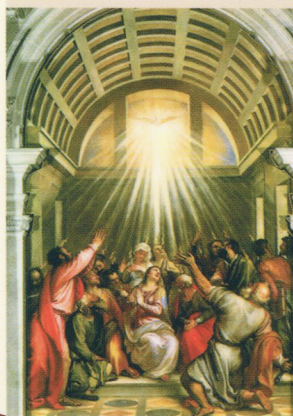


SALVATORIS MATER

Kwartalnik mariologiczny

Rok XIII styczeń – czerwiec 2011 Nr 1-2 (49-50)



SALVATORIS MATER

SALVATORIS MATER

Kwartalnik mariologiczny

Rok XIII styczeń – czerwiec 2011 Nr 1-2 (49-50)

Patronat

Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna

Redakcja

Janusz Kumala MIC (redaktor naczelny)

Danuta Mastalska (z-ca red. naczelnego)

Bogusław Kochaniewicz OP

Stała współpraca

dr Elżbieta Adamiak (Poznań), dr Zofia Bator (Przemyśl), o. dr hab. Grzegorz Bartosik OFMConv (Warszawa), o. dr hab. Jacek Bolewski SJ (Warszawa), ks. dr Jerzy Buczek (Rzeszów), ks. dr hab. Marek Chmielewski (Lublin), ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski (Wrocław), o. prof. dr hab. Tomasz M. Dąbek OSB (Kraków-Tyniec), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (Wrocław), ks. dr Marek Gilski (Kraków), ks. dr Stanisław Gręś (Niepokalanów), ks. dr hab. Stanisław Harężga (Przemyśl), o. prof. dr hab. Andrzej Jasiński OFM (Wrocław), o. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv (Rzym), ks. dr hab. Janusz Królikowski (Tarnów), ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz (Kielce), ks. dr Janusz Lekan (Lublin), ks. dr hab. Piotr Liszka CMF (Wrocław), ks. dr hab. Stanisław Longosz (Lublin), dr hab. Józef Majewski (Gdańsk), dr hab. Roman Mazurkiewicz (Kraków), ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek (Lublin), o. prof. dr hab. Stanisław C. Napiórkowski OFMConv (Lublin), ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek (Lublin), ks. dr Henryk Paprocki (Warszawa), ks. dr Marian Pisarszak MIC (Warszawa), ks. prof. dr hab. Roman Rogowski (Wrocław), ks. dr hab. Mariusz Rosik (Wrocław), ks. dr Teofil Siudy (Częstochowa), ks. dr Wacław Siwak (Przemyśl), dr Wojciech Maciej Stabryła (Jerozolima), dr hab. Urszula Szwarc (Lublin), ks. prof. dr hab. Antoni Tronina (Częstochowa), ks. dr hab. Henryk Witczyk (Lublin), ks. dr Adam Wojtczak OMI (Obra), ks. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (Wrocław), ks. dr Maciej Zachara MIC (Lublin).

Wydawca i adres Redakcji

Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater” Księży Marianów

Sanktuarium Matki Bożej Licheńskiej

ul. Klasztorna 4, 62-563 Licheń Stary

tel. (63) 270 77 20; fax (63) 270 81 20

e-mail: mater@marianie.pl

<http://www.maryja.pl>

Projekt graficzny

Mirosław Adamczyk

Łamanie

Agnieszka Małolepsza

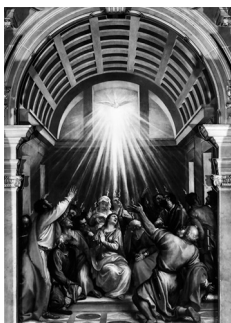
Superiorum permissu

Nakład: 400 egz.

ISSN 1507 - 1669

Na okładce: *Zesłanie Ducha Świętego*, Tiziano Vecelli (Vecellio), 1545, Wenecja (Italia).

In copertina: *Discesa dello Spirito Santo*, Tiziano Vecelli (Vecellio), 1545, Venezia (Italia).



Spis treści

Indice

7. Od Redakcji

Editoriale

MARYJA W ŻYCIU KOŚCIOŁA

MARIA NELLA VITA DELLA CHIESA

11. Krystian Ternka

Maryjne znamię Kościoła w teologii

Hansa Ursa von Balthasara

La dimensione mariana della Chiesa nella teologia
di Hans Urs von Balthasar

50. Piotr Piasecki OMI

Maryja łaski pełna – Owoc pełni czasów

– duchowa Przewodniczka w wierze

Marie, comblée de grâce – Fruit de la plénitude des temps

– Le Guide spirituel dans la foi

62. Angelo Amato SDB

Maryja w walce z szatanem we współczesnym świecie

Maria nella lotta contro satana nel mondo di oggi

81. Janusz Zawadka MIC

Matka Jezusa w życiu Kościoła w nauczaniu

kard. Carlo Martiniego

Madre di Gesù nella vita della Chiesa nell'insegnamento
del card. Carlo Martini

95. Beata Bilicka

Maryja Matka Kościoła w katechezie dzieci
i młodzieży

Maria, la Madre della Chiesa nella catechesi dei bambini
e dei giovani

106. Janusz Kumala MIC

Tejmnica Niepokalanego Poczęcia inspiracją
dla mariańskiego apostołatu

Il mistero dell'Immacolata Concezione come ispirazione
per l'apostolato mariano

116. Paweł Figurski
Duchowość maryjna biskupa Bernwarda z Hildesheim
Marian spirituality of bishop Bernward of Hildesheim
154. Ks. Grzegorz Łach
Teologiczne pojęcie maryjnego oddania w nauczaniu
św. Maksymiliana Kolbego
La teologia della dedizione a Maria nell'insegnamento del san
Massimiliano Kolbe
179. Zofia Bator
Miejsce, funkcje i znaczenie wizerunków maryjnych
w chrześcijańskim kulcie
Il luogo, la funzione e significato delle immagini mariani nel culto
cristiano
203. Justyna Sprutta
Ikona Matki Bożej Bolesnej (Nieustającej Pomocy).
Historia i teologia
L'icône de Notre-Dame de la Passion (Notre-Dame du Secours
Perpétuel). Histoire et la theologie
219. Ks. Grzegorz Bachanek
Trzecia tajemnica fatimska w teologicznej refleksji
Josepha Ratzingera
Das „dritte Geheimnis” von Fatima in der theologischen Reflexion
von Joseph Ratzinger
230. Ks. Jerzy Adamczyk
Szczególna przyczyna pobożności jako istotny warunek
istnienia sanktuarium (kan. 1230). Aspekt kanoniczny
Peculiarem pietatis causam come la condizione essenziale
per l'esistenza del santuario (can. 1230). L'aspetto canonico.
247. Goffredo Boselli
Ekumeniczne wspomnienie Maryi w liturgii wspólnoty
monastycznej z Bose
La memoria ecumenica di Maria nella liturgia della comunità
monastica di Bose

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

257. Angelo Amato SDB

O inkulturacji postaci Maryi. Zagadnienia i propozycje
Per una inculturazione della figura di Maria.
Problematiche e proposte

MISCELLANEA

287. Ks. Marcin Cholewa, ks. Marek Gilski

Hierarchia prawd a *patrocinia* maryjne
La gerarchia delle verità e *patrocinia* mariane

DOKUMENTY

DOCUMENTI

303. III Synod Archidiecezji Poznańskiej (2004-2008)

III Sinodo dell'Arcidiocesi di Poznań (2004-2008)

RECENZJE

RECENSIONI

329. Adam Wojtczak OMI

Początki i teologiczny potencjał maryjnego tytułu
Nowa Ewa

(M. Hofmann, *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential* [Mariologische Studien, 21], Ratyzbona 2011).

337. Adam Wojtczak OMI

O ożywienie kultu Serca Maryi

(*Die Herz-Mariä-Verehrung. Geschichtliche Entwicklung und theologischer Gehalt*, red. M. Hauke [Mariologische Studien, 22], Ratyzbona 2011).

347. Adam Wojtczak OMI

Luteranka o możliwościach i granicach protestanckiego kultu Bożej Rodzicielki

(Ch. Eilrich, *Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes*, Regensburg 2011).

354. Danuta Mastalska

Matka Boża Murkowa – Obrończyni wiary

(*Matka Boże Murkowa Obrończyni wiary. Ku głębszemu rozumieniu tytułu*, red. W. Siwak, W. Janiga, Krosno-Przemyśl 2011).

INFORMACJE

NOTIZIE

371. Adam Wojtczak OMI – doktorem habilitowanym

371. Maryja w dialogu ekumenicznym – symposium w Poznaniu

372. Maryja w liturgii Kościoła – symposium w Paryżu

372. „Maryja: Biblia i Tradycja” – soboty maryjne w Rzymie

373. Śp. ks. prof. dr hab. Lucjan Balter SAC
– teolog i mariolog (1936-2010)

Maryja w życiu Kościoła

Nie ma Kościoła bez Maryi. Doświadczenie życia Kościoła ukazuje Jej obecność jako czynnie zaangażowaną w proces duchowego wzrastania wspólnoty uczniów Jezusa. Zawsze należy Ją widzieć wewnątrz Kościoła, a nie na zewnątrz czy ponad Kościołem. Jako błogosławiona Matka Jezusa odnajduje się w Wieczerniku pośród apostołów, aby razem z nimi prosić o przyjście Ducha Świętego. Maryja jest dla braci w wierze świadkiem Jezusa i wzorem więzi z Nim.

Podstawą obecności Maryi w Kościele jest prawda o Jej odkupieniu, dzięki któremu przynależy do wspólnoty odkupionych, a Chrystus jest dla Niej Odkupicielem i Głową Kościoła. Członkostwo Maryi w Kościele jest *szczególne* ze względu na to, że jest w nim obecna jako Matka Jezusa, a dzięki swej wierze i świętości przoduje na drodze wiary Kościoła pielgrzymującego. Wyjątkowość Jej przynależności do Kościoła w żaden sposób nie oddziela czy oddala Jej od innych wierzących, ale wręcz przeciwnie – przybliża.

W porządku Nowego Przymierza Maryja jest pierwszym stworzeniem żyjącym w całej pełni „w Chrystusie”, będąc najdoskonalszym wzorem życia chrześcijańskiego. W Maryi urzeczywistnia się piękno Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa. Spojrzenie na Maryję inspiruje wierzących, aby troszczyli się o żywą więź z Jezusem, ponieważ tylko dzięki temu Kościół żyje i wzrasta.

Życie Kościoła to dynamiczna więź z Bogiem: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Codziennność Kościoła naznaczona jest ustawiczną troską o to, aby *przyjmować* Bożą obecność, *trwać* w niej i *dawać* o niej świadectwo. Owa *obecność* jest obecnością Bożej miłości, dlatego zadaniem Kościoła jako wspólnoty wierzących jest żyć miłością, ukazując ją światu. W tej rzeczywistości odnajdujemy Maryję, Mieszkanie Trójcy Świętej, przenikniętą Bożą miłością, która przybliży nam tajemnicę życia w miłości Boga i pomaga, aby w Nim trwać. Życie Kościoła to przede wszystkim historia miłości każdego, kto spotkał Jezusa. Struktury zewnętrzne i organizacyjne Kościoła zaciemniają jego prawdziwy obraz, jeśli słabnie więź miłości uczniów z ich Panem. Zadaniem Maryi jest trwanie we wspólnocie wierzących i przyzywanie Ducha Świętego, Ducha miłości i Ożywiciela. To właśnie Duch Święty otwiera oczy i serca uczniów Jezusa, aby *przyjmowali* Jego Matkę do duchowej przestrzeni serca, *widzieli* w Niej wzór życia i gorliwie Ją *naśladowali*. W ten sposób można określić maryjną drogę Kościoła, konieczny wymiar jego życia.

Maryja jest zawsze blisko ludzi, czego znakiem jest m.in. duchowe doświadczenie świętych, sanktuaria, czy różne znaki pobożności maryj-

nej. Wszystkie one wyrażają przekonanie wspólnoty wierzących o bliskości Maryi i Jej uczestnictwie w ich życiu. Ważne jest jednak, aby w tej bliskości odnajdywać obecność Boga. Jest to zawsze *możliwe*, jeśli pozostajemy otwarci na działanie Ducha Świętego.

Spotkanie z Maryją umacnia więź z braćmi w wierze, ale też przebywanie z braćmi winno prowadzić do Maryi. Zjednoczeni w wierze przy Jezusie dostrzegamy Maryję, zaś w obecności Maryi odkrywamy tajemnicę Jezusa i poznajemy braci w wierze. W ten sposób doświadczenie Kościoła jako wspólnoty wierzących otwiera nas na spotkanie z Maryją, a dzięki Jej obecności budujemy i umacniamy Kościół.

Autentyczna pobożność maryjna jest wtedy znakiem żywego Kościoła. Obraz Wieczernika, a w nim Maryi i apostołów, powinien być znakiem przewodnim dla kształtu duszpasterstwa w Kościele. Jeśli zapominamy o Maryi, to wypaczamy życie Kościoła, co grozi zatrzymaniem się na jego zewnętrznych strukturach i nieustannym ich organizowaniu. Obecność Maryi pomaga przeciwstawiać się tym tendencjom.

Chodzi jednak o to, aby pielęgnować bezpośredni kontakt z Maryją, oparty na ludzkim doświadczeniu spotkania (a zatem nie tylko rozum, ale wola, uczucie, emocje...) jako z osobą żywą i konkretną. Oprócz macierzyńskiego wymiaru relacji Maryi, należałoby odkryć Jej siostrzaną obecność w Kościele, czyli kogoś, kto towarzyszy, zachęca, wspiera, radzi, daje przykład... Pomoże to jeszcze bardziej wprowadzić Maryję w codzienność życia wierzących, aby kształtowali ją w obecności i na wzór Matki, Siostry i Przewodniczki. Maryja uczy też aktywności w Kościele, która polega nie tyle na *działaniu dla* Boga, co na *byciu dla* Niego. Zaś istotą takiej aktywności jest trwanie i wzrastanie w miłości, co wyraża się w postawie służby wobec wszystkich ludzi.

W Maryi narodził się Kościół i w Niej osiągnął swoją doskonałość. Troska o żywą więź z Maryją jest ciągłym zadaniem Kościoła. Oby obecny numer „*Salvatoris Mater*” był inspiracją w podążaniu tą drogą, aby coraz lepiej odkrywać obecność Maryi w życiu wspólnoty wierzących, ubogacać przeżywanie jej w codzienności, by coraz bardziej jaśniało maryjne oblicze Kościoła.

Janusz Kumala MIC

MARYJA W ŻYCIU KOŚCIOŁA
MARIA NELLA VITA DELLA CHIESA

Aby móc mówić o bardzo ważnym dla Balthasara obszernym, wieloaspektowym maryjnym znamieniu Kościoła¹, trzeba wpieryw przynajmniej w skrócie przeanalizować jego eklezjologię, ukazać obrazy, jakimi Hans Urs Balthasara oddaje kościelną rzeczywistość. Układają się one w dwa zasadnicze sposoby, jakimi opisuje Kościół²: 1. przedmiotowy (ujęcie kolektywne, obiektywne) i 2. podmiotowy (ujęcie osobowe, subiektywne)³. Pierwszy mówi o Kościele jako Ciele Chrystusa i Winnym Krzewie, drugi wyraża Kościół jako Oblubienicę (*Leib-Gleichnis* i *Braut-Gleichnis*)⁴.

Porównania *Leib-Gleichnis* wyrażają intymność, bliskość Jezusa z Kościołem. Przy pomocy biologicznego obrazu św. Paweł ukazał Kościół jako Ciało Chrystusa, a w nim jego zależność od Chrystusa-Głowy. Jak głowa stanowi jedno z całym ciałem, tak Kościół jest zjednoczony z Chrystusem, w którego życiu uczestniczy, wchodząc w obszar samego Boga⁵. Jeszcze bardziej, choć inaczej wyraża ową więź Kościoła z Chrystusem obraz winnego krzewu. Jak krzew przenikają życiodajne soki, tak miłość Boża przenika przez wspólnotę Kościoła⁶.

Krystian Ternka

Porównanie mówiące o Kościele jako Oblubienicy, *Braut-Gleichnis*, zdaniem Balthasara, nieco zaniedbane w Tradycji, będzie przedmiotem szczegółowej analizy w dalszej części. Po nich nastąpi prezentacja Kościoła jako instytucji i oblubienicy,

ze szczególnym uwzględnieniem zasad kształtujących Kościół, następnie próba metodologicznego uchwycenia tajemnicy Maryi i Kościoła przenikających się jak w perychorezie oraz sposób wyrażenia osobowości Kościoła w Maryi. Na końcu zostanie omówione Balthasarowe rozumienie maryjnej katolickości Kościoła, subiektywnej i obiektywnej świętości.

Maryjne znamię Kościoła w teologii Hansa Ursa von Balthasara

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 11-49

¹ Por. L. HÖFER, *Maria. Gestalt des Glaubens – Gestalt der Kirche*, Freiburg 1971, 53-87.

² Takie rozumienie Kościoła zawdzięcza teologia Balthasara spotkaniu z ojcem de Lubac. M. KEHL, *Hans Urs von Balthasar*, w: H.U. VON BALTHASAR, *W pełni wiary*, wyb. W. LÖSER, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, 58. Na temat rozumienia przez Balthasara Kościoła jako Ciała Chrystusa i Oblubienicy piszą: J. O'DONNELL, *Alles Sein ist Liebe. Eine Skizze der Theologie H.U. von Balthasars*, w: *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, red. K. LEHMANN, W. KASPER, *Communio*, Köln 1989, 271-274; TENZE, *Hans Urs von Balthasar – Gestalt seiner Theologie*, „Communio” 18(1989) nr 4, 327-330; S. GREINER, *Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasar*, w: *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk...*, 291-292; H. SCHÜTTE, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche der dreieinigen Gottes*, Paderborn 1992, 34-39.

1. Tajemnica oblubieńczości Kościoła

Kościół nie ma, jak już wyżej wspomniano, zdaniem Balthasara, wymiaru tylko przedmiotowego, kolektywnego, ale ma też wymiar osobowy; wyraża go obraz oblubienicy Chrystusa⁷. Ten aspekt będzie przedmiotem dalszych badań w poszukiwaniu odpowiedzi na następujące pytania: Czy tylko Kościół jest Oblubienicą Chrystusa?, a może także obecna w nim Maryja jako jego zdrowe ziarno? Jak ma się osoba Maryi do tego określenia? W jakim znaczeniu można Ją nazwać Oblubienicą?

1.1. Kościół jako *Sponsa Verbi*

Obraz Kościoła jako Oblubienicy, zdaniem Balthasara, nieco zaniebany w teologii, niesie w sobie bardzo istotne przesłanie o Kościele⁸. Mówi on o podmiotowym, osobowym centrum Kościoła, które nigdy

³ H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi*, Leipzig 1970, 97.

⁴ TAMŻE, 198. O tych dwu nurtach Balthasar mówi: *Kirche, die ganz aus dem sterbenden Christus entsteht, und Kirche, die dennoch bereits präexistiert, und in der Folge davon die ebenso schwer vereinbare Aspekte einer Kirche, die nichts weiter ist als die Ergießung und Elongatur der Gottmenschheit Christi, und einer Kirche, die Christus als Jemand, ein Subjekt, eine Person gegenübersteht*. TAMŻE, 197; por. A. VON SPEYR, *Johannes. Die Streitreden*, Einsiedeln 1949, 126; H. SEWERYNIAK, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, 43-60; Y. CONGAR, *Kościół, jaki kocham*, tł. A. Ziernicki, Kraków 1997, 9-38.

Grzywocz w swojej pracy doktorskiej opartej na dziele Balthasara dostrzega jeszcze jeden obraz Kościoła bliski Bazylejczykowi, a mianowicie Kościół jako Lud Boży. To pojęcie, zdaniem Hansa Ursa, zostało nadużyte przez Vaticanum II kosztem innych obrazów, takich jak Ciało i Oblubienica, co, jak pisze Grzywocz, *grozi cofnięciem się w starotestamentową rzeczywistość*, z której ten obraz Kościoła jako Ludu Bożego pochodzi. K. GRZYWOCZ, *Urzeczywistnianie świętości w Kościele. Studium na podstawie twórczości H.U. von Balthasara*, Lublin 1996 (mps BKUL), par. 1.1.2. Analizy Kościoła w poszczególnych obrazach na podstawie dzieła Balthasara dokonuje: M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis – Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg 1981, 270-272.

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 194. O Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa mówią m.in.: PIUS XII, Encyklika *Mystici Corporis*, Roma 1943, w: *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX bis Pius XII*, red. P. CATTIN, H.T. CONUS, Freiburg (Schweiz) 1953, 466-526; H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964; E. VON PRZYWARA, *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz*, „Zeitschrift für Askese und Mystik” 15(1940) 197-237.

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 195; TD III, 383.

⁷ Balthasar w swej eklezjologii sprzeciwiał się swemu przyjacielowi Barthowi, któremu wiele zawdzięczał. Miał mu za złe, że ujmował on Kościół nadbyt kolektywnie (widząc w nim tylko sumę jego członków), mając tym samym na celu odmitologizowanie Kościoła pojmowanego podmiotowo. H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 22; TENZE, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 133.

⁸ TENZE, *Słowo się zagszcza*, tł. Z. Hanas, „Kolekcja Communio” 1(1996) 57.

nie może być utożsamione z Chrystusem, gdyż stoi wobec Niego jako Jego umiłowana rzeczywistość⁹.

Ukazując tak Kościół, Balthasar sięga z jednej strony do obrazu Kościoła powstałego z przebitego boku ukrzyżowanego Zbawiciela, czego świadkami byli tam obecni Jan i Jego Matka, symbolizujący wewnętrzną i osobową istotę Kościoła, z drugiej zaś strony Bazylejczyk ma przed oczyma piąty rozdział Listu św. Pawła do Efezjan, ukazujący relację mężczyzny do kobiety jako analogię relacji Chrystusa do Kościoła, ich miłości i jedności¹⁰. Balthasar bardzo sobie ceni wymowne biblijne perykopy z ich teologią oblubieńczości Kościoła. Do takiego Janowego, czy Pawłowego rozumienia idei oblubienicy prowadził rozwój w tym zakresie myśli biblijnej.

W czasach Starego Testamentu owa idea była kompromitowana przez niewierność Izraela (*befleckte Braut Gottes*). Izrael, zdaniem Balthasara, nie był wystarczająco świadomy swej godności, czy podmiotowości (był on kolektywnym organem zgromadzonym wobec Boga). Jedynie w Pieśni nad Pieśniami jasno widać godność oblubienicy¹¹. W pełnym świetle postawi ją Nowy Testament.

Balthasar formułuje tutaj ważne pytanie: Na ile Jezus nazywał siebie Oblubieńcem? Hans Urs jest skłonny przyjąć, że jeśli Jezus nazywał siebie Oblubieńcem (lub to sugerował w przypowieściach – Mt 9, 15n; 22, 1-14; 21, 33-46; J 3, 29), to chciał wyrazić przez to raczej swą mesjańską godność, niż ukazać siebie jako Oblubienca stojącego naprzeciw Kościoła jako Oblubienicy¹². Tak synoptycy, jak Jan, opisując na różne sposoby relację Chrystusa do przyszłego Kościoła, raczej milczą na temat obrazu Kościoła jako Oblubienicy. Jeden raz Jan w Apokalipsie (22, 17) wkłada w usta Oblubienicy słowo *Przyjdź*, które kieruje do Oblubienca.

Hugo Rahner, do którego odwołuje się Bazylejczyk, w opracowaniu *Mater Ecclesia*, poświęconym eklezjologii pierwotnego Kościoła, mówi, że termin *Kościół-Oblubienica* znany był bardzo wcześnie, także w odniesieniu do Maryi¹³. W związku z tym Balthasar pyta, czy skoro Pismo Święte wyraźnie nie nazywa Kościoła Oblubienicą, choć daje ku temu

⁹ TENZE, *Mysterium Christi...*, 192; TENZE, *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, t. 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 311-322; TENZE, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 337. Zob też: U. BECHMANN, *Braut – symbolik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, red. W. KASPER, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1994, 664-665; E. LAUB, *Braut*, w: *Neue Bibel-Lexikon*, red. M. GÖRG, B. LANG, Zürich 1991, 323.

¹⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Duch chrześcijański*, tl. Z. Włodkowa, Paris 1976, 77-78.

¹¹ TENZE, *Mysterium Christi...*, 198-199.

¹² TAMŻE, 201.

¹³ H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951.

podstawy, to czy można go tak nazywać?¹⁴. Nie odpowiada wprost, ale ukazuje wartość tego obrazu. Dla niego Kościół jest czymś więcej niż przez Chrystusa ustanowioną strukturą; jest Oblubienicą Chrystusa; jest kimś¹⁵. Balthasar nie chce osłabiać czy zanegować, popadając w skrajność, innych obrazów Kościoła, natomiast pragnie mocno wyakcentować we współczesnej teologii¹⁶ zagubioną ideę Kościoła jako Oblubienicy, a w niej podmiotowe, osobowe jego oblicze w odróżnieniu od równie ważnego elementu przedmiotowego (obiektywnego) Kościoła.

1.2. Maryja a *Sponsa Verbi*

Jeśli starożytność nazywała Maryję *Oblubienicą* miało to związek z ówczesnym terminem *Kościół-Oblubienica*. Czy więc tytuł *Oblubienica* można w tym samym znaczeniu odnosić do Kościoła i do Maryi? Skoro Maryja jest podmiotowym centrum Kościoła i jest Kościołem, to czy analogicznie jest także *Oblubienicą*? Te pytania zadał sobie Balthasar¹⁷.

Idea oblubieńczości Maryi w stosunku do Syna rozwinęła się – według niego – na kanwie idei Kościoła jako jedynej *Oblubienicy* Boga lub *vice versa*, to idea oblubieńczości Maryi pozwoliła dojrzeć idei Kościoła jako *Oblubienicy*¹⁸.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 202.

¹⁵ Balthasar pisze: *Wenn aber die Kirche als Institution und Sakrament nicht im eigentlichen Sinn als Braut Christi bezeichnet werden kann, dann kann die total (aus Form und Materie) konstituierte Kirche nur insofern und insoweit den personalen Namen Braut mit Recht tragen, als das Kirchenvolk, unter die Form tretend, diese in sich aufnimmt und sich auswirken läßt: mit andern Worten, als Kollektiv*. TAMZE, 204.

¹⁶ J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, *Maria-Kirche in Ursprung*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 51-79; *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, red. C. SCHÜTZ, Freiburg 1992, 707.

¹⁷ Te pytania zadawał też sobie H. Mühlen. Według niego nie tyle Maryja jest osobową ekspresją i realizacją *Oblubienicy*-Kościół, co Duch Święty. Jak pisze A. Czaja: *W wizji Mühlena Kościół znajduje swoją osobową konkretyzację w Duchu Chrystusa. Jego zdaniem, pośrednictwo Maryi* [Mühlen jest autorem pneumatologicznego modelu pośrednictwa Maryi. Zob. A. CZAJA, *Jedna Osoba w wielu Osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997, 192] *nie może mieć takiej samej misteryjnej bezpośredniości w naszej relacji z Chrystusem, jak pośrednictwo Ducha, który stoi w bezpośredniej osobowej relacji ze Słowem*. A. CZAJA, *Jedna Osoba w wielu Osobach...*, 196-197. Maryja natomiast – zdaniem Mühlena – jest normatywnym objawieniem osobowości Kościoła-*Oblubienicy*.

Powyższe poglądy nie tyle stoją w sprzeczności z badaniami von Balthasara, co raczej je uzupełniają, czyniąc krok wstecz do źródła maryjnej osobowości Kościoła, którym jest, zdaniem Mühlena, Duch Święty. Zob. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1967, 447-460; A. CZAJA, *Jedna Osoba w wielu Osobach...*, 196-198.

¹⁸ Jako uwagę do tego, dlaczego raczej Pismo Święte i Ojcowie Kościoła milczą na temat relacji Chrystusa do Maryi jako *Oblubienicy* do *Oblubienicy*, Balthasar po części zaprzeczając badaniom H. Rahnera, który takowe określenia w starożytności dostrze-

W rozumieniu Balthasara idea oblubieńczości w Starym Testamencie tak wyraźnie odnosiła się do Izraela, że nie sposób w dosłownym znaczeniu przypisać owego określenia Maryi¹⁹. Oczywiście, pośrednio wskazywała ona na postać Maryi (gdy starotestamentowa oblubienica Izrael jest niewierna i grzeszna, Bóg obmywa ją we krwi Baranka [por. Ap 1, 5; 7, 14], by wyprowadzić z niej nieskalany Kościół, *immaculata Ecclesia* [por. Ef 5, 27], czystą dziewicę [por. 2 Kor 1, 2]). Oblubienica Nowego Przymierza w swym inkarnacyjnym wypełnieniu (w Maryi) stała się mniej abstrakcyjna i symboliczna w porównaniu do Starego Testamentu, poza tym nie ma tylko eschatologicznego wymiaru, gdyż samo Wcielenie zakłada obecność Immaculaty²⁰.

Maryja nie znajduje się ponad Kościołem, nie jest też jedynie jego członkiem, co mogłoby sugerować, że wszyscy kiedyś zajmą Jej miejsce. Stąd jedyna oblubieńczość Kościoła nie może być po prostu tożsama z oblubieńczością Maryi, która będąc uprzednio odkupiona współpracowała na właściwej sobie płaszczyźnie w dziele powstawania Kościoła²¹.

W tym miejscu warto za Balthasarem przestrzec przed nazbyt uproszczoną refleksją na jakikolwiek temat, a w tym przypadku przed analogicznym, bez żadnych zastrzeżeń, nazywaniem Maryi i Kościoła *Oblubienicą* w równym stopniu. Hans Urs podaje tu przykład wielkiego teologa Scheebena, którego skądinąd ceni, jak on to mówi, za *głębokie pojmowanie i konsekwentne przedstawianie* prawd dogmatycznych²². Swego czasu mówił on jednak o Bożo-oblubieńczym macierzyństwie i o Bożo-macierzyńskiej oblubieńczości Maryi²³. Takie dywagacje jednak sprzeciwiają się myśli Ojców Kościoła, którzy mówiąc o oblubieńczym zespoleniu człowieczeństwa z Bóstwem w łonie Maryi, nie nazywali Maryi

ga, stwierdza, że wówczas były jeszcze dosyć żywe mity greckie, które mogłyby spowodować niewłaściwą interpretację relacji oblubieniec-oblubienica, stąd Ojcowie Kościoła raczej byli skłonni nazywać relację Kościoła i Maryi do Chrystusa jako typ i antytyp. H.U. VON BALTHASAR, *Święta i jawna tajemnica*, tł. L. Balter, „Communio” 3(1983) nr 5, 14.

¹⁹ W eklezjologii pierwszych wieków podkreślano, że Kościół w pierwszym rzędzie jest Ciałem Chrystusa, od Niego pochodzi, Jemu zawdzięcza powstanie i egzystencję. Na drugim miejscu podkreślano, że Kościół jest także oblubienicą, tzn. jak kobieta poczyrna, nosi i rodzi to, co przyjęła od Chrystusa. Stąd Kościół pierwszych wieków nazywał siebie niewiastą (*Mater Ecclesia, Sponsa Christi*). H.U. VON BALTHASAR, *W pełni wiary...*, 314, 333-334; TENZE, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 119-124; TENZE, *Mysterium paschale*, Leipzig, 216-221.

²⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Święta i jawna...*, 15-16.

²¹ TAMŻE.

²² H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 98.

²³ M.J. SCHEEBEN, *Katholische Dogmatik III*, Freiburg 1882, nr 1590; por. TD II/2, 270; C. FECKES, *Das Fundamentalprinzip der Mariologie*, Köln 1935, 252-276.

Oblubienicą, lecz za właściwą oblubienicę Chrystusa uważali Kościół. Poza tym, gdyby za prawdę przyjąć to oblubińcze macierzyństwo Maryi, to trzeba byłoby także uznać ojcostwo Józefa²⁴.

Dla Balthasara jest jasne, że biblijne określenie *oblubienicy* odnosi się w pierwszym rzędzie do Kościoła, natomiast można nim także, jak to czyniła Tradycja, nazwać Maryję. Na pytania, o ile i jak Maryja jest – w jego rozumieniu – Oblubienicą, odpowie kolejny paragraf.

1.3. Maryja jako pełna realizacja idei oblubińczości

Maryja, członek Kościoła, przynależy do odkupionych, spośród których jest kimś wyjątkowym²⁵. Takie myślenie o Niej jako członku Kościoła rodzi jednak trudność: w jaki więc sposób mogła Ona być zarazem Matką Chrystusa, od którego pochodzi Kościół i Jego członkiem?²⁶ Balthasar dostrzega tu obecność przedziwnego, nieuniknionego kręgu: Maryja będąca duchowym owocem Syna, równocześnie jest Jego Matką, rodzi Go, będąc ku temu przygotowana poprzez uprzednie Odkupienie, które umożliwiło zaistnienie w Niej dziewictwa i macierzyńskiej płodności²⁷.

Wyróżnia się więc dwie relacje w płaszczyźnie oblubińczości: relację Chrystus – Maryja (mężczyzna i kobieta) i relację Kościół – Maryja. Balthasar rozjaśnia je dwoma spostrzeżeniami, a mianowicie: 1. Maryja została uprzednio odkupiona tylko w porządku Kościoła jako jego prawzór; 2. kobieta została stworzona jako chwała (*doxa*) mężczyzny i jego dopełnienie, a zarazem z niej rodzi się mężczyzna. Maryi więc, jak każdej kobiecie, przypisane są w sposób naturalny dwa odniesienia: Oblubienicy²⁸ i Matki²⁹, dzięki czemu, jak pisze Balthasar, jest Ona jako Dziewica częstką Oblubienicy – Kościoła i zarazem oblubienica – Kościół jest nieustannie płodny dzięki nieustannemu udziałowi w płodności Maryi, która otrzymała ją przez Ducha Świętego od Boga Trójjedynego³⁰.

²⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Święta i jawna...*, 12.

²⁵ A. MÜLLER, *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis*, w: *Mysterium Salutis* III/2, Einsiedeln 1969, 415; por. A.J. NOWAK, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1997, 15-23.

²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Benzinger Verlag 1963, 35.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Święta i jawna...*, 16.

²⁸ De Lubac, pod wpływem którego jest teologia Balthasara, nazywa Maryję doskonałą Oblubienicą. H. DE LUBAC, *Medytacje o Kościele*, tł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, 299-307.

²⁹ TAMŻE, 14; H.U. VON BALTHASAR, *W pełni wiary...*, 333-334.

³⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Święta i jawna...*, 16; TENZE, *Duchowość Elżbiety z Dijon*, tł. J.I. Adamska, w: J.I. ADAMSKA, H.U. VON BALTHASAR, *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej*, Kraków 1987, 249.

Takie Balthasarowe rozważanie tłumaczy i macierzyństwo, i oblubieńczość Maryi³¹. Jako Oblubienica (choć siebie nigdy tak nie nazywała)³² nie jest tożsama z Kościołem-Oblubienicą. Ona go przerasta, doskonale wypełnia, w pełni realizuje. W Maryi oblubieńczość jawi się jako uzupełnienie i ostateczne inkarnacyjne skonkretyzowanie relacji Boga do swego ludu³³. Czyni to jako Matka Chrystusa, Głowy Kościoła, który go (Kościół) powołał do życia i nieustannie ożywia, czyni to jako Matka Kościoła, którą Chrystus dał jako taką Kościołowi, czyni to też jako przed-zbawiona, a więc jako Ta, w której bycie oblubienicą osiągnęło doskonałość, czyni to wreszcie jako członek Kościoła³⁴. Już Stary Testament wskazywał na Nią jako na doskonałą Oblubienicę. Zapowiedź ta ziściła się w Maryi, kiedy stała się w pełni oblubienicą Syna na sposób duchowy, wykluczający płaszczyznę naturalno-płciową i mający także wymiar eschatyczny (*nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić* – Mt 22, 30)³⁵.

Dla pełniejszego zrozumienia tajemnicy oblubieńczości Maryi mogą przydać się spostrzeżenia von Speyr. Twierdzi ona, że Maryja, będąc u boku Syna, przeszła swoistego rodzaju transformację z bycia tylko Matką w kierunku stania się Oblubienicą. Gdy Jezus był Dzieckiem, potrzebował Jej jako Matki, zaś gdy dorósł, chciał mieć Ją i Jej nieustanne *fiat* nie tyle dla siebie, co dla swych dzieł. Na Golgocie Jej oblubieńczość osiągnęła punkt szczytowy i tam w pełni jawi się Ona jako Matka i Oblubienica³⁶.

Kończąc refleksję nad tajemnicą oblubieńczości, trzeba podkreślić wielkie zasługi Balthasara na polu współczesnej teologii za względu na taki obraz Kościoła. Oblubienicą jest przede wszystkim Kościół, ale w rozumieniu siebie jako oblubienicy wspiera go Maryja, Matka Głowy Kościoła, Matka Kościoła i doskonała Oblubienica. Oczywiście, Kościół nie ma tylko wymiaru osobowego, oblubieńczego, maryjnego. Jak ten podmiotowy filar ma się do Kościoła rozumianego przedmiotowo (instytucjonalnie) ukazać kolejne badania.

³¹ Por. A. VON SPEYR, *Das Hohelied*, Einsiedeln 1972, 29.

³² H.U. VON BALTHASAR, *Modlitwa i kontemplacja*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 1965, 22.

³³ Balthasar pisze: *Maria ist Schoß und Urbild der Kirche, sie ist die Fruchtbarkeit der Kirche selbst, sie ist die inwendige Form der Kirche, sofern sie Braut Christi ist*. H.U. VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln 1963, 27.

³⁴ TENŻE, *Neue Klarstellungen...*, 119-124.

³⁵ TENŻE, *Święta i jauna...*, 15. Na temat pełnej realizacji idei oblubieńczości Kościoła w Maryi pisze w rozprawie doktorskiej: A. ROMANI, *L'immagine della Chiesa „Sposa del Verbo” nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1979.

³⁶ A. VON SPEYR, *Służebnica Pańska*, tł. J. Koźbial, Warszawa 1998, 70-71.

2. Kościół jako Oblubienica i instytucja

Kościół obserwowany z zewnątrz jest instytucją poszczególnych jednostek, mających wspólną wiarę i podlegających pewnej strukturze. Rozważany od wewnątrz odsłania się jako *Communio Sanctorum* będące jednym Ciałem Chrystusa, który wprowadza je w *Communio Trinitas*. W tak pojętym Kościele nie ma nic z abstraktu ani w zasadach, ani w wewnętrznej strukturze, ani w instytucji; wszystko urzeczywistnia się, ma swój byt (*Dasein*) w osobach³⁷.

Maryja jako osoba jest zasadą wszelkiej zgody, gotowości (*fiat*) Kościoła, wszelkiej płodności pokory, ale jest też Matką z sercem mieczem przebitym, która krzycząc, rodzi Kościół i jest Kościołem. Piotr po nawróceniu otrzymuje urząd, by iść swą drogą krzyżową. W Maryi i Piotrze Kościół jest Oblubienicą oraz instytucją. Sam nie jest w stanie siebie zrozumieć; nie ma czegoś takiego jak samorozumienie Kościoła. Kościół może pojąć siebie tylko w Panu, podobnie jak Maryja rozumie siebie tylko w Dziecku. Kościół nie straci samorozumienia siebie (może je stracić świat), gdyż je wciąż otrzymuje jako dar od Pana³⁸.

2.1. Bogactwo relacji Oblubienica-instytucja w Kościele

Osobowość Kościoła jako wzajemne przenikanie się (perychoreza) jednostki i wspólnoty ukazuje posłanie Maryi w napięciu między macierzyństwem i oblubieńczością. Takiego napięcia doświadczą także Kościół³⁹. Tak rozumiane podobieństwo między Maryją a Kościołem uzasadnia ideę triady: Oblubienica-Matka-Kościół. Kościół jest przecież instytucją, która nie jest przeciwstawieniem w stosunku do Kościoła duchowego. One wzajemnie się potrzebują: Kościół duchowy może istnieć dzięki instytucji Kościoła. Instytucja gwarantuje ciągłą aktualność Chrystusa Oblubieńca w stosunku do Oblubienicy-Kościół. Kościół, choć jest powierzony męż-

³⁷ S. GREINER, *Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars...*, 292-295.

³⁸ *Die Kirche kann sich nur in ihrem Herrn verstehen. Es gibt kein Selbstverständnis der Kirche. Maria versteht sich im Kind. Paulus versteht sich „en Christo“.* Freilich, die Welt sucht heute ihr Selbstverständnis dadurch, daß sie sich selber ihren Sinn verleiht. Die Kirche wird das nie können. Sie wird sich ihren Sinn immer von ihrem Herrn schenken lassen und in demütiger Liebe im Jawort und im Dienst dieses Sinnes immer tiefer innewerden: *respexit humilitatem ancillae suae*. H.U. VON BALTHASAR, *Das Katholische an der Kirche. Eine Meditation*, red. Presseamt des Erzbistums, Köln 1972, 19.

³⁹ Już Ojcowie Kościoła (szczególnie Hipolit, Orygenes, Metody) zajmowali się zagadnieniem Kościoła jako Oblubienicy i instytucji. *Theodramatik*, II/2, 325; H. RAHNER, *Die Gottgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und Gläubigen*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 55(1935) 333-418.

czyznom, z natury ma cechy kobiece, które są trudniejsze do ujęcia niż jego instytucja. Mężczyźni z niego są powoływani i dla niego ustanawiani, aby w nim objąć różne funkcje i stanowiska, ucieleśniając w nim Chrystusa. To, co powinno być w Kościele *cielesne*, Chrystus ustanowił podczas swej historycznej działalności. Kazał czekać Maryi, gdyż jeszcze Jego godzina nie nadeszła (por. J 2, 2), a kiedy rodził się Kościół na krzyżu, to powierzył Ją opiece umiłowanego ucznia⁴⁰.

Balthasar charakteryzuje w pięciu punktach relację oblubieńczość-instytucja. Czyni to w takim zakresie, w jakim jest to konieczne dla wyrażenia teodramatycznej roli Kościoła. Zauważa, iż trzeba uniknąć rozpowszechnionej opinii, że Maryja, wydając na świat Syna, była związana przez to z Kościołem tylko cieleśnie. W Kościele pierwotnym mówiono o paraleli praobrazu Adama i Ewy jako oblubienica i oblubienicy⁴¹. Oblubienicza symbolika prarodzców pozostaje w ważnej relacji sakramentalno-instytucjonalnego Ciała Chrystusa (Kościoła) do Kościoła-Oblubienicy.

1. W refleksji nad Kościołem niedoceniana jest idea inkarnacyjna, choć już Augustyn zauważył, że człowieka mógł zbawić tylko człowiek⁴².
2. Drugi aspekt konkretyzuje pierwszy. Otóż rodzenie się Kościoła z Chrystusa wciąż trwa, czego dowodem jest jego instytucja.
3. W Kościele spotykają się obiektywna i subiektywna miłość i świętość, tzn. z jednej strony jest on dziełem Zbawiciela, a z drugiej jako niedoskonały, niedopełniony jest Kościołem grzeszników (*casta meretrix*). Dzięki Kościołowi w niebie (*Ecclesia mariana immaculata*), dokąd ludzkość pielgrzymuje (por. Hbr 12, 22) i dzięki urzędowi Piotra jest on obiektywnie święty, doskonały. Zadaniem obiektywnej świętości wynikającej z urzędu jest uświęcanie niedoskonałej jego części. Urząd Kościoła nie jest więc od tego, by wydawać poddanym polecenia, lecz sam uświęcając się, winien uświęcać innych⁴³.
4. W zbawieniu człowieka chodzi o uwolnienie od grzechu i obdarowanie wolnością. Duch Święty w Kościele jest duchem wolności i dziecięstwa Bożego, przez co kieruje wiernych ku wyrażeniu zgody na wzór Maryi. Powołanie do wolności płynie z krzyża i ku niemu prowadzi jako ku nowej służbie (por. Rz 6, 18), która obejmuje nie tylko instytucję Kościoła, ale i jego duchową, maryjną płaszczyznę. Wszyscy w nim bez wyjątku są wezwani do dźwigania krzyża, do zdobywania doskonałej świętości, która jest zarazem odzwierciedleniem Bożej miłości. Wewnętrznym

⁴⁰ *Theodramatik*, II/2, 324-326.

⁴¹ Por. M. KEHL, *Kirche als Institution*, Frankfurt am Main 1976, 239-311.

⁴² *Theodramatik*, II/2, 326.

⁴³ TAMŻE, II/2, 327-328; TENŻE, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 229; M. KEHL, *Kirche als Institution...*, 273-279.

dramatem Kościoła jest fakt, że nie Piotr, ale Maryja jest uosobieniem owej mądrości⁴⁴.

5. Na koniec Balthasar przygląda się rozwiniętemu przez Newmana⁴⁵ napięciu pomiędzy biskupim i prorockim urzędem w Kościele. W Kościele katolickim istnieje bowiem dualizm jego maryjno-subiektywnej i piotrowo-obiektywnej świętości, co rodzi jego wewnętrzne napięcie (dramatyzm) między strukturą instytucji oraz oblubieńczej duchowości, która jest zbawczym posłannictwem Kościoła i jego udziałem w strukturze Trójcy. Maryja jest tutaj pojmowana jako *Ecclesia Immaculata*, obdarzona tą funkcją przed powołaniem apostołów, na fundamencie których (Piotr) Kościół był założony. Potrójne zapewnienie Piotra o miłości do Chrystusa jest, zdaniem Balthasara, zapożyczeniem zaczerpniętym z maryjno-janowego profilu Kościoła, aby urząd trwał w miłości⁴⁶.

2.2. Zasady obecne w Kościele

Cechą charakterystyczną teologii Balthasara, a zwłaszcza ważnej dla niego eklezjologii, są tak zwane zasady, czyli, jak to mówi M. Kehl, *decydujące o kształcie Kościoła typy, owe tło życia chrześcijańskiego, należące do pierwotnej konstelacji chrystologicznej*⁴⁷. Balthasar nazywa je formami, naśladowaniem, imitacją (*Nachahmung*). Owe formy, czy typy reprezentują poszczególne ważniejsze osoby⁴⁸ z życia publicznego Jezusa, których styl życia i bycia wynikający z ich postawy, czy charakteru służby nieustannie jest obecny w Kościele jako pewien rys, aspekt, styl jego funkcjonowania. Podstawowe zasady Kościoła wyszczególnione przez Balthasara to: zasada Piotra – uosobienie urzędu, zasada Pawła – pierwowzór jedności urzędu i życia apostołskiego⁴⁹, zasada Jana – pierwowzór Kościoła jako miłości, a także zasada Jakuba – praobraz cierpliwego przepowiadania i pracowitości⁵⁰. Bardzo ważną zasadą jest zasada maryjna⁵¹, której więcej uwagi poświęca kolejny paragraf.

⁴⁴ Maria, nicht Petrus wird als Sitz der Weisheit angerufen. In dieser Verflechtung liegt die innere, konstitutive Dramatik der Kirche, sofern sie als Braut Christi mit dem ihr eingestifteten Amt betrachtet wird. *Theodramatik*, II/2, 329.

⁴⁵ J.H. NEWMAN, *Polemische Schriften*, Grünewald 1959, 255-292.

⁴⁶ *Theodramatik*, II/2, 329-330; L. BOUYER, *Die Kirche II. Theologie der Kirche*, Einsiedeln 1977, 358-359.

⁴⁷ Takie rozumienie eklezjologii, jak twierdzi M. Kehl, Balthasar także zawdzięcza spotkaniom z ojcem de Lubac. M. KEHL, *Hans Urs von Balthasar...*, 56-57.

⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR, *W pełni wiary...*, 300-303.

⁴⁹ TENZE, *Das Katholische an der Kirche...*, 8, 13-14.

⁵⁰ Zakres badań nie pozwala na obszerniejsze zobrazowanie Balthasarowych zasad tworzących Kościół. Poświęca on im wiele uwagi w opracowaniu: *Mysterium Christi...*, 166-178.

⁵¹ TENZE, *Das Ganze im Fragment...*, 95-97; TENZE: *Christen sind einfältig*, Einsiedeln 1983, 66.

2.2.1. Zasada maryjna

Jeden ze swoich artykułów Balthasar tytułuje „Zasada maryjna” (*Das marianische Prinzip*)⁵². Dokonuje w nim próby streszczenia swej całej mariologii. Ukazuje różne teologiczne inspiracje tej mariologii oraz inspiracje, jakimi ona ubogaca całą teologię, poczynawszy od antropologii, przez kreatologię, chrystologię, eklezjologię i wszystkie traktaty im pokrewne, a skończywszy na eschatologii. Całą więc teologię Balthasara można rozpatrywać w aspekcie zasady maryjnej⁵³.

Oczywiście istotna jest obecność maryjnej zasady w Kościele⁵⁴. Można zasadnie powiedzieć, że Kościół w sposób szczególny ukonkretnia się w Maryi jako swoim wzorze. W Niej jako czystej niewieście został doprowadzony do doskonałości, bowiem: *Pan nie chce widzieć swego Kościoła stojącego przed nim jako ta, która sprawiła zawód, lecz jako wspaniała, godna Go Oblubienica*⁵⁵.

Maryja jako zdrowe ziarno (*heile Kern*) Kościoła jest nieustannym prawzorem Oblubienicy Pana, jej archetypem, stylem życia w Kościele i ogarniającym wszystko jego kształtem⁵⁶.

Dalsze wyjaśnienie zasady maryjnej pozwoli dokonać jej zestawienia z innymi bardzo ważnymi dla jej kształtu zasadami, a mianowicie zasadą Piotrową i Janową⁵⁷.

2.2.2. Zasada maryjno-piotrowa

Pełnym uosobieniem Kościoła jako Oblubienicy i instytucji jest dla Balthasara zasada maryjno-piotrowa⁵⁸, stąd jej poświęca wiele uwagi. Maryja i Piotr odgrywają w Nowym Testamencie znaczącą rolę⁵⁹: Mary-

⁵² TENŻE, *Duch chrześcijański...*, 75-82.

⁵³ TENŻE, *W pełni wiary...*, 301-303.

⁵⁴ O tym, że zasada maryjna jest kluczowym zagadnieniem tzw. mariologii eklezjologicznej dowodzą liczne opracowania: B. LEAHY, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar*, Frankfurt-Berlin-Bern-Wien-New York-Paris 1996 (Doktorarbeit); M. HEMBROCK, *Die Ekklesiologie H.U. von Balthasar. Das marianische Prinzip in der Kirche*, Münster 1986 (Diplomarbeit); P. LECHLER, *Das marianische Prinzip bei H.U. von Balthasar*, Zulassungsarbeit Univ. Münster 1975. Zob. też: K. DELAHAYE, *Maria, Typus der Kirche*, „Wissenschaft und Weisheit” 12(1949) 79-89; A. MÜLLER, *Ein mariologisches Fundamentalprinzip?*, w: *Mysterium Salutis*, III/2, Einsiedeln 1969.

⁵⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi...*, 168.

⁵⁶ *Theodramatik*, II/2, 276-281.

⁵⁷ Por. W. LÖSER, *Die Exerzitien des Ignatius von Loyola*, „Communio” 18(1989) nr 4, 340-342.

⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Das Weizenkorn*, Einsiedeln-Trier 1989, 58.

⁵⁹ Por. H. LUX, *Die Symbolgestalten Maria, Petrus, Johannes*, in: *Die Ekklesiologie H.U. von Balthasar*, Wissenschaftliche Hausarbeit Univ. Bochum 1978.

ja, w której *fiat* zawiera się cały Stary Testament jako obietnica i jej spełnienie oraz Piotr-Skała, na której to skale Kościół został założony jako znak widzialny, którego moce piekielne nie przezwyciężą. Obie te osoby są istotnymi typami misji Kościoła. W jakiej mierze ich drogi są zbieżne, zależne od siebie, wpływające na siebie, potrzebujące jakiegoś pośrednictwa, aby jasno wyrażać jedność Kościoła?⁶⁰ Takie pytanie stawia sobie Balthasar dla możliwie pełnego naświetlenia roli Piotra i Maryi. Poszukując odpowiedzi, rozważa on najpierw temat Kościoła ucieleśnionego w Maryi, a następnie w Piotrze, by powiązania (syntezy) obu poszukiwać w Kościele ucieleśnionym w Janie.

2.2.2.1. Kościół ucieleśniony (nieinstytucjonalny) w Maryi

Zgoda, jaką Maryja wyraziła Bogu w wydarzeniu Zwiastowania, nie była, jak zauważa Balthasar, żadnym prywatnym aktem Jej pobożności, ale została wypowiedziana w imieniu ludzkości (*loco totius humani generis*)⁶¹. W *fiat* Maryi wypełniła się obietnica dana Abrahamowi dla całej ludzkości (por. Rdz 12, 3). Zarówno obietnicę, jak i zgodę trzeba odczytywać uniwersalnie. W tej zgodzie Maryja towarzyszyła cały czas Synowi⁶².

W Zwiastowaniu należy, zdaniem Balthasara, zwrócić uwagę na dwa wymiary: na absolutną suwerenność Boga realizującego obietnicę przymierza i na poszanowanie wolności stworzenia w jego relacjach z Bogiem. Doświadcza tego Maryja, której Bóg pozostawił całkowitą wolność podkreślaną m.in. w tym, że słowa anioła wyrażone są w czasie przyszłym: *Ty poczniesz Syna, któremu nadasz imię [...] i On będzie [...]* (Łk 31, 33). Maryja więc ciągle stała przed wyborem, a Jej *fiat* istotowo przynależało do owoców Bożego dzieła. To, że z jednej strony spełniała się Boża wola, a z drugiej – nie została ograniczona wola człowieka, było możliwe w Maryi dzięki Jej Niepokalanemu Poczęciu⁶³.

W *fiat* wypowiedzianym w imieniu innych wyraża się powszechność (katolickość) maryjnego przyzwolenia. Maryja była w nim wolna; sama też nie stawiała Jezusowi i Jego dziełu żadnych granic, czego nie można powiedzieć o Piotrze, który zapewniał Pana: *Nie przyjdzie to nigdy na ciebie* (Mt 16, 22)⁶⁴.

⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt*, red. von der Marianischen Priesterkongregation der Diözese Augsburg, b.r.w., 3.

⁶¹ TENŻE, *Duchowość Elżbiety z Dijon...*, 209-211.

⁶² TENŻE, *Maria und das Priesteramt...*, 5; M. SCHOCH, *Ökumenische Unterredung unter Brüdern*, w: *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, red. K. LEHMANN, W. KASPER, Communio, Köln 1989, 325-327.

⁶³ TENŻE, *Maria und das Priesteramt...*, 5-6; TENŻE, *W pełni wiary...*, 309-310.

⁶⁴ TENŻE, *Maria und das Priesteramt...*, 6; M. SCHOCH, *Ökumenische Unterredung unter Brüdern...*, 325-327.

Maryja nie stawiała Bogu warunków, co wynikało z dwóch faktów: 1. była Jego Matką i 2. Syn wychowywał Ją aż po krzyż, by była doskonałym Jego uczniem. To, co dotychczas w Maryi było katolickie, choć ukryte, musiało przejść próbę doświadczeń, aby pod krzyżem Matka Chrystusa stała się też Matką innych i by Jej dotychczasowa ukryta katolickość wyraźnie rozprzestrzeniła się na innych. *Jakże – pyta Hans Urs – Maryja mogłaby nie być Matką tych, za których umarł Jej Syn? Maryja nie mogłaby być Matką Jezusa, nie będąc także Matką Jego braci, nie będąc współ-początkiem (Mit-Ursprung) Kościoła, który wypłynął (ausgeflossen) z boku Ukrzyżowanego*⁶⁵.

Maryja pod krzyżem stała się Kościołem, ale też równocześnie współdziałała w dziele narodzin Kościoła, co było możliwe dzięki Jej przed-zbawieniu, w którym Matka Pana została zbawiona uprzednio dzięki łasce Krzyża, równocześnie współdziałając w zbawianiu. Na Golgocie stała się Matką Kościoła, jego Towarzyszką, prawzorem uwyrażniającym w sobie jego starotestamentowy początek i eschatologiczny cel⁶⁶. W Maryi dokonało się wcielenie Kościoła⁶⁷.

2.2.2.2. Instytucjonalny Kościół w Piotrze

Kościół, który powstał w zaciszu Nazaretu i nie był dotychczas znany apostołom, musiał w końcu przyjąć widzialną, publiczną postać. Chrystus, zdaniem Balthasara, nie założył Kościoła jako prywatnej instytucji dla wybranych osób, ale dla wielu, co musiało przyjąć odpowiednią postać. Instytucja Kościoła nie jest żadnym abstraktem, lecz realnym symbolem, który swą konkretność zyskuje w ludziach, a szczególnie w powołanych przez Chrystusa Dwunastu z Piotrem pośrodku jako Skałą, na której buduje się Kościół⁶⁸. Piotr bowiem jako pierwszy w wierze wyznał mesjańskość Jezusa Chrystusa⁶⁹. W tej ewangelicznej perykopie zanotowanej przez Mateusza, po wyznaniu Piotra jest mowa o cierpieniu i śmierci, w której Chrystus,

⁶⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt...*, 6-8; A. VON SPEYR, *Śłużebnica Pańska...*, 158-159.

⁶⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt...*, 9.

⁶⁷ TENŻE, *Maryjne znamię Kościoła*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. BEINERT, tł. M. Węclawski, Warszawa 1992, 351.

⁶⁸ Por. TENŻE, *Die Gegenwart des einen Jesus Christus in der Einheit der Kirche*, w: *In der Nachfolge Jesu Christi. Zum Besuch des Papstes*, red. K. LEHMANN, Freiburg-Basel-Wien 1980, 26-31; zob. też. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik, Bd. I: Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 290; TENŻE, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, tł. L. Balter, „Communio” 3(1989) 52-57. Obszernie na temat piotrowego znamienia Kościoła mówi: H. SCHÜTTE, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Paderborn 1986, 154-170.

⁶⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tł. W. Szymona, Poznań 1998, 64-66.

zdaniem Hansa Ursa, chciał wskazać na drogę, jaką wiara Piotra musi jeszcze przejść⁷⁰.

Wiara Piotra odgrywa więc znaczącą rolę, bo na niej, jak na skale, będzie zbudowany Dom Boży⁷¹. Ma ona swą z góry nadaną jakość, swą bezbłądność i niemożność zawodzenia w tym, co istotne (*Unfehlbarkeit Nichtversagen-Können im Wesentlichen*). Wskazuje na to umacnianie braci w wierze po tragedii Golgoty przez Piotra-Skałę (por. Łk 22, 32)⁷².

Piotr nie jest tak mocny w wierze jak Maryja; pragnie on ograniczyć suwerenność Chrystusa: *Panie [...] Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie* (Mt 16, 22). Do niego, podobnie jak do Maryi, Bóg odnosi się w czasie przyszłym: *Ty jesteś Szymon, ale ty będziesz zwał się Piotr; ty będziesz ludzi łowił* (Łk 5, 8-10). A więc Piotr stoi ciągle przed wyzwaniem. W analogiczny sposób objawiono mu inną prawdę o nim: *ty będziesz się mnie trzy razy zapierał* (por. Mt 26, 34). Bez tego upokorzenia grzechem, jak podkreśla Hans Urs, Piotr nie byłby w stanie bezinteresownie oddać się swej misji w Kościele⁷³. Był to jednak początek upokorzeń, jakie go spotykały aż po jego męczeńską śmierć. Największe upokorzenie spotkało go jednak, zdaniem Balthasara, kiedy trzy razy musiał wyznawać swą miłość wobec pytającego Pana: *czy kochasz mnie bardziej?* Owo *bardziej* było mu zadane ze względu na Kościół, do którego był posłany i od którego zarazem był zależny jako od świętego, kochającego i maryjnego⁷⁴.

2.2.2.3. Pośrednictwo zasady janowej

Dotychczasowe rozważania nie mogą prowadzić do wniosku, że równocześnie istnieją dwa Kościoły: jeden wewnętrzny, święty i niewidzialny oraz drugi – zewnętrzny, grzeszny i widzialny. Maryja i Piotr są realnymi

⁷⁰ TENŽE, *Maria und das Priesteramt...*, 11; TENŽE, *Maria – Urbild der Kirche*, „L'Osservatore Romano” (1984) nr 32-33, 9.

⁷¹ TENŽE, *Berufung*, Sonderdruck aus Heft 4, Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg, 3.

⁷² TENŽE, *Maria und das Priesteramt...*, 12-13; TENŽE, *Kirche als Heilswirklichkeit*, w: *Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht. Tragendes Fundament unaufgebautes Zeugnis*, red. W. SEIDER, Würzburg 1983, 136.

⁷³ Por. A. VON SPEYR, *Das Buch der Gehorsam*, Einsiedeln 1966, 61-64.

⁷⁴ *Die abschließende Demütigung ist die tiefste: daß er, um dem Erzherzten im Weiden seiner Herde nachfolgen zu können, auf die dreimalige Frage antworten soll: „Liebst du mich mehr als diese?”. Das mehr ist, angesichts der erfolgten Verleugnung, unerträglicher Stachel für die Person Simons; beantwortbar wird die Frage für ihn nur aus seiner Sendung, die ihn in die Kirche als Communio Sanctorum hinein enteignet und ihm die Möglichkeit gibt, aus dieser Gemeinschaft (der Liebesjünger steht neben ihm) mit Ja zu antworten. Als der Gesendete ist er angewiesen auf die heilige, die liebende, die marianische Kirche.* H.U. VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt...*, 12; por. TENŽE, *Das Ganze im Fragment...*, 139, 211.

symbolami jednego jedyne Kościoła⁷⁵. Choć Pismo Święte nie mówi wprost o ich wspólnym oddziaływaniu na siebie, to jednak jest ktoś powołany przez Chrystusa, który ich jednoczy – umiłowany uczeń Jan⁷⁶.

Zasada Jana jest zasadą miłości i dlatego jest prawie nieuchwytna, trudna do opisania. Jej dialektyka zawiera się pomiędzy grzeszną egzystencją (por. 1 J 1, 8-9), przebaczeniem grzechu (1, 9; 2, 12; 3, 5) i narodzeniem z Boga bezgrzeszności (3, 9)⁷⁷.

Obecność Maryi i umiowanego ucznia Jezusa, Jana, pod krzyżem, gdzie rodził się Kościół, miała istotne znaczenie. Nie było tam natomiast Piotra-Skały, na której Zbawiciel zbudował Kościół, co również, według Bazylejczyka, ma głęboką wymowę. Janowi Jezus dał Maryję za Matkę. Odtąd on, a w nim inni, mogli Ją, niepokalany Kościół – *Ecclesia Immaculata*, nazywać swą Matką. Za Efresem Balthasar przyjmuje, że *Jan widział w Maryi doskonały Początek swego Mistrza, zaś Maryja w nim konkretną osobę umiowaną przez Jej Syna*⁷⁸.

Warto tu zwrócić uwagę na poglądy von Speyr. Dostrzega ona, że Jezus nie pozostawił Matki pod krzyżem samej, gdyż podobnie jak od początku owoc Jej łona nie dojrzewał w samotności, tak i teraz dalej owoc Jej życia potrzebuje koniecznej do wzrostu wspólnoty, którą daje Maryi Jan, a w nim inni⁷⁹. Jan w tej sytuacji nie przestał być współtowarzyszem Piotra⁸⁰. On był z nim, Panem i innymi w czasie Ostatniej Wieczerzy, z Piotrem poszedł do grobu, gdzie jemu jako pierwszemu spośród apostołów ustąpił miejsca przy wejściu do niego. Jak dostrzega dalej Hans Urs, on w czasie połowy pierwszy rozpoznał Pana, co oznajmił nie komu innemu, lecz Piotrowi (por. J 21, 7), zaś swą Ewangelię zakończył opisem otrzymania władzy pasterskiej przez Piotra⁸¹. Jego, a także Piotra i Jakuba, Paweł nazywa filarami Kościoła. To właśnie Jan kończy ostatnią Księgę Pisma Świętego wizją spełnionej jedności obu części Kościoła: Niepoka-

⁷⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Unser Auftrag*, Einsiedeln 1984, 94, 104, 193 nn.

⁷⁶ TENŻE, *Maria und das Priesteramt...*, 14; TENŻE, *Maria – Urbild der Kirche...*, 9. Balthasar pisze: *Mit Maria aber gleichzeitig muß auch Johannes in der Kirche hervortreten, in einer seltsam verhüllte, verwehten Mitte zwischen Petrus, mit dem ihm Sendung und Apostolat, und Maria, mit der ihn Liebesauftrag unter dem Kreuz und die reine, in keiner Gestalt zu erschöpfende Liebe zum Herrn eint; er ist es, der, die eine Hand in der Petri, die andere Hand in der Marias, Maria sendungshaft mit Petrus verbindet.* TENŻE, *Schleifung der Bastionen...*, 28.

⁷⁷ TENŻE, *Mysterium Christi...*, 177.

⁷⁸ TENŻE, *Maryja na dziś*, tł. J. Waloszek, Wrocław 1989, 50.

⁷⁹ Von Speyr poddaje obszernej teologicznej analizie wspólnotę Jana i Maryi. Zob. A. VON SPEYR, *Shużebnica Pańska...*, 138-148.

⁸⁰ A. VON SPEYR, *Johannes. Geburt der Kirche*, Einsiedeln 1949, 485-511; H.U. VON BALTHASAR, *Maryja na dziś...*, 49-51.

⁸¹ A. VON SPEYR, *Johannes. Geburt der Kirche...*, 420-484.

lanej Oblubienicy Baranka i Świętego Miasta z dwunastoma kolumnami, na których wypisane są imiona apostołów. Tak śledząc bardzo wymowne biblijne księgi autorstwa Jana, Balthasar nazywa go teologiem Kościoła rozumianego jako maryjno-piotrowego⁸². Dla Adrienne Speyr pośrednicząca obecność Jana wobec Piotra gwarantowała, że Kościół hierarchiczny będzie dalej owocował, partycypując w płodności Matki Pana, która w nim nie będzie miała końca⁸³.

Skoro Jan bardziej miłował Jezusa, to dlaczego Jezus żądał miłości nie od niego, a od Piotra? Jan w swej Ewangelii miłości ukazuje siebie jako paradygmat czucia z piotrowym Kościołem (*ein Paradigma des Fühlens mit der petrinischen Kirche*), dlatego że był on zarówno z Piotrem, jak z Maryją. Pod krzyżem, w Kanie, był on świadkiem postawy Maryi, o której zaświadczał wobec Piotra. Jan więc jako pośrednik był zjednoczony tak z Maryją, jak z Piotrem. Nie tylko oni zatem są wyjątkowymi reprezentantami Kościoła, ale także Jan. Jego miejsce zajmują w Kościele święci, których zadanie nie leży wyłącznie po stronie instytucji Kościoła, ale którzy są łącznikiem pomiędzy piotrowym i maryjnym jego filarem⁸⁴. Balthasar nie chce powiedzieć, jakoby janowy Kościół miał być trzecim duchowym Kościołem, lecz on pod krzyżem reprezentował Piotra, a maryjny Kościół przybrał w nim powszechną formę⁸⁵. Balthasar pisze: *Jan, łącząc Maryję i Piotra, może usunąć się na dalszy plan (nie jest on w żadnym wypadku jakimś nadrzędnym centrum), wystarczy, że otrzymał od Pana obietnicę pozostania*⁸⁶.

2.3. Kościół maryjny a Kościół piotrowy

Kościół miał swój początek nie w fakcie powołania apostołów, lecz w Nazarecie, gdzie *tak* Syna wypowiedziane w stronę Ojca spotkało się z *tak* Matki wypowiedzianego w stronę Wcielenia. Jednocześnie ma swój prapoczątek na krzyżu, gdzie, jak ukazuje średniowieczny obraz, kobieca Ecclesia napelnia kielich wypływającą z boku Chrystusa krwią i wodą, by podać go męskim urzędnikom⁸⁷. Interpretując to średniowieczne przed-

⁸² H.U. VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt...*, 14.

⁸³ A. VON SPEYR, *Ślužebnica Pańska...*, 140-141.

⁸⁴ H.U. VON BALTHASAR, *W pełni wiary...*, 358; TENŽE, *Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche*, w: *Absolutheit des Christentums*, red. W. KASPER, Freiburg 1977, 131-156.

⁸⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1974, 184-187; H. SCHÜRMANN, *Jesus letzte Weisung*, w: *Sapienter Ordinare*, „Erfurter Theologische Studien” 24, Leipzig 1969, 120.

⁸⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Maryja na dziś...*, 51.

⁸⁷ TENŽE, *Chrześcijanin i lęk*, tł. A. i A. Klubowie, Kraków 1997, 89.

stawienie, Balthasar uważa, że Maryja ofiaruje Chrystusowi Kościół, a On Jej daje coś z jego urzędu, który nie z Niej, lecz od Niego pochodzi⁸⁸. Dla Hansa Ursa wypływa stąd wniosek, że od Maryi nie można przejąć urzędu w Kościele, Ona go bowiem nie posiada, natomiast Kościół urzędowy (męski) jest zależny od Kościoła kochającego (kobiecego)⁸⁹. Dzięki pierwiastkowi kobiecemu krystalizuje się w nim miłość do Trójjedynego Boga. Oblubieńczość staje się obiektywna w Kościele dzięki urzędowi, zaś urząd przyjmuje postać miłości⁹⁰.

Kościół jest żyjącym ciałem, a ciało ma swą strukturę, którą tutaj jest urząd. Trudno jednak strukturę żyjącego ciała nazwać po prostu instytucją. Kościół w swej prymalności (pierwszorzędności) nie jest socjologicznie pojmowaną organizacją, lecz żywym Ciałem Chrystusa, który w sobie zawiera urząd i wszystko, co do niego należy: sakramenty, przepowiadanie, prawo, dyscyplinę. Urząd Kościoła stoi w służbie jego charyzmatu, który budzi w nim życie, o czym wiele pisze św. Paweł w swoich listach⁹¹.

Piotr i Maryja w Kościele nie są identyczni. Piotr, zanim objął urząd, musiał trwać w pokorze wobec Pana (zdrada, potrójne wyznanie miłości), a później on i jego następcy winni być posłuszni maryjnemu Kościołowi, w którym działa duch jego świętości i charyzmy. Wymowna dla Balthasara w tym względzie jest obecność umiłowanego ucznia Pana przy Piotrze (por. J 21, 20-23), gdy ten oficjalnie otrzymuje władzę w Kościele, który powinien kierować się miłością⁹².

Balthasar uważa, że próbując zdefiniować istotę Kościoła pojmowanego jako współ-bycie urzędu i Oblubienicy, nie można zapomnieć o tym, że Jezus Chrystus jest jego Panem, Maryja jego służebnicą, a Piotr jako sługa

⁸⁸ TENZE, *Maria und das Priesteramt...*, 15; H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, Bd. I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, VIII-IX.

⁸⁹ *Die Amtskirche (Petrus, die Apostel) muß sich in der Liebeskirche (Maria, Johannes) aufheben. Christus erwartet und verlangt vom Amt den Überstieg in die Liebe.* M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis...*, 272. Na temat Kościoła maryjnego i Kościoła piotrowego pisze: K. GRZYWOCZ, *Urzeczywistnianie świętości w Kościele...*, rozdz. I, par. 1.1.2.

⁹⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt...*, 16; TENZE, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1993, 93.

⁹¹ *Die Kirche ist ein lebendiger Leib, und ein Leib hat eine Struktur. Die Struktur der Kirche aber ist wesentlich das Amt in seiner Funktion für den Organismus. Es ist vollkommen abwegig, die Struktur eines lebendigen Körpers mit der Bezeichnung Institution abzuwerten. [...] Das Amt steht im Dienst der Charismatik: es ist dazu da, das persönliche und soziale christliche Leben zu wecken, zu fördern, es auch um des Wachstums willen zu beschneiden.* TENZE, *Das Katholische an der Kirche...*, 14-15; M. SCHOCH, *Ökumenische Unterredung unter Brüdern...*, 325-327.

⁹² H.U. VON BALTHASAR, *Das Katholische an der Kirche...*, 17; por. A. VON SPEYR, *Der Mensch vor Gott*, Einsiedeln 1966, 67-71.

wszystkich dzierży urząd. Jezus Chrystus decyduje o jedności Kościoła, w którym muszą mieć udział i Maryja, i Piotr, jako koekstensywne jego elementy, o czym, zdaniem Hansa Ursa, zapomniał *Vaticanum I* i *Vaticanum II* w swojej eklezjologii, budując ją na Mt 16, 18 podkreślającej piotrowy wkład w dzieło powstania Kościoła, natomiast Maryja jest tylko jego szczególnym członkiem z racji bycia Matką jego Pana⁹³. Tymczasem maryjność jest wewnętrzną formą bycia Kościołem (*innerlich dargebotenen bestimmenden Form alles Seins und Glaubens innerhalb der Catholica*). Balthasar dostrzega tu trudność, przed którą stanęły też ostatnie Sobory, a mianowicie, jak maryjność, nie będąc urzędem Kościoła, współtworzy go? Można zasadnie powiedzieć, że Piotr tkwi jako członek w Kościele Maryi, a zaś Maryja potrzebuje jego urzędu⁹⁴.

3. Perychoreza tajemnicy Maryi i Kościoła

Szczególnym powołaniem Maryi pośród rodzaju ludzkiego jest Jej kobiece, oblubieńcze bycie wobec Oblubieńca. Z faktu, że kobieta jest odpowiedzią (*Ant-wort*) wynika jej dualność: odbicie (*Ant-litz*) mężczyzny i pryncypium rodzaju ludzkiego przez jego rodzenie. Po upadku człowieka dzielącym Boga od stworzenia w pełni czasów stanął Syn Boży z orędem zbawienia. Uczynił to dzięki kobiecemu poczęciu. Chrystus w swoim człowieczeństwie był mężczyzną. Naprzeciw niego znajduje się jako odbicie (*Ant-litz*) nie tylko całe stworzone człowieczeństwo lub kolektywna kobiecość Kościoła, lecz pojedyncza Kobieta reprezentująca innych. Jest Ona Matką Wcielonego przez swe Niepokalane Poczęcie (por. Ef 5, 27). Jako doskonała, uniwersalna i katolicka w swej wierze staje się naczyniem Kościoła pochodzącego z Krzyża i Wieczernika. Duch Święty wlewa w to naczynie substancję Syna Bożego. Dzieło Boga urzeczywistnia się przez Kobiętę. Zbawienie i jego owoce, wcześniej dane Maryi, płyną z Krzyża, aby Ona miała istotny udział w budowaniu Kościoła. Przez Ducha Świętego

⁹³ Powołując się na LG 25 zagadnienie to omawia obszernie Balthasar w *Der antirömische Affekt...*, 171.

⁹⁴ TAMZE, 171-176. Balthasar pisze: *Maria steht näher bei Christus als Petrus und als die übrigen Apostel: wo Petrus das Amt Kirche verkörpert, verkörpert Maria das Ganze Kirche; wo Petrus verwaltet, ist Maria die Jasagende, die vom Bräutigam selber verwaltet und genommen wird; wo Petrus Gehorsam fordern muß, ist Maria jenes jungfräulich-hochzeitliche Gefäß allen Gehorsam, aus dem nicht nur Christen Gehorsam, sondern auch Petri Forderung fließt. Der Gegensatz zwischen Petrus und seiner Herde, zwischen Hierarchie und Laienvolk ist in Maria überholt in eine tiefere, beide gemeinsam begründende Wirklichkeit: die Wirklichkeit Kirche-Braut. TENZE, Schleifung der Bastionen...*, 27-28.

poczęta, poczynająca w Nim przez wiarę Syna Bożego, otrzymuje Go też wraz z uczniami w Wieczerniku, choć już wcześniej w sobie nosiła Ciało Chrystusa. Kto rozstrzygnie, czy Maryja pod krzyżem jest pojedynczą Kobietą, czy Matką wszystkich, czy też widzialnym Kościołem? Była już mowa o tym, że Maryja włącza się w dzieło Syna w Kościele, będąc jego realnym i rzeczywistym obrazem. Jej zgoda nie wynikała tylko z Niej, ale była darem Ducha Świętego⁹⁵.

Balthasar dostrzega tu krąg wzajemnych zależności, priorytetów, w którym ważne jest, że wyrażona zgoda Niepokalanej jest wysłużoną na krzyżu łaską. Równie ważne jest stwierdzenie, że Maryja ma w niej udział. Ona jest osobowym centrum Kościoła. Istota Jej posłania wyraża się w osobowym oddaniu się Synowi. Patrzenie na Maryję jako także na członka Kościoła nie może Jej w żaden sposób zrównać z pozostałymi członkami. Nie wolno także zredukować Jej kobiecej dualności (Matka Mesjasza i Jego Oblubienicą)⁹⁶.

Powiązania tajemnicy Maryi i Kościoła Balthasar nazywa współprzenikaniem – perychorezą: *Zrozumiała stała się zasada, którą sformułował w swej nauce Scheeben, że tajemnica Maryi i tajemnica Kościoła przenikają się i rozjaśniają wzajemnie w perychorezie (gr. perichoresis – przenikanie), tak że trzeba się odnieść do jednej i do drugiej, aby je właściwie przedstawić i usytuować*⁹⁷.

Perychorezą tajemnicy Maryi i Kościoła można by nazwać całą Balthasarową tzw. mariologię eklezjalną (lub eklezjologię mariologiczną). Ów metodologiczny zabieg jest już od samego początku niniejszego artykułu czyniony, zaś kolejny paragraf będzie próbą innego ujęcia owej wspólnoty Maryi i Kościoła.

3.1. Triada: Synagoga-Maryja-Kościół

Dostrzeżona przez Balthasara triada Synagoga-Maryja-Kościół ma dla niego różne znaczenia. Wyraża przede wszystkim ciąg wydarzania się zbawienia od Starego po Nowy Testament. W Maryjnej zgodzie jako prapoczątku Kościoła dostrzega on godny Boga współ-dialog, który sta-

⁹⁵ *Theodramatik*, II/2, 322.

⁹⁶ *Nochmals ist an die Geschichtlichkeit der Dyas Frau zu erinnern: nicht sofern Maria Mutter des Messias ist, ist sie schon Braut Christi, die als sein Leib auch seine von ihm befruchtete Gattin ist. Die Diastase muß erhalten bleiben, auch wenn man vom höchsten Blickpunkt her – dem Ratschluß des Vaters – alles, auch die erst auf Christus hin wandernde Civitas Dei in ihm ihre letzte Begründung finden läßt.* TAMZE, II/2, 324.

⁹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Maryjne znanie Kościoła...*, 352; J.M. SCHEEBEN, *Katholische Dogmatik* V, Freiburg 1954, nr 1819.

nowi kontynuację tego, co było ongiś w synagodze⁹⁸. Ciekawe jest, że Maryja jest obecna pomiędzy obu przymierzami (także w nich), jako ich konkretyzacja i personifikacja oraz jako totalne rozpoczęcie w Niej *novum* Kościoła w stosunku do Synagogi⁹⁹.

Kobieta rozumiana jako Synagoga-Maryja-Kościół jednoczy w sobie to, co umożliwia stawanie się Bożego Słowa w świecie (*Welt-Werden des Gotteswortes*) dzięki naturalno-nadnaturalnej płodności. Jako taka jest aktywną mocą poczęcia tego, co daje niebo¹⁰⁰.

Inny wydzźwięk owej triady odsłania się przy odwróceniu jej znaczenia: by poznać wzajemne powiązania między poszczególnymi członami, trzeba pytać także o różnice między nimi. Jedną z nich jest to, że Kościół w swym prapoczątku (w Maryi) jest dziewiczy, gdy tymczasem Synagoga była karcona przez Boga jako cudzołożnica¹⁰¹.

Zupełnie inny wymiar nadaje tej triadzie kolejne spostrzeżenie Bazylejczyka, a mianowicie, że jest ona obrazem właściwej ponadseksualnej, głęboko pojmowanej relacji między mężczyzną i kobietą, która w Maryi jako Matce i Oblubienicy oraz w Jezusie jako Jej Synu i Oblubieńcu zyskała właściwe oblicze, a także dzięki Jej dziewictwu, niepokalaności i płodności osiągnęła pełniejsze znaczenie¹⁰².

Na koniec należy stwierdzić, że bezpośrednio Balthasar mało zajmuje się triadą: Synagoga-Maryja-Kościół, która pośrednio kształtuje całą historiozbawczą strukturę jego mariologii.

3.2. Maryja-Kościół

Strukturalność, instytucjonalność Kościoła – zdaniem Balthasara – są tylko sposobem wyrażenia chrystologiczno-ekleziologicznej łaski w nim obecnej, a także jego osobowej struktury. W nim bowiem dochodzi do spotkania tak osobowego Boga, jak i osoby człowieka. Bardzo trudno oddać takie spotkanie słowami; zawsze będzie to jedynie aspektowy obraz tej rzeczywistości. Kościołowi urzędowo-hierarchicznemu grozi zagubienie własnej istoty, jeśli zapomni o wymiarze oblubieńczym. Jako instytucja i jako pośredniczona w nim łaska Kościół musi dotrzeć do tego, kim był

⁹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Im Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln 1971, 49; TENŽE, *Chrześcijanin i lek...*, 89.

⁹⁹ *Kirche [...] ist gewiß Volk Gottes und als solches weitgehend offenbar, aber darin unterscheidet sie sich nicht von der Synagoge. Der Unterschied beginnt bei Maria, in der das Wort Fleisch wird.* H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi...*, 7.

¹⁰⁰ TENŽE, *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980, 70-71.

¹⁰¹ *die Kirche von ihrem ersten Ursprung her jungfräulich ist etwa im Unterschied zur Synagoge, die von Gott so oft als eine Ehebrecherin getadelt wird.* TENŽE, *Mysterium Christi...*, 212.

¹⁰² Por. TENŽE, *Maria und das Priesteramt...*, 9.

(i jest) w zamyśle Boga, a mianowicie: ludzką oblubienicą Syna (*dem Sohne bräutliche zugestaltete, Kirche gewordene Menschheit*)¹⁰³.

Tą Oblubienicą w istocie jest Kobieta, która dzięki przyjęciu Słowa, ale też dzięki swej płodności nosi i rodzi Owoc, dając w tym odpowiedź Mężczyźnie. Analogiczny dla Bazylejczyka proces dokonuje się w Kościele, gdzie urząd i sakramenty (męska gałąź Kościoła) są nośnikami Słowa, natomiast oblubienica winna swą kobiecością w tym dopomóc. Nie wolno też tu pominąć istotnego działania łaski, która umożliwia poczęcie Słowa, aby ono znalazło żyzną glebę przynoszącą owoce (por. Mt, 13, 8-9). Balthasar przy okazji zwraca uwagę na złą interpretację Ef 5, 27, jakoby hierarchia Kościoła miała znamiona męskie, a świeccy żeńskie, z czego wynika, że kler miałby wobec świeckich uprzywilejowane miejsce, tymczasem z kobiecością nie wiąże się podział na hierarchię i świeckich w Kościele, lecz aktywność w noszeniu, rodzeniu i wychowywaniu Słowa¹⁰⁴.

Subiektywność (podmiotowość) Kościoła, którą Balthasar cały czas próbuje wyrazić, dotyczy także wiary, jako sfery mediacyjnej w Kościele między nim a Bogiem. Jest to wiara Piotra, ale także wiara Maryi, która jest łonem instytucjonalności Kościoła, dając mu ostoję bezpieczeństwa oraz wskazując na jego źródło i cel¹⁰⁵.

Tłumaczy to Balthasarowi, dlaczego Ojcowie Kościoła nazywali sakramentalną posługę Kościoła *rodzącym łonem matki*. Metody mówił: *Kościół w bólach rodzi duchowe dzieci; stąd jest on matką. Jak bowiem kobieta poczyrna jeszcze nieukształtowaną postać nowego człowieka, aby porodzić doskonałego człowieka, tak można powiedzieć, że Kościół poczyrna w mocy Bożej, by porodzić nowych członków i wychowuje ich do szczęśliwej wieczności*¹⁰⁶. Powyższa analogia, zdaniem Balthasara, jest próbą przezwyciężenia dwutorowości Kościoła: piotrowego urzędu i maryjnej oblubieńczości, prowadząc aż po ich identyczność. W niej obiektywna świętość instytucji Kościoła staje się subiektywno-osobową świętością tworzącej ją wiary, nadziei i miłości. Tak pojmowany Kościół jest w pełni Oblubienicą, która jest gotowa udzielić Oblubieńcowi godnej oczekiwanej przez Niego odpowiedzi w dwóch wymiarach: jako stworzenie, które jest miłością wierzącą, a nie miłością, która już widzi i posiada, i jako Oblubienica, która jest ikoną miłującej wiary i nadziei mającej swe źródło w słowach z krzyża¹⁰⁷.

¹⁰³ TENŻE, *Wer ist die Kirche? Vier Skizzen*, Freiburg-Basel-Wien 1965, 23.

¹⁰⁴ TAMŻE, 24; TENŻE, *Maryjne znamię Kościoła...*, 343.

¹⁰⁵ TENŻE, *Wer ist die Kirche?...*, 24-25.

¹⁰⁶ METODY, *Uczta* 8, 6-8, cytata za: H.U. VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche?...*, 25.

¹⁰⁷ *Hier wird die Gegenstellung von bezweckendem Amt und bezwecktem Empfang überwunden in eine höhere Identität, indem der Schoß der Kirche urbildlich am Einzelnen das leistet, was der Einzelne durch Gleichgestaltung an diesem Schoß selber*

Balthasar, próbując oddać relację Maryi do Kościoła i *vice versa*, zauważa, że jego obiektywność znajduje swe dopełnienie (lono) w subiektywności Maryi. W Piotrze spotyka się element obiektywny (urząd Kościoła) z subiektywnym (jego grzeszność). Drugi nie może być źródłem wzrostu pierwszego. Wzrost płynie z obecności w Kościele Jezusa Chrystusa. Jedność nie leży w Kościele, który z natury nie może być jednością, ale w Panu jako Głowie i Oblubieńcu Kościoła¹⁰⁸.

Kościół jednak musi sam w sobie tę jedność (identyczność) odnaleźć, gdyż chce jej Pan, aby był dla Niego godną siebie niepodzielną Oblubienicą. Tutaj zaczyna spełniać swe zadania zasada maryjna. Maryja bowiem w sobie doświadczała męskiej subiektywności Jezusa Chrystusa. Stąd Maryja jest osobowym centrum i najdoskonalszym urzeczywistnieniem idei Kościoła. Jej kochająca i pełna nadziei wiara jest kobieco otwarta na Boskiego Oblubieńca, który jako Mężczyzna daje podstawę istnienia urzędowi i sakramentom Kościoła. Maryja tego nie czyni, ale daje godną odpowiedź, jakiej Bóg od Niej oczekuje¹⁰⁹.

Relację Maryja-Kościół rozjaśnia też, zdaniem Balthasara, refleksja nad Kościołem jako matką. Kościół, co już nieraz podkreślano, ma dwie sfery: męską, utożsamianą z urzędem, i kobiecą porównywaną do serca. Ta druga, zdaniem Balthasara, jest trudna do uchwycenia, niemniej ma wielkie znaczenie do tego stopnia, że Kościół niemal od początku jest określany jako matka¹¹⁰. Balthasar analizuje różnych teologów, którzy Kościół nazywali matką, dochodząc do przekonania, że źródła tego tytułu wskazują na Maryję¹¹¹.

Po refleksji nad triadą: Synagoga-Maryja-Kościół i zwrotnej relacji Maryja-Kościół warto jeszcze zapytać o Maryję jako wyprzedzający wzór.

zu leisten haben wird – was nun freilich wieder voraussetzt, daß die prototypische Kirche um die sakramentale Funktion verwalten zu können, selber nicht nur die objektive Heiligkeit der Strukturen; sondern bereits die subjektiv-personale Heiligkeit des geleisteten Glaubens, Liebens und Hoffens besitzt. Darin ist sie bereits im Vollsinn Braut, die dem Bräutigam und seinem Kreuzeswort (1 Kor 1, 18) die von ihr erwartete geschöpflich-bräutliche Antwort erteilen kann: geschöpflich, weil es glaubende und hoffende, nicht aber schauende und besitzende Liebe ist, bräutlich, weil dieses liebende Glauben und Hoffen aus dem Kreuzeswort Christi übernatürlich gebildet ist. H.U. VON BALTHASAR, Wer ist die Kirche?..., 25.

¹⁰⁸ TAMŻE, 26; TENŻE, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 146.

¹⁰⁹ TENŻE, *Wer ist die Kirche?...*, 26.

¹¹⁰ TENŻE, *Der antirömische Affekt...*, 153-155; TENŻE, *Katholisch*, Einsiedeln 1975, 63-64; H. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen...*, 333-418.

¹¹¹ Balthasar dostrzeża, że w historii Kościoła wytworzyła się cała teologia tytułu *Matka Kościół*. H.U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt...*, 156-163.

Pozycje polecane przez Balthasara: M.J. SCHEEBEN, *Dogmatik III*, nr 274-282; M.H. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1950; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, Würzburg 1950; H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Maria und die Kirche...*;

3.3. Maryja jako wyprzedzający wzór dla Kościoła

Maryja, jak dostrzega Balthasar, w wieloraki sposób poprzedza Kościół będąc dla niego wzorem. Bazylejczyk ma tu na myśli przede wszystkim Jej ontyczne bycie (*Dasein*) i postawę wyrażającą się w wierze. Tę wyprzedzającą wzorczość Maryi w stosunku do Kościoła określa jako *prius* (*pierwszeństwo*)¹¹².

Życie Maryi wiąże od Zwiastowania po Golgotę kładzie właściwie podstawy dla Kościoła rodzącego się w wydarzeniu Krzyża, Zmartwychwstania i Pięćdziesiątnicy. I nie tylko w wymiarze następowania po sobie wydarzeń, ale i w wymiarze coraz głębszego przeżywania w duchu, Maryja jest doskonałym pra-wzorem tego, co Kościół będzie przeżywał, doskonałością, której Kościół do końca czasów nie jest w stanie dorównać¹¹³.

W ciągle nowy sposób Balthasar wskazuje na relację, jaka zachodzi pomiędzy osłonięciem Maryi przez Ducha Świętego w momencie poczęcia i paralelnym Jego zstępowaniem na wspólnotę Wieczernika (gdzie modli się Maryja), przez co podkreśla jedyne w swym rodzaju ogniwo łączące wcielenie Słowa z narodzeniem Kościoła¹¹⁴.

Maryja łączy oba te momenty. Czyni to, wskazując na zrodzenie z Ducha Świętego. Pięćdziesiątnica została w Jerozolimie poprzedzona poprzez Krzyż i moment Zwiastowania w Nazarecie. Zaletą tej paraleli jest, że doświadczenie wiary Maryi (po Krzyż i Zmartwychwstanie, które przemieniło ciemną noc Jej wiary w jasną pewność) w historii Kościoła było nieustannie medytowane. Jej heroiczne kroczenie w wierze, także na czele apostołskiego świadectwa Kościoła, rozpoczęło się z posłaniem apostołów na cały świat w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy oni i ich następcy wzięli coś z maryjnego świadectwa wiary i stąd mieli poniekąd udział w wierze

A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und Kirche*, Freiburg 1951, 10-11; Y. CONGAR, *Mutter Kirche*, w: *Kirche Heute*, Frankfurt 1969, 30-37; G. SCHÜCKLER, *Maria im Geheimnis der Kirche. Zur Mariologie der Kirchenväter*, Köln 1955; H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Höhenliedkommentaren des Mittelalters*, Aschendorf 1958, 99; L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, (Erfurter theologische Studien 5), Leipzig 1959, 83; L. BOUYER, *Le Trône de la Sagesse*, Paris 1957; G. PHILIPS, *Marie et l'Eglise*, w: *Maria*, red. H. DU MANOIR, vol. VII, Paris 1964, 375.

¹¹² H.U. VON BALTHASAR, *Maryjne znamię Kościoła...*, 350.

¹¹³ TENZE, *Maria, Gottes Ja zum Menschen...*, 136.

¹¹⁴ TENZE, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, R. GRABER, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tł. J. Adamska, W. Łaszewski, Warszawa 1991, 31-56, 43; por. JAN PAWEŁ II, *Matko Słowa wcielonego, w Two ręce składamy posoborowy Katechizm*, „L'Osservatore Romano” 14(1993) nr 2, 11.

Maryi¹¹⁵. Wszystkie pokolenia będą błogosławić Jej wiarę i w Niej szukać siły dla własnej wiary. Wiara Maryi wszczepiona w apostołskie świadectwo Kościoła będzie nieustannie obecna w wierze pielgrzymującego Ludu Bożego, w wierze osób i wspólnot Kościoła¹¹⁶.

Jeśli Maryja może w sakramentach rodzić do nowego, Bożego życia, gdyż posiada macierzyństwo dzięki Duchowi Świętemu, to jest Ona w tym nie tylko prawzorem i typem Kościoła. Moc i nieprzemijalność swego macierzyństwa urzeczywistnia osobiście przez zrodzenie i wychowanie synów i córek Matki Kościoła. Jej całkiem osobista relacja do Syna przedłuża się teraz w maczynej relacji do każdego chrześcijanina. Relacja ta jest niepo-
wtarzalna i dwuaspektowa: Matka – Dziecko, Dziecko – Matka¹¹⁷.

Maryja dzięki macierzyństwu, wyprzedzając Kościół, staje się, zdaniem Balthasara, dla niego wzorem¹¹⁸. Jako taka nazwana zostaje także jego Matką¹¹⁹. Z tego można wnioskować, że Maryja całe doświadczenie życiowe z Synem, całe dziedzictwo wiary Kościoła współprzekazała: nie tylko to, co w Ewangelii Dzieciństwa jest opisane, lecz to, co w związku ze zbawczym dziełem Jezusa przeżyła¹²⁰.

Maryja zachowując wszystko w swoim sercu, pozwoliła temu dojrzewać, przekazując Kościołowi pradoświadczenie chrześcijańskie i mądrość¹²¹.

4. Maryja jako osobowe centrum Kościoła

W tym punkcie mariologia eklezjalna Ursa Von Balthasara dochodzi do zenitu, tzn. Kościół zyskuje w Maryi swe osobowe i podmiotowe skonkretyzowanie¹²².

¹¹⁵ Por. T. SIUDY, *Maryja wzorem pielgrzymującego Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 80(1988) nr 3, 409; R.E. ROGOWSKI, *I poszła z pośpiechem w góry*, Opole 1991, 123.

¹¹⁶ RM 36; JAN PAWEŁ II, *Przez Maryję do Jezusa*, „L'Osservatore Romano” 14(1993) nr 2, 34.

¹¹⁷ RM 44; JAN PAWEŁ II, *Kościół dziękuje Bogu za dar Katechizmu*, „L'Osservatore Romano” 14(1993) nr 2, 10.

¹¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Maria, Gottes Ja zum Menschen. Kommentar*, w: JOHANNES PAUL II, *Enzyklika Mutter des Erlösers*, Herder Freiburg-Basel-Wien 1987, 138-139.

¹¹⁹ RM 47; L. VISCHER, *Maria – Typus der Kirche und der Menschheit*, w: TENŽE, *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt 1972, 122.

¹²⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Maria, Gottes Ja zum Menschen...*, 137-138; JAN PAWEŁ II, *Obecność Maryi w powszechnej misji Kościoła*, „L'Osservatore Romano” 9(1988) nr 6, 29.

¹²¹ H.U. VON BALTHASAR, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln 1977, 40-42.

¹²² J. RATZINGER, *Ein Mann der Kirche in der Welt*, w: *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk...*, 352.

4.1. Maryja jako osobowa konkretyzacja Kościoła

W teodramacie Balthasara wielką rolę odgrywa Kościół, który naświeśla misterium Chrystusa i Maryi oraz rozjaśnia też własną do nich relację. Eklezjologia, chrystologia i mariologia są ze sobą istotowo powiązane.

Człowiek nie jest sobie Bogiem, ale w taki sposób został stworzony na obraz Boga, że z jednej strony identyfikuje się z naturą, choć ją duchem przerasta, a z drugiej, ma istotowe odniesienie do drugiego człowieka, bo Bóg stworzył go jako mężczyznę i kobietę. Oboje pochodzą od Boga, choć kobieta przez mężczyznę. Taki właśnie człowiek stoi wobec Boga nieskończonego. Został stworzony na obraz Trójcy Świętej pod względem relacyjności. Wzajemne relacje między mężczyzną i kobietą zyskują nowy sens: są obrazem relacji w Bogu oraz uczestnictwem w nich. Dla świata Jezus jest ikoną Trójcy, dla Boga zaś ikoną stworzenia (świata i człowieka)¹²³. Chrystus, wcielając się, potrzebował specyficznej relacji do kobiety, potrzebował Tej, którą nazwano pomocnicą, Oblubienicą, chwałą mężczyzny, ciałem z jego ciała, krwią z jego krwi¹²⁴. Dla swego dzieła potrzebował on pomocnicy – Maryi.

W teodramacie Ursa von Balthasara dostrzec trzeba wspaniałomyślność i wolność, jaką w Maryi Bóg daje całemu stworzeniu. Wolne stworzenie, odpowiadając na te dary Boże, przyjmuje konkretną postać Synagogi, królestwa Bożego, pomocnicy.

Uwzględniając tak szerokie patrzanie, Balthasar wyszczególnia rodzaje osobowości w Kościele¹²⁵:

1. Osobowość Chrystusa jako Głowy Kościoła. Nie jest złe w rozumieniu Balthasara, choć nazbyt jednostronne nazywanie i Chrystusa, i Kościoła osobą, prowadzi to nieraz do ich utożsamiania, jak to uczynił, zdaniem Bazylejczyka, Augustyn, który nawiązując do Ef 5, 28 ekstremalnie podkreślał identyczność Chrystusa i Kościoła¹²⁶. Inne niebezpieczeństwo w tym typie osobowości prowadzi, zdaniem Balthasara, do ukazania Kościoła jako hipostazy Chrystusa¹²⁷.
2. Osobowość kobiety¹²⁸. Kościołowi z natury przypisuje się cechy kobiece, co implikuje określoną jego relację do Chrystusa. Już Klemens

¹²³ *Der Mensch Jesus wird für die Welt Ikone der Trinität: er stellt in sich durch den Geist den Vater dar; für Gott aber ist er Ikone der Welt: aller Geistsubjekte in der Menschennatur aufgrund der realen Substitution, die er für sie leistet. Theodramatik, II/2, 311-313.*

¹²⁴ TAMŻE, 313.

¹²⁵ Por. Y. CONGAR, *La persone „Eglise”*, „Revue Thomiste” (1971), 613-640; J.G. PAGE, *Qui est l'Eglise?*, Montréal 1977, 123.

¹²⁶ *Theodramatik, II/2, 315; AUGUSTYN, Ps 26, 2, PL 36,200; AUGUSTYN, J 21, 8, PL 35,1586.*

¹²⁷ *Theodramatik, II/2, 316; H. MÜHLEN, Una Mystica Persona...*, 174-178.

¹²⁸ J. BOUMER, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung*, „Wissenschaft und Weisheit” 9(1942) 13-22.

w drugim swym Liście nazywa Kościół kobietą¹²⁹. Balthasar zwraca uwagę na fakt, że to nie kobieta, lecz Duch Święty jest budowniczym Kościoła; to On nadał Kościołowi pneumatyczną osobowość, w której kobieca *mieści się*¹³⁰.

3. Osobowość Maryi. Trzecia osobowość Kościoła została usytuowana pomiędzy chrystotypicznym i pneumatycznym jego wymiarem. Nadaje mu typowe kobiece cechy (oblubienica, towarzyszą Chrystusa)¹³¹. Ten typ osobowości Kościoła odpowiada Maryi, która jako szczególny jego członek (*hervorragendes Glied*) wyraża jego tajemnicę.

Ostatnia osobowość, którą można nazwać maryjną, jest najpełniejsza, bo wyraża dwie poprzednie, a poza tym najpełniej oddaje prawdę o Kościele. Jej zostaną poświęcone kolejne badania.

4.2. Kto jest Kościołem?

W teologii podejmuje się próby dostrzeżenia podmiotowości Kościoła¹³². W eklezjologii Balthasara odgrywa ona szczególną rolę dzięki osobie Maryi, co nieustannie w tej części artykułu na różne sposoby próbuje się ukazać.

Jeden z ważnych passusów swej eklezjologii Balthasar tytułuje: „Wer ist die Kirche?” (Kto jest Kościołem?)¹³³. Pierwsze zaś zdanie tego fragmentu brzmi: *W podmiotowym ujęciu Kościół jest kimś (jemand), a ten ktoś jest osobą posiadającą duchowe centrum świadomości (geistiges Bewußtseinszentrum), pełniącą wolne i rozsądne czyny*¹³⁴. Balthasar dostrzega, że w mowie potocznej przypisuje się Kościołowi podmiotowość, twierdząc, że on modli się, cierpi itd. Wyraża to tzw. kolektywną podmiotowość Kościoła. Balthasar pyta dalej, co właściwie znaczy osobowość Kościoła. W swoją refleksję włącza myśl o Maryi. Na ile Ona wyraża podmiotowość Kościoła? Oczywiście tematu: „Kto jest Kościołem?” nie można

¹²⁹ KLEMENS, 2 List 2, 1; 14, 2-5, BKV (1918) 295, 302 nn.

¹³⁰ *Theodramatik*, II/2, 317.

¹³¹ TAMŻE, 317-322.

¹³² Na temat osobowego wymiaru Kościoła mówią: Cz. S. BARTNIK, *Osobowy byt Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. SZLAGA, Lublin 1984, 167-171; W BREUNING, *Wie definiert sich Kirche heute?*, w: *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeption*, red. J. VON SCHREINER, Freiburg-Basel-Wien, 1987, 22-25; S. WIEDENHOFER, *Die Kirche als Subjekt oder Person*, w: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Bd. II, St. Ottilien, 999-1020; H. FRIES, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*, w: *Mysterium Salutis*, vol. IV, Einsiedeln 1972, 228-230.

¹³³ H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi...*, 148-203; TENŻE, *Unser Auftrag...*, 93.

¹³⁴ TENŻE, *Mysterium Christi...*, 192 nn.

sprowadzać do osoby Maryi, bowiem nie tylko Ona jako osoba stanowi Kościół.

Dotychczasowe rozważania mogą prowadzić do wniosku, że Maryja jest wyjątkowym podmiotowym centrum Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że Kościół w swej osobowościowej warstwie, w każdym ze swych członków, zyskuje konkretną podmiotową rzeczywistość. Maryja jest w tym zakresie kimś totalnie wyjątkowym, bowiem w Niej, o czym już była mowa, jako pierwszej, narodził się Kościół i tylko w Niej osiągnął swój ideał. Ze względu na to Maryję można określić jako *wyjątkowego członka Kościoła* i dlatego w Niej Kościół zyskuje wyjątkową osobowość.

Na postawione przez Balthasara pytanie „Kto jest Kościołem?” można odpowiedzieć, że jest nim także Maryja, w Niej bowiem Kościół zyskuje idealną personifikację¹³⁵.

4.3. *Immaculata et virgo Ecclesia*

Wątek niepokalaności czy dziewictwa Maryi wielokrotnie powracał w dotychczasowej prezentacji myśli Balthasara. Jest on tak istotny, że dla dobra całości wykładu nie można go w żadnym aspekcie pominąć. Maryja ocala w sobie rajską doskonałość; niepokalaność i dziewictwo kształtują w Niej tak Boże, jak i duchowe wobec Kościoła macierzyństwo. O ile Matka Pana wobec Wcielonego Słowa pełni istotne zadanie w Kościele, o tyle w Niej Kościół posiada swe niepokalane i dziewicze oblicze, stąd można mówić o maryjnym *immaculata et virgo Ecclesia*¹³⁶.

W kwestii *immaculata Ecclesia* wiele już powiedziano, nie da się bowiem mówić o Maryi w ujęciu Balthasara, nie uwzględniając Pawłowego zdania z Listu do Efezjan: *aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany* (Ef 5, 27). Prawdopodobnie jest to najczęściej przez Balthasara cytowany tekst biblijny wyrażający tajemnicę Maryi i Kościoła. Przy jego pomocy Hans Urs wyraża to, co Maryja daje Kościołowi¹³⁷. Z powyższej racji pominięto to, o czym już była mowa, natomiast zostanie podjęta próba podsumowania i wyrażenia nowych aspektów *immaculata Ecclesia*.

Słowo *niepokalana* dla Balthasara oznacza idealny Kościół (por. Ef 1, 4) i jego realny praobraz w Maryi: *immaculata Ecclesia jest doskona-*

¹³⁵ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Święta i jawna tajemnica...*, 15.

¹³⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Unser Auftrag...*, 106.

¹³⁷ Jak już zwracano uwagę, pierwotnie tekst ten wyrażał tylko doskonałość Kościoła, natomiast z biegiem czasu interpretacja Ef 5, 27 dojrzała do wyrażenia tajemnicy Maryi i Kościoła. Por. J. RATZINGER, *Tochter Zion*, Einsiedeln 1977, 66 nn.

łą obłubieńczą relacją Kościoła w jego obiektywnej świętości i subiektywnym jej realizowaniu w stosunku do Oblubieńca¹³⁸. Kościół ma więc swe niepokalane serce w Matce Pana. Oczywiście nie Ona jest autorką niepokalaności Kościoła, lecz jego Stwórca. Ona zaś, będąc konkretnym nauczyniem Boga jako niepokalana urzeczywistnia się jako realne, osobowe centrum i wzór. Według Balthasara, niepokalaność Kościoła przejawia się w jego świętości. Balthasar chętnie mówi o Kościele świętych i o Kościele niepokalanym, a więc także świętym¹³⁹. *Novum* w tym zakresie odnajdywanym w dziełach Balthasara jest jego teza, że nieskalaność Kościoła wyraża się jego nieomylnością (*Unbefleckt – Indefektibel – Unfehlbar*), którą reprezentuje urząd, a szczególnie następca Piotra¹⁴⁰. Zamykając refleksję nad relacją Niepokalanej do *immaculata Ecclesia*, należy stwierdzić za Balthasarem: *Maryja jest koekstensywna z Kościołem w tej mierze, w jakiej jest on Kościołem świętych, obłubienicą bez skazy i zmarszczki*¹⁴¹.

Kościół dla Balthasara oprócz *immaculata* jest też *virgo*. Partycypuje on jako taki w dziewictwie Maryi, nadaje mu także dziewiczy charakter¹⁴². Kościół w swym prapoczątku (tzn. w Maryi) jest dziewiczy (tu leży też różnica między nim a Synagogą, która często była karcona przez Boga jako cudzołożnica), ale z drugiej strony Chrystus go oczyści (doprowadził do dziewictwa – *verjungfräulich*). Dzięki dziewictwu Kościół, jak Maryja, może być płodny płodnością Boga, którego noszą w swoim łonie¹⁴³.

4.4. *Anima ecclesiastica*

Maryja jest idealnym (moralnym) i realnym łonem Kościoła. Jej osoba jest przez Stwórcę tak wyposażona w wiarę, nadzieję i miłość, że On Ją czyni świadomością Kościoła, a więc tym, co od Orygenes¹⁴⁴ i Ambro-

¹³⁸ Balthasar pisze: *Das biblische Wort 'unbefleckt' oder 'makellos' bedeutet – die vollkommene bräutliche Entsprechung der Kirche in ihrer objektiven Hinweihung und subjektiven Hingabe an der Bräutigam*. H.U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt...*, 176.

¹³⁹ TENZE, *W pełni wiary...*, 354.

¹⁴⁰ O nieomylności Kościoła w świetle jego niepokalaności mówi Hans Urs w: *Der antirömische Affekt...*, 176–184.

¹⁴¹ H.U. VON BALTHASAR, *Maryjne znamię Kościoła...*, 351; por. TENZE, *Światło Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych*, tł. J. Koźbial, Poznań 1995, 132.

¹⁴² Por. A. VON SPEYR, *Gebetserfahrung*, Einsiedeln 1965, 57.

¹⁴³ *Widerum kann man in diesen Lobreden beide Motive verfolgen: daß die Kirche von ihrem ersten Ursprung her jungfräulich ist (etwa im Unterschied zur Synagoge, die von Gott so oft als eine Ehebrecherin getadelt wird), aber auch, daß die Kirche als durch Christus Gereinigte, verjungfräulich worden ist und daß sie, dieser Gnade stets gewärtig, sich in der erhaltenen Jungfräulichkeit bewahren und nicht wieder ab fallen soll*. H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 212.

¹⁴⁴ *Theodramatik*, IV, 425; por. H.U. VON BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968, 44–48.

zego teologia nazywa jako *anima ecclesiastica*, a Balthasar określa jako *ukościelnianie się* pojedynczej (poszczególnej, szczególnej) świadomości (*Verkirklichung des Einzelbewußtsein*)¹⁴⁵. Hans Urs definiuje w ten sposób maryjny kształt Kościoła wyrażony w nazwie *anima ecclesiastica*. Na innym miejscu, próbując oddać to samo, mówi, że *Maryja jako służebnica wyraziła zgodę na całkowite wywłaszczenie się dla Boga, przyjmując formę bycia-wzajemnie-dla-siebie i niestawiania Mu warunków*¹⁴⁶.

Balthasar, stosując różne opisy, próbuje wyrazić totalną zgodę Maryi, a w niej totalność zaistnienia Kościoła, a także ukazać maryjną duchowość *anima Ecclesiae*. Maryja wywłaszczyła się z subiektywnej formy egzystencji, aby przyjąć egzystencję Chrystusa. Dokonuje się to w Kościele, gdzie jest możliwość naśladowania Chrystusa i włączania w to innych¹⁴⁷.

Kończąc ten paragraf, umieszczony w grupie tematów dotyczących personifikacji Kościoła w Maryi, należy stwierdzić, że przy pomocy wyrażenia *anima ecclesiastica*, Balthasar ukazuje wysoki stopień koncentracji maryjności w Kościele, ale też tym samym wskazuje na konkretną, jedną z wielu form duchowości w Kościele¹⁴⁸.

4.5. Maryjność Kościoła jako miara jego katolickości

Miarą katolickości Kościoła jest jego powszechność, niekoniecznie rozumiana geograficznie (terytorialnie), ale jako udział w życiodajnej Prawdzie i wiarygodnym Życiu. Wyrazem tego jest szczególna relacja Kościoła do człowieka i do Boga. Wyraża się ona wiarą człowieka w Boga, czego dowodem jest całe Pismo Święte, w którym ta sama wiara rozciąga się od Abrahama przez Jezusa, aż po Pawła. Kościół, dlatego nazywa się katolicki, że trwa w wierze jako mierniku katolickości, który Balthasar nazywa totalnym (możliwie najszerszym) horyzontem religijnego fenomenu ludzkości (*totalen katholischen Horizont des Religiösen Denkens der Menschheit*)¹⁴⁹.

Balthasar stawia sobie pytanie, czy religijne akty Kościoła wyrażające jego wiarę wystarczają, by Kościół mógł się nazywać katolicki. Skoro

¹⁴⁵ TENŽE, *Mysterium Christi...*, 214-215; Zob też: M. LÖSER, *Unangefochtene Kirchlichkeit – universaler Horizont, Weg und Werk H.U. von Balthasar*, „Herder Korrespondenz” 42(1988) 472-479.

¹⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen*, Einsiedeln 1978, 59-64; TENŽE, *W pełni wiary...*, 328.

¹⁴⁷ M. KEHL, *Hans Urs von Balthasar...*, 18; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 246.

¹⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Maryjne znamię Kościoła...*, 347-349.

¹⁴⁹ TENŽE, *Das Katholische an der Kirche...*, 8-9; por. TENŽE, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956; J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg 1973, 163.

Chrystus-Słowo pozostał nie tylko Słowem, lecz stał się również Ciałem (Słowo-Ciało), to analogicznie dla Hansa Ursa wiara musiała przyjąć cielesną postać (wiara-ciało), gdyż nie tylko sam duch wierzy, lecz wierzy cały człowiek¹⁵⁰.

Ciało w rozumieniu Balthasara to mężczyzna i kobieta (matka i dziecko), a jeśli chce się rozważać Wcielenie Słowa Bożego, to koniecznie trzeba wziąć pod uwagę Kobietę, bez której Słowo nie mogłoby się stać Ciałem¹⁵¹. Bóg jednak do tego aktu potrzebował jeszcze totalnej, bez skazy i zmarszczki zgody. Wyraziła ją Ta, która w doskonałej wolności stworzenia stała się Jego łonem, Matką i Oblubienicą i jako taka wypowiedziała uniwersalne (katolickie) *fiat*¹⁵².

Dla Balthasara katolickość Kościoła wyraża się w jego udziale w postawie Maryi, co przejawia się następująco:

1. *Fiat* Kościoła musi mieć udział w totalnej zgodzie Maryi; musi przyjmować wszystko, co Bóg w świecie czyni;
2. Kościół musi przyjąć postawę ewangelicznego prostaczka, a nie mądrego i roztropnego tego świata, gdyż tylko tym pierwszym objawione są tajemnice królestwa Bożego i tylko oni stają się mądrzy i roztropni w Duchu Świętym. Taki Kościół jest zdolny nieść jak Maryja Bożą odpowiedzialność trwając w uniwersalnym, katolickim posłaniu Jezusa Chrystusa;
3. Jeśli ktoś Bogu wyraża *fiat*, nie ma pełnego pojęcia, co ono oznacza, jak daleko sięgają jego granice. Jego *fiat* obejmuje również to, czego nie rozumie. Mądrość Kościoła wyraża się właśnie w nierozumieniu (por. 2 Kor 1, 20); w akcie wiary, w której totalnie (katolicko) identyfikuje się z Chrystusem¹⁵³.

Patrząc z drugiej strony, także Maryja potrzebowała Kościoła, aby wyszła na jaw Jej dotąd ukryta katolickość. Kościół katolicki ma swój początek w Nazarecie, a dzięki życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa zyskał swój zewnętrzny, widzialny wymiar, konieczny do tego, by był dalej

¹⁵⁰ Balthasar pisze: *Doch was ist Christus, was ist der Neue Bund? Verbum Caro? Nicht mehr der alte Gegensatz: Omnis caro foenum... Verbum autem Domini manet in aeternum*” (Iz 42, 6. 8), *nicht mehr ein Wort, das nur an den Menschen heran redet, sondern Wort-Fleisch. Und deshalb auch Glaube-Fleisch. Das Fleisch hat jetzt das Wort. Nicht der Geist allein setzt jenen Glaubensakt, der Gott vorzieht und auf ihn hofft, sondern der ganze Mensch bis in den Grund der Materie.* H.U. VON BALTHASAR, *Das Katholische an der Kirche...*, 10.

¹⁵¹ TAMŻE, 10; por. TENŻE, *Catholica...*, 50-51.

¹⁵² TENŻE, *Das Katholische an der Kirche...*, 10-11; TENŻE, *W pełni wiary...*, 310-311.

¹⁵³ TENŻE, *Das Katholische an der Kirche...*, 11-12; TENŻE, *Credo. Medytacje o składzie apostołskim*, tł. J. Szczurek, Kraków 1997, 67-68.

katolicki, gdyż Kościół tylko duchowy, idealny, niewidzialny (maryjny) nie może być jedynym miernikiem katolickości (taki nie ma nawet racji bytu), stąd potrzebuje swego uzewnętrznienia (uniwersalizmu, totalności), potrzebuje urzędu (instytucji), w którego katolickości ujawnia się Jej katolickość¹⁵⁴. Tak Maryja, jak Piotr (urząd) dla wyrażenia swej katolickości potrzebują siebie nawzajem. Piotr potrzebuje rdzenia katolickości, który jest w Maryi, Ona zaś nie może się obejść bez jego zewnętrżności, by ujawnić swe wnętrze.

Maryja koniecznie potrzebuje Kościoła w następujących znaczeniach:

1. Urząd jako ukonkretnienie Ciała Chrystusa jest w tym zawsze aktualizacją (teraźniejszością) jego prapoczątku (*Gegenwart des Ursprungs*), a nie tylko jego wspomnieniem, pamięcią o nim. Odnosi się to również do Maryi, która dzięki urzędowi jest ciągle teraźniejszością Kościoła;
2. Urząd ma od Pana swe pełnomocnictwo działania na polu nauczania, uświęcania i pasterzowania, w czym jednak wskazuje nieustannie na Pana. Nie jest w tym despotyczny jakoby tylko on posiadał jedyną prawdę, którą jest Chrystus. Strzeże on depozytu wiary i prawdy. Strzeże nie tyle formalnej struktury nauki, co tajemnicy, którą można różnie wyrażać. Mariologia podlega podobnym prawom;
3. Urząd nie jest sam dla siebie, lecz wskazuje na Chrystusa objawiającego Trójjedynego Boga, ale też na Niepokalaną Jego Oblubienicę, na naczynie Ducha Świętego, na całkiem święty Kościół, którym jest Maryja¹⁵⁵.

Według Balthasara, dualizm Maryja-Piotr jako subiektywna świętość serca i obiektywna świętość struktury Kościoła przełamuje w jego katolickości dystans między Głową a ciałem. Ów dualizm jednak decyduje o dwóch obecnych w Kościele krytycznych wobec siebie instancjach: urzędzie, który bada charyzmę katolickości Kościoła, i świętości, która może i musi oceniać ewangelicznego ducha urzędu i jego partycypację w maryjnym *fiat*¹⁵⁶.

¹⁵⁴ *Die katholische Kirche, qualitativ im Haus von Nazaret grundgelegt, gewinnt ihre äußere, sichtbare Dimension im Lauf des Lebens, Sterbens und Auferstehens Christi. Von Nazaret her ist für sie das Thema Fleischwerdung angeschlagen und relevant. Bloß geistige Kirche, ideale Kirche, unsichtbare Kirche sind von vornherein unkatholisch, weil hier nicht erstgemacht wird mit der Totalität des Menschen, der beides ist: Lehm von unten, eingeblasener Odem von oben.* TENZE, *Das Katholische an der Kirche...*, 12-13; por. TENZE, *Catholica...*, 50-51.

¹⁵⁵ TENZE, *Das Katholische an der Kirche...*, 16-17; por. R. LAURENTIN, *Matka Pana*, tł. T. Żeleźniak, Warszawa 1988, 219.

¹⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Das Katholische an der Kirche...*, 17.

Zaprezentowana katolickość maryjności Kościoła ma znamię chrystologiczne. Balthasar wyróżnia jeszcze antropologiczną katolickość przejawiającą się poszukiwaniem prawdy (powszechności) przez wszelkie możliwe religie¹⁵⁷. Obie te zasady znajdują swą jedność w Maryi jako służebnicy i Piotrze służącym w Kościele.

Balthasar podkreśla, że takie rozumienie katolickości, która tkwi w Maryi i w Piotrze, co wyżej zaprezentowano, nie jest żadnym pobocznym tematem w kwestii interpretacji dogmatu o Kościele jako katolickim, lecz jest centralnym, integralnym aspektem kościelnej katolickości¹⁵⁸.

4.6. Subiektywna świętość Maryi a obiektywna świętość Kościoła

Kościół składa się z dwóch elementów: obiektywnej świętości (*objektive Heiligkeit*) jego struktury i subiektywno-osobowej świętości (*subjektiv-personale Heiligkeit*) obecnej w nim wiary, nadziei i miłości¹⁵⁹. Tak rozumiana świętość oddaje oblubieńczy obraz Kościoła, który od swego Oblubieńca w słowach z krzyża (por. 1 Kor 1, 18) otrzymuje stwórczo-oblubieńczą odpowiedź, stwórczą, ponieważ on jest nie tylko wpatrującą się, ale też wierzącą i mającą nadzieję miłością, oblubieńczą, gdyż miłująca wiara i nadzieja są pochodną słów Jezusa na krzyżu. *Obiektywny duch* Kościoła tworzy jego jurysdykcję, natomiast *subiektywny* jest *naczyniem jego początku* (jest nim Maryja, w której począł się nie tylko Syn Boży, ale i Kościół). Przyjmuje się, że Piotr jest odpowiednikiem pierwszego, a Maryja – drugiego. Tymczasem Balthasar jest zdania, że ten podział nie jest do końca prawdziwy, gdyż już w samym Piotrze można zauważyć oba te *duchy*. Wiara, także miłość, o którą Jezus przy przekazywaniu urzędu trzy razy pytał, współtworzą jego subiektywność. W Piotrze można więc wyróżnić tak subiektywność jego ducha, jak obiektywność jego urzędu. Chrystus z racji grzeszności Piotra nie zostawia Kościoła samego, ale jest w nim nieustannie obecny jako Głowa i Oblubieniec, spajając go, będąc

¹⁵⁷ Wiele uwagi Balthasar poświęca antropologii katolickości w: *Das Katholische an der Kirche...*, 8-9.

¹⁵⁸ Balthasar mówi: *Eins aber dürfte mit alldem erwiesen sein: daß Marienlehre und Amtslehre keine Seitenkapellen der katholischen Dogmatik sind, sondern zentrale integrierende Aspekte der kirchlichen Katholizität*. TAMZE, 18.

¹⁵⁹ Na temat obiektywnej i subiektywnej świętości Kościoła w rozumieniu Balthasara dostępna jest praca doktorska autorstwa: K. GRZYWOCZ, *Urzeczywistnianie się świętości w Kościele...*; por. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung...*, 62 nn.

gwarantem jego identyczności i jedności ducha i urzędu. Kościół, jako godna Oblubienica Pana, sam musi w sobie odnaleźć ten dar Chrystusa¹⁶⁰.

Z pomocą przychodzi Maryja, która dzięki swej subiektywności, dzięki łasce Bożej i osłonięciu przez Ducha Świętego, staje naprzeciw męskiej subiektywności Chrystusa¹⁶¹. Kościół powstały z przebitego boku Chrystusa znajduje w Maryi osobowe centrum i pełne zrealizowanie swej idei. Jej pełna miłości i nadziei wiara otwarta na Bożego i Bosko-ludzkiego Oblubieńca jest koekstensywna z obecną w Kościele męską zasadą (*principium*) jego urzędu i sakramentów, mimo że nie mają one kobiecego charakteru. Maryja bowiem nie jest Słowem, ale jest adekwatną do niego odpowiedzią, której Bóg od stworzenia oczekuje i swą łaską wspomaga¹⁶².

Ta maryjna odpowiedź leży u podstaw jako zasada oraz idea wszystkich odpowiedzi Kościoła. Jako płodne łono Słowa odpowiedź ta ma dwa wymiary: rozważana w jej prapoczątku jest ona w Maryi niepokalanie poczęta, rozważana w swoim celu, winna być płodna (nie dzięki Ciału Chrystusa – Kościołowi, lecz dzięki jego Głowie – samemu Chrystusowi). W Kościele zachodzi proces tego, co prawzorczo (jednorazowo) wydarzyło się w Maryi (poczęcie, narodzenie, wywyższenie Chrystusa): w kościelnym kręgu (*circulus*) powtarza się nieustannie proces oczyszczania (*Gereinigtwordensein*) w wodzie chrztu i Słowie¹⁶³, aby stawał się on obiektywnie niepokalanym Kościołem (niepokalanym Piotrem – *Unfehlbarkeit Petri*). Nie można powiedzieć o takim analogicznym subiektywno-osobowym oczyszczaniu dokonującym się w Maryi. W Niej bowiem Kościół jest nie tylko w swej urzędowo-sakramentalnej strukturze nieskalany, ale jest nieskalany także osobowo (podmiotowo), pozostając jednak w nieustannym napięciu pomiędzy swoją rzeczywistością a ideałem¹⁶⁴.

Maryja więc stoi wobec Oblubieńca i Oblubienicy (Kościół), daje im siebie tak, że On przyjmuje Jej ciało osłaniając Ją Duchem Świętym, sam stając się Wcielonym Synem, Głową Ciała, Oblubieńcem Oblubienicy. W tym wydarzeniu objawia się cała Trójca Święta, a Maryja zyskuje podstawę do nazywania Jej Oblubienicą Wcielnego Słowa. Maryja poczy-

¹⁶⁰ *Die Identität, auf die das Amt hinweist, kann gar nicht in der Kirche, sie kann einzig im Herrn als dem Haupt und Bräutigam der Kirche selbst liegen. Und doch – und gerade deshalb – muß diese Identität in der Kirche selber abgebildet werden, denn der Herr will seine Kirche nicht als ein einziges offenkundiges Versagen sich gegenüberstehen sehen, sondern als eine herrliche, seiner würdige Braut.* H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 208-209.

¹⁶¹ TENŻE, *Maria und das Priesteramt...*, 16.

¹⁶² TENŻE, *Mysterium Christi...*, 209-210.

¹⁶³ HIERONIM, *Mt 9, 15*, PL 26, 58.

¹⁶⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 210; TENŻE, *Wer ist die Kirche?...*, 26.

Syna jako nasienie Ojca poprzez działanie Ducha Świętego, Ducha Ojca i Syna. Stąd w Kościele sakramenty będą dziełem Ducha Świętego, który, jak to mówi Balthasar, w łonie duszy wciela Słowo Ojca i pozwala mu się narodzić. To nie przeszkadza Kościołowi być Oblubienicą Syna, gdyż ma on współudział w działaniu Boga Trójjedynego. Kościół, patrząc na Maryję jako praobraz, nie zapominał działania i tajemnicy Trójcy Świętej i podobnie jak Chrystus objawia Trójjedynę życie Boga¹⁶⁵.

Maryja nosi w łonie Słowo, aby stało się ciałem. Oczywiście jest Ona odpowiedzialna nie tylko za cielesność Syna, jako Matka cielesno-duchowa rodzi przecież całe Dziecko. Jest w tym obrazem hipostatycznej jedności Syna, a zarazem jedności siebie i jedności Kościoła w sensie jedności jego sakramentalnego, instytucjonalnego i oblubieńczego oblicza¹⁶⁶.

Odo Casel, jak zauważa Balthasar, dostrzegł w syryjskiej antyfonie opis zaślubin Chrystusa i Kościoła: *W wodach Jordanu Kościół został poślubiony Panu. Odbywający się tam chrzest Oblubienica był zarazem chrztem Oblubienicy, Dziewicy – Kościoła. Stąd chrzest poszczególnych wierzących, który prapoczątkowo dokonał się na Kościele jako ciele Jezusa, jest wejściem w mistyczne Jego Ciało*¹⁶⁷.

Tak obszernie rozważania pozwalają Balthasarowi lepiej dostrzec subiektywność Kościoła, streszczającą się w dziewiczo-płodnej postawie Maryi. Za A. Müllerem Balthasar zauważa, że patrystyczna paralela Maryi i Kościoła nie mogła osiągnąć klarowności, gdyż pomijała duchowy wkład Maryi (Jej wiarę) jako źródło możliwości interpretowania Jej cielesnego poczęcia, natomiast pomijając duchowość Maryi, ograniczała się tylko do paraleli cielesnych narodzin Jezusa ze swej Matki i duchowych narodzin Kościoła. Gdzie przewyciężono tę zubożoną ostatnią paralelę, tam zaczęto dostrzegać Maryję jako subiektywny akt w Kościele. Subiektywno-osobowa rzeczywistość Kościoła znajduje w Maryi swe ostateczne, najpełniejsze

¹⁶⁵ *Dies hindert wiederum die Kirche nicht, Braut des Sohnes zu sein, weil diese ganze Teilnahme der geschöpflichen Welt an der dreipersonlichen Gottheit Wirkung und Elongatur des fleischgewordenen Wortes ist. Das Urbild Maria ist da, um die Kirche die trinitarische Dimension ihres eheliche Geheimnisses nie vergessen zu lassen, wie ja auch Christus in seinem Erdenwandel sie immerfort auf diese Offenheit ins dreieinige Leben hingewiesen hat.* TENZE, *Mysterium Christi...*, 211; TENZE, *W pełni wiary...*, 356.

¹⁶⁶ TENZE, *Mysterium Christi...*, 211-212; TENZE, *Medytacja chrześcijańska*, tł. W. Szymona, Poznań 1998, 44; C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris 1941, 120.

¹⁶⁷ H. FRANK, *Hodie coelesti Sponsa juncta est Ecclesia. Ein Beitrag zur Geschichte und Idee des Epiphaniensfest*, w: *Von christlichen Mysterium. Gesamte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Patmos 1951, 192-218; H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 213.

spełnienie tak w swym męskim (instytucjonalnym), jak i teologiczno-pastoralnym aspekcie¹⁶⁸.

Rodząc Syna cielesno-duchowo Maryja stała się Matką wierzących, dla których Kościół jest Ciałem Chrystusa. Dziewica nie tworzy Kościoła, który pochodzi od cierpiącego Chrystusa, natomiast pośredniczy w tym dzięki swemu bezgranicznemu (*Schrankenlosigkeit*) fiat; Syn je wykorzystuje jako *medium* do budowy z Niego pochodzącego Kościoła. Jej współcierpienie pod krzyżem, Jej bycie przy Konającym w samotności krzyża oraz Jej zadanie wyznaczone przez Ap 12 pokazują, jak daleko Jej misja została zuniwersalizowana jako tzw. *Schoßprinzip* (zasada łona) chrześcijańskiej łaski¹⁶⁹. Podsumowując, można z całą stanowczością stwierdzić, że Maryja mogła w pełni zrealizować swą subiektywną świętość, dlatego że wpięrow stanęła w obiektywnej świętości Krzyża¹⁷⁰.

5. Jedność Maryi i Kościoła w Duchu Świętym

Jedność obu wymiarów Kościoła, tak maryjnego i piotrowego, zapewnia i gwarantuje Duch Święty. Biblijnie najbardziej uwidacznia to scena z Wieczernika, gdzie obok apostołów była także obecna Matka Pana trwając jednomyślnie z nimi na modlitwie o obiecanego im Ducha (por. Dz 1, 14). Jej obecność tam ogrywała istotną rolę. Ona sama, zdaniem Balthasara, już posiadała Ducha, jednak swą obecnością jako doskonale opróżnione naczynie Ducha dopełniała niedoskonałą, słabą modlitwę apostołów swą doskonałością¹⁷¹. W ten sposób jako Kościół od samego

¹⁶⁸ *Wo dieses Zögern überwunden wird, wird der marianische Akt schlechthin zum kirchlich subjektiven Grundakt, und zwar so, daß der marianisch-personale Akt durch seine Einzigartigkeit und Eminenz beides zugleich sein kann: subjektiver voll erfüllter Grund für den subjektiven Akt der Kirche als solcher (der jedem defizienten nachvollziehenden Akt des einzelnen Gläubigen qualitativ überlegen bleibt) und, da Maria auch eine Glaubende innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft ist, subjektiver voll erfüllter Grund eines jeden personalen Glaubensaktes innerhalb der communio sanctorum.* H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 213-214; TENZE, *Wer ist die Kirche?*..., 25.

¹⁶⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Christi...*, 214.

¹⁷⁰ *Theologik* III, 288-299.

¹⁷¹ H.U. VON BALTHASAR, *Światło słowa...*, 76-77; por. LG 53; JAN PAWEŁ II, „Razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa...”, *L'Osservatore Romano* 10(1989) nr 5-6, 10; TENZE, *Udział Maryi w oczekiwaniu na zesłanie Ducha Świętego*, w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992, 32-33; TENZE, *Encyklika Dominum et Vivificantem*, Watykan 1986, 66; TENZE, *Encyklika Redemptor hominis*, Watykan 1979, 22; J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii świętego Łukasza*, w: *Matka Odkupiciela*, red. S. GRZYBEK, Kraków 1988, 57; TENZE, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 252; PAWEŁ VI, *Adhortacja apostolska Marialis cultus*, Watykan 1974, 28; M. THURIAN, *Maryja Matka Boga, Figura Kościoła*, Warszawa 1990, 193; L.M. GRIGNON DE MONTFORT, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do NMP*, tl. J. Rybalt, Warszawa 1986, 18.

początku obecna w Kościele apostołów stanowiła z nimi doskonałą jedność w Duchu Świętym. On też umożliwia piotrowo-maryjną dwuwymiarowość Kościoła, w którym, dzięki Niemu, dokonuje się dzieło zbawienia jako *nieustannie dziejąca się w nim subiektywna miłość między Ojcem a wcielonym Synem i zarazem bycie obiektywnym świadkiem tej miłości w sercu Trójcy. Duch Święty jest w Kościele miłością jako urząd i urzędem jako miłość*¹⁷². W ten sposób gwarantuje On jedność Kościoła jako jedność pomiędzy Maryją a Piotrem, pomiędzy Jerozolimą jako Oblubienicą i na niej zbudowanym miastem apostołów¹⁷³. Stąd dla Balthasara Duch modlitwy i posłania Kościoła jest zawsze maryjny. Maryja we Wcieleniu stała się praobrazem Kościoła, a teraz utrzymuje Kościół jako całość. Każdy pojedynczy jego członek otrzymuje kościelnego Ducha do udziału w modlitwie i misji Kościoła. Przykładem tego są dla Balthasara święci; oni w modlitwie zapominali o sobie przez co Duch Święty rzeźbił w nich niepowtarzalne, oryginalne rysy. Żaden wierzący nie otrzymuje Ducha prywatnie dla siebie, lecz dla całości. Kościół sam jest Oblubienicą. Duch nie jest prywatny, ale osobowy, oznajmiając ludziom zbawczy wyrok.

Maryja chce być tylko służebnicą pełniąc dla wszystkich to, co Jej Pan nakazuje, co zarazem wynosi Ją ponad wszystkich ludzi. Jako doskonałe naczynie Ducha jest Ona błogosławiona między niewiastami i Duch może Ją uformować na królową wszystkich świętych. Jej postawa nie ulegnie zmianie; Ona zostanie tym, kim była zawsze. *Mój duch cieszy się w Bogu zbawcy moim, gdyż wejrzał na uniżenie swej służebnicy; oto teraz odtąd będą mnie błogosławić pokolenia* (Łk 1, 47n)¹⁷⁴. Kościół może działać w imieniu Boga, gdyż w Maryi przyjął doskonale Ducha Świętego¹⁷⁵.

Celem wspólnoty Maryi i Kościoła jest zjednoczenie się z Chrystusem w Duchu Świętym, gdyż i Ona, i Kościół są dziewicami, tzn. nie cudzołożyły z obcymi bożkami, co czyni je płodnymi¹⁷⁶.

¹⁷² H.U. VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt...*, 16.

¹⁷³ TENŽE, *Der Mensch und das ewige Leben*, w: *Credo. Ein theologisches Lesebuch*, red. J. RATZINGER, P. HENRICI, Köln 1992, 375-378.

¹⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln 1977, 82-83.

¹⁷⁵ *Bóg może być tak realnie obecny w swoim Kościele, że Kościół może działać w Jego imieniu, gdyż z drugiej strony tak doskonale przyjął Ducha („Maryja”), że jest w stanie udzielić Mu adekwatnej odpowiedzi („wola Tivoja jako w niebie, tak i na ziemi”).* H.U. VON BALTHASAR, *Prawda jest symfoniczna. Aspekt chrześcijańskiego pluralizmu*, tł. I. Bokwa, Poznań 1998, 57.

¹⁷⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła...*, 45.

6. Kościół jako odpowiedź

Balthasar opisując Kościół, który w swej naturze jest kobiecy (niewieści)¹⁷⁷, posługuje się teologią kobiety, według której istotą niewiasty jest dawanie odpowiedzi (*Antwort*) mężczyźnie, dziecku, Bogu. Stąd Kościół czerpie także z bogactwa natury kobiecej, tłumacząc swą istotę. Kościół narodzony w Maryi jest przede wszystkim niewieści. Chrystus jako Głowa ma kobieco-kościelne ciało Kościoła¹⁷⁸. Przejawia się to w tym, że kobieta nie zawdzięcza swego istnienia samej sobie, ale je przyjmuje od Stwórcy i przekazuje dalej. Urząd męski w Kościele został ustanowiony po to, by Kościół nie zapomniał, że ma naturę kobiecą, tzn. jest Kościołem przyjmującym, a nie posiadającym i samowładnym. Tak pojmując jego istotę można mówić o pierwszeństwie matriarchatu w Kościele przed patriarchatem. Oczywiście takie myślenie – Hans Urs mocno to podkreśla – nie może prowadzić do zanegowania, czy podporządkowania męskiego urzędu, a jeśli dochodzi do ekstremalnego przewartościowania roli kobiety w Kościele, to nie ze względu na kobiecą jego naturę, ale z powodu niezrozumienia właściwego miejsca kobiety w kościelnej wspólnoty¹⁷⁹. Kościół w swej najgłębszej istocie jest niewiastą, ogarniającym tak urząd (Piotra), jak i miłość (Jana), gwarantując ich jedność i harmonię¹⁸⁰. Balthasar, doceniając niewieścią naturę Kościoła, mówi, że ona decyduje o zasięgu, powszechności (katolickości) Kościoła, natomiast służebny jego charakter, przejawiający się w kapłaństwie, jest znowu i tylko funkcją apostołów i ich następców¹⁸¹. Tak więc kobiecy rys Kościoła z natury nie wysuwa się na pierwszy plan, a swym charakterem kształtuje od wewnątrz, przygotowując w nim nieustannie miejsce Panu¹⁸².

Kończąc niezmiernie ważną dla Balthasara refleksję nad Maryją w tajemnicy Kościoła, można dostrzec jej bogactwo i wielowątkowość, poczynsz od obrazu oblubienicy Kościoła w Maryi, aż po osobową konkretyzację Mistycznego Ciała Chrystusa w Matce Pana. Ich wzajemna perycho-reza najlepiej tłumaczy tajemnicę tak Maryi, jak Kościoła.

Można powiedzieć, że Maryja jako Matka Syna Bożego jest cielesnym praobrazem Kościoła rodzącego się najpierw w Niej z ducha Chrystusa.

¹⁷⁷ Por. TENŻE, *Das Herz der Welt*, Ostfildern bei Stuttgart 1988, 150.

¹⁷⁸ TENŻE, *Godność kobiety*, tł. L. Balter, Kolekcja Communio 4(1989) 261.

¹⁷⁹ TENŻE, *Maryjne znamię Kościoła...*, 351.

¹⁸⁰ TENŻE, *Światło Słowa...*, 63.

¹⁸¹ TENŻE, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła...*, 44.

¹⁸² TENŻE, *Maryjne znamię Kościoła...*, 354.

Maryja stała się też indywidualnym, realnym i konkretnym praobrazem poszczególnego wierzącego dzięki temu, że jest streszczeniem wiary Abrahama i doskonałą córą Syjonu przechodzącą ze Starego Testamentu ku Nowemu, ku Kościołowi. Jest Ona niedościgłym praobrazem Kościoła, celem, do którego on zmierza i osobowym wcieleniem Kościoła. *Kościół jest rzeczywistością powstałą bez reszty z Chrystusa, zawdzięczającą siebie Jego zbawczemu dziełu krzyża, a jednak ustanowioną po to, ażeby Jemu dać odpowiedź, stać przed Jego obliczem tak, aby On mógł jej przekazać swoją Pełnię, rozwinąć ją w niej i przedstawić Ojcu*¹⁸³.

Mariologia więc pozostaje niepełna, jeśli nie będzie w niej relacji do chrystologii i zarazem nie będzie służyć eklezjologii¹⁸⁴.

Dr Krystian Ternka

ternkakrystiandr@web.de

La dimensione mariana della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar

(Riassunto)

L'autore prende in considerazione la questione della dimensione mariana della Chiesa nelle opere di H. Urs von Balthasar. Il pensiero del teologo svizzero è molto interessante ed è stato accolto dai molti autori moderni, e anche dal magistero della Chiesa (specialmente di Giovanni Paolo II).

Nella prima parte dello studio l'autore delinea l'immagine del mistero della Chiesa in prospettiva sponsale, perchè la Chiesa – secondo Balthasar – non ha soltanto la dimensione oggettiva, ma anche personale. E proprio questa dimensione viene espressa nell'immagine della sposa del Cristo, *Sponsa Verbi*. In questo contesto Balthasar mette l'immagine di Maria come Sposa del Verbo. Per Balthasar è chiaro che il concetto biblico di sposa riguarda in prima luogo la Chiesa, però si possa adoperarlo anche a Maria. In che senso? La Vergine Maria appare nella Chiesa come Madre e Sposa di Gesù. In Maria possiamo vedere la piena realizzazione della sponsalità.

La Chiesa è Sposa e istituzione. Von Balthasar mette in rilievo le due dimensioni (principi) ecclesiali: petrina e mariana. In Maria si riassume la Chiesa mistica, sponsale, invece in Pietro l'istituzione della Chiesa. Invece la figura di Giovanni si trova tra questi due principi della Chiesa per attuare esplicitamente l'unione della sfera mariana e della sfera petrina.

¹⁸³ TAMŽE, 345.

¹⁸⁴ *Theodramatik*, II/2, 310-311.

Von Balthasar studia anche la questione del legame del mistero della vocazione di Maria in riguardo del mistero della Chiesa. Maria è sempre il esempio per la Chiesa.

In Maria si trova la sintesi personale della Chiesa. Per rispondere alla domanda ‘chi è la Chiesa?’ si può mostrare la Vergine Maria come l’ideale personificazione della Chiesa. Come Maria anche la Chiesa è *immaculata* e *virgo*. In Maria possiamo vedere la spiritualità ecclesiale (*anima Ecclesiae*), che è la spiritualità mariana per eccellenza.

L’unità delle due dimensioni – mariana e petrina – si realizza nello Spirito Santo. La mariologia dunque è sempre incompleta se non è in relazione con la cristologia e nel servizio dell’ecclesiologia.

Encyklika *Redemptoris Mater* została przedłożona ludowi Bożemu przez Jana Pawła II jako swoista medytacja oparta na treści doktryny mariologicznej zawartej w *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. Encyklika-medytacja jest bardzo ważnym dokumentem w procesie kształtowania się myśli mariologicznej, również w zakresie wypracowania odpowiednich pojęć w duchowości maryjnej. Wcześniejsze usytuowanie treści mariologicznych w warstwie eklezjologicznej soborowego dokumentu wskazuje wyraźnie na nowatorskie spojrzenie na rolę i znaczenie, jakie odgrywa Maryja w życiu Kościoła. Stąd przełom teologiczny w kwestii mariologicznej zaznaczył się także w duchowości, owocując gruntowną przebudową sposobu uprawiania teologii duchowości dotyczącej maryjnego wymiaru życia chrześcijańskiego¹.

Trzeba jasno stwierdzić, że współczesna refleksja nad miejscem Matki Jezusa w teologii duchowości poprzedza wypracowanie i właściwe rozumi-

Piotr Piasecki OMI

Maryja łaski pełna – Owoc pełni czasów – duchowa Przewodniczka w wierze

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 50-61

mienie kluczowych terminów jak sama *duchowość* i *duchowość chrześcijańska*. Warto zaznaczyć, że *duchowość* to termin zasadniczo nieostry i zbyt pojemny, zawiera bowiem zanadto wiele znaczeń i na gruncie teologii musi być ograniczany i sprowadzany do przeżywania relacji człowieka

z Bogiem. Pojęcie duchowości, za W. Słomką, definiujemy jako *styl życia według Ducha* (Rz 8, 9), *postępowanie według Ducha* (Rz 8, 4). Duchowość należy traktować – jak uważa Słomka – jako *zespół postaw serc pobudzanych przez Ducha, a mianowicie przekonań motywacji, decyzji*².

Dzięki badaniom czołowych współczesnych teologów jak G. Moio-li, G.A. Matanicia, J. Sudbracka, a na gruncie polskiej teologii W. Słomki i M. Chmielewskiego, zostało w końcu wypracowane pojęcie teologii duchowości i różnych jej aspektów. Można mówić więc o jednej duchowości chrześcijańskiej, a w jej ramach o wielu (np. kapłańskiej, zakonnej, małżeńskiej itp.). W tym kontekście należy wspomnieć o wprowadzeniu

¹ M. CHMIELEWSKI, *Maryjny wymiar duchowości katolickiej. Wybór czy konieczność?*, „Salvatoris Mater” 12(2010) nr 1-2, 11.

² Zob. Liczne koncepcje pojęcia duchowości. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, 226-232.

na grunt teologii pojęcia duchowości maryjnej mówiącej o miejscu i roli Maryi w duchowości chrześcijańskiej. *Duchowość maryjna* odnosi się zatem do Maryi, tak w modlitwie, jak i poprzez modlitwę, jak również wyraża się w odpowiedniej refleksji co do wpływu wzorczej dla chrześcijan postawy Maryi. Przy czym duchowość ta nie sprowadza się tylko do oddawania należnej czci Matce Jezusa, lecz przede wszystkim czerpie z Niej przykład wiary i prowadzi do ożywienia i pogłębienia z Nią dialogu wiodącego do zjednoczenia z Jej Synem³.

W niniejszym artykule spróbujemy nakreślić sylwetkę Maryi – Matki Odkupiciela wyłaniającą się w historii zbawienia człowieka, realizowanej w pełni czasów, oraz w duchowej perspektywie spojrzeć i ocenić Jej rolę w doprowadzaniu uczniów do świętości dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa.

1. Maryja w zamyśle Stwórcy

Bóg podejmuje dla zbawienia człowieka inicjatywę szalenie dziwną: w *pełni czasów* posyła swego jedynego Syna, którego rodzi Kobietą, jedna z nas. Rola Niewiasty rysuje się w Bożej inicjatywie zbawienia nader wyraźnie. W słowach Zwiastowania odnajdujemy już odniesienia do pierwszego Przymierza między Bogiem a człowiekiem i dostrzegamy, jak Bóg w ciągu całej historii zbawienia nie przestaje dowartościowywać kobiety i jej macierzyństwa. Począwszy od Ewy, matki żyjących i obietnicy zwycięstwa nad wężem (Rdz 3, 15), aż do Dziewicy, Matki Emanuela (Iz 7, 14; Mi 5, 2-3, Mt 1, 22-23), i Matki Odkupiciela, wyłania się z pocztu biblijnych kobiet Maryja wybrana przez Boga. Maryja ze swej strony jako pokorna i uboga Służebnica z całkowitym zaufaniem odpowiada na propozycję Boga i tym samym wpisuje się w historię zbawienia⁴.

W oparciu o teksty Ewangelii mówiące o Maryi oraz teksty odnoszące się do Jej obecności w Wieczniku (Dz 1, 14), autor Apokalipsy ukazuje Ją jako Matkę Mesjasza w blasku Jego zwycięskiej chwały (Ap 12, 1-6), Córkę Syjonu, odtąd nieodłącznie związaną z Kościołem. Cała mariologia, jako naukowa refleksja nad rolą i znaczeniem Maryi, Matki Boga, zaczyna się od zadziwienia, które wciąż wzrasta, wobec włączenia Dziewicy z Nazaretu w odwieczny zbawczy zamiar Boga wobec ca-

³ A. RYBICKI, *Maryja w duchowości chrześcijańskiej*, „Salvatoris Mater” 12(2010) nr 1-2, 25-26.

⁴ Por. LG 55.

łej ludzkości. Przy czym Boży plan i ekonomia zbawienia rysuje się jako nieomyślne i nieodwołalne wydarzenie i żaden człowiek nie może przeszkodzić w jego realizacji⁵.

Formuła, której używa Paweł w Ga 4, 4: *to pleroma tu chronu* (pełnia czasów) wskazuje na niezwykle roztropność Boga, który sam wybiera właściwy moment w historii, by oznajmić tajemnicę swej woli (Ef 1, 9), odwieczny plan miłości, dotąd ukryty, a w Chrystusie ukazany światu. Paweł mówi o *chronos*, czasie, który trwa i toczy się odwiecznie, który datami obejmuje ważne wydarzenia. Bóg jednak, Stwórca czasu, sam jeden jest jego Panem. Sam jeden może wyznaczać i wybierać w przeciągu jego trwania odpowiednie dziejowe godziny. Sam decyduje o punkcie zwrotnym w historii zbawienia człowieka. Paweł przekazuje nam właśnie tę prawdę, której istotę stanowi to, że nadchodząca *pełnia czasów* jest owocem niezależnej decyzji Ojca. Ponadto dla bardziej wyrazistej ilustracji Paweł stosuje porównanie do ojca biologicznego, który zabiega o swój autorytet u dorastającego dziecka (por. Ga 4, 2); podobnie Bóg Ojciec uznał, że nadszedł właściwy czas, by człowiek mógł poznać ogromną doniosłość Bożego planu zbawienia. Ludzkość uprzednio jako swoiście *nieletnia* (*nepioi*) pozostawała w okowach niewoli *żywiółów tego świata* (Ga 4, 3), na co wskazywała uległość Prawu, czy mroczna perspektywa pogaństwa. W pełni czasów, zarówno Żydzi, jak i poganie dzięki adopcji i zgodzie Niewiasty mogą stawać się synami w Synu⁶.

Bóg Ojciec pełnię czasu urzeczywistnia poprzez podwójne posłanie: Syna, zrodzonego z Niewiasty i nieodłączne z Nim posłanie Ducha, który jest Duchem Jego Syna (Ga 4, 6; Rz 8, 9). Posłanie Syna uwarunkowane przez *fiat* Maryi miało podwójny cel. Pierwszy nieco ograniczony i wstępny – wykupić podlegających żydowskiemu Prawu, które stanowiło barierę między Żydami a poganami. Drugi cel bardziej uniwersalny i definitywny – aby wszyscy ludzie mieli udział w adopcji i stali się synami w Synu (Ga 4, 5). Jeśli chodzi o posłanie Ducha, jest ono dlatego ściśle powiązane z posłaniem Syna, ponieważ, co odkrywamy przez Nowy Testament, tylko dzięki darowi Ducha można stać się synem Boga (Rz 8, 15). Według Pawła, usynowienie ludzkości ilustruje modlitwa do Ojca: *Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła Abba, Ojcze!* (Ga 4, 6). Synowski okrzyk Jezusa (Abba) w Getsemani (Mk 14, 36), wciąż rozbrzmiewający dzięki tchnieniu Ducha, jednoczy ludzkość w modlitwie Jezusa, któremu zawdzięcza-

⁵ J. LEVEQUE, *Sagesse et dessein de Dieu*, „Nouvelle Revue Théologique”, avril-juin 2007, 191.

⁶ M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, Gabalda, Paris 1942, 99-100.

my synostwo Boże. Ponadto należy zaznaczyć, że synostwo Boże wprowadza nas w tajemnicę całej Trójcy Świętej⁷.

Niezwyczajnie ważne w podjętej refleksji jest uświadomienie sobie faktu, że odwieczna decyzja Boga uwzględniająca Boskie macierzyństwo Maryi, z jednej strony jako punkt docelowy długich przygotowań ludzkości, a z drugiej, jako punkt wyjścia dla ludzkości odnowionej przez tajemnicę Wcielenia, kryje w sobie głębokie misterium zbawienia, w którym Matka Jezusa odgrywa niezwykle osobliwą rolę, ujawniającą się w nadejściu pełni czasów. Pełnia czasów wiąże się z niczym nie skrępowanym wyborem Boga, który uznaje, kiedy objawić swą ogromną odkupieńczą miłość do człowieka. W kontekście powołania Maryi dowiadujemy się prawdy o Bogu i Jego zamiśle: *Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na swe miłosierdzie* (Łk 1, 54). Jednakże żaden z tekstów Nowego Testamentu nie mówi wprost, że ludzkość już dojrzała do tego momentu w historii zbawienia, stając się piękniejszą, lepszą, bardziej świętą czy godną. Zatem żadne rachuby i żadne ludzkie kryteria i przewidywania nie zmusiły Boga do objawienia miłości. Tajemnica Wcielenia, w której uczestniczy Maryja, wypełnia się w czasie, wtedy kiedy *spodobalo się Bogu dać wam królestwo* (Łk 12, 32). W wolność wyboru Boga wpisuje się równocześnie wielkość Maryi. Wraz z Nią historia zbawienia nabiera odpowiedniego tempa. Jednym z najbardziej znaczących aspektów życia Maryi, z racji Jej udziału w tajemnicy Wcielenia, jest to, że umiłowala Boga i Jego plan zbawiania jako *pokorna służebnica Pańska* (Łk 1, 38). Stąd pomimo tak wielkiego wybrania Maryja nie przestaje żyć codziennością, coraz bardziej postępując w wierze, nadziei i miłości.

2. Maryja cała Święta

Następująca pełnia czasów odsłania niezwykle inicjatywę Boga, Jego bezkresną mądrość. Syn Przedwieczny jest posłany dla wypełnienia misji, której pierwszym aktem jest to, że staje się synem Kobiety⁸. Niewątpliwie chodzi o narodzenie się Syna Bożego w ludzkiej naturze. Paweł podkreśla wiele razy (por. np. Rz 1, 3; Flp 2, 7) narodzenie Syna w sposób naturalny z Niewiasty, używając terminu, który mógłby jednak sugerować zaprzeczenie *zrodzenia przedwiecznego*. Jednakże ten redakcyjny zabieg Pawła miał na celu ukazać, że Jezus jako Syn Człowie-

⁷ A. VAHNOYE, *La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4, 4*, „Marianum” 40(1978) 244.

⁸ M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Galates...*, 102.

czy wpisuje się w kondycję ludzką, a konkretnie w kondycję ludu podległego Prawu⁹.

Jeśli czas zamierzony przez Boga można wyrazić językiem swoistej pełni (*pleroma*), to przychyłość Boga względem Maryi należy postrzegać w kategoriach łaski i miłości. *Kecharitomene*: to pozdrowienie anioła jest wyrażone imiesłowem czasu przeszłego dokonanego w stronie biernej, co wskazuje na skutek, terażniejszy rezultat, ale powiązany z akcją, która wydarzyła się w przeszłości. Od samego początku ten termin wyrażony jest w słowach: *łaski pełna* lub *napęlniona łaską*, co teologicznie jest jak najbardziej poprawne. Natomiast literalnie ten tytuł oznacza *w łasce*. Maryja jest w sposób pełny i definitywny zanurzona w łasce Najwyższego, ponieważ Ona *znalazła łaskę*¹⁰ *przed Nim* (*heures gar charin para to Theo*) (Łk 1, 30). Bardziej niż ktokolwiek inny była i jest przedmiotem łaski, dobroci miłosiernej, którą Bóg otacza tych, którzy Go szukają i modlą się do Niego, stąd jest Maryja cała święta przed Bogiem i światem¹¹.

Maryja, łaski pełna, Córka rodzaju ludzkiego, może jako pierwsza zostać nazwana *błogosławioną*, jest pierwszą *wybraną w Chrystusie przed założeniem świata* (Ef 1, 3-4). Słusznie zatem Jan Paweł II na pierwszych stronach encykliki *Redemptoris Mater* przedstawia Maryję w perspektywie błogosławieństwa, które otwiera lekturę Listu do Efezjan¹². Świętość Maryi opiera się zarówno na inicjatywie Boga i nadziei pełni czasów (Ga 4), jak i wypływa z napęlnienia Jej łaską i wybrania w Chrystusie (Ef 1). Włączona w plan ekonomii zbawienia Maryja staje się Matką Mesjasza i błogosławioną przed założeniem świata, stąd jako cała Święta stoi na czele wszystkich zbawionych.

⁹ J. LEVEQUE, *Job et son Dieu (Études Biblique)*, Gabalda, Paris 1970, 265-270.

¹⁰ Wyrażenie *odnaleźć łaskę przed* (masa henn) odnajdujemy w wielu miejscach ST odnoszących się do osób zaprzyjaźnionych z Bogiem: Noe (Rdz 6, 8); Abraham (Rdz 18, 3); Lot (Rdz 19, 19); Mojżesz (Wj 33, 12. 13. 16. 17; 34, 9; Lb 11, 11. 15); Gedeon (Sdz 6, 17); Dawid (2 Sm 15, 25); lud (Jr 31, 2); sprawiedliwy (Prz 3, 4); *natomiast znaleźć łaskę w oczach ludzi*: u Jakuba (Rdz 30, 27); Ezawa (1 Sm 1, 1); Mojżesza (Lb 32, 5); człowieka (Pwt 24, 1; Prz 28, 23), kapłana Eliasza (1 Sm 1, 1), Faraona (1 Krl 11, 19); Booza (Rt 2, 2. 10. 13); króla (Est 5, 6 ; 7, 3 ; 8, 5).

¹¹ Por. B. BILLET, *La médiation maternelle de Marie dans ligne de Redemptoris Mater et la pensée de Jean-Paul II*, w: *La Mère du Rédempteur. Réflexions actuelles sur Redemptoris Mater*, „Etudes Mariales” (1994), 90-91.

¹² Zob. RM 7-8.

3. Dziewica Maryja obecna w chrześcijańskim życiu

Niezwykle ważny wkład w mariologię i duchowość maryjną ma myśl Jana Pawła II wyrażona w encyklice *Redemptoris Mater*, inspirowana nauczaniem Soboru Watykańskiego II. Prześledzimy teraz kilka papieskich refleksji orientujących współczesną teologię duchowości maryjnej.

3.1. Stopniowe odkrywanie tajemnicy Maryi

Odkrywanie prawdy o osobie i roli Maryi w Kościele odbywało się w jego historii stopniowo. Podobnie jak całe bogactwo zbawczego dzieła Chrystusa i tajemnica Trójcy Świętej. W głównym dziele św. Ireneusza z Lyonu (zmarł śmiercią męczeńską ok. roku 200) *Adversus haereseas* odnajdujemy liczne i bogate teksty dotyczące Maryi jako nowej Ewy¹³. Polemizując z doketyzmem Marcjona i Walentynianów, Ireneusz przytacza zwroty biblijne potwierdzające realność macierzyństwa Maryi¹⁴. Dopiero jednak podczas Soboru w Efezie (431 r.) Kościół uroczyście ogłasza Maryję jako Matkę Boga – *Theotokos*. Co więcej, Ewangelie i Dzieje Apostolskie wyraźnie podkreślają obecność Maryi w tajemnicy wielkich wydarzeń ekonomii zbawienia: Zwiastowanie, Przedstawienie Jezusa w Świątyni, Wesele w Kanie, Krzyż Jezusa, czuwanie w Wieczerniku. Jednakże w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, w nauczaniu Kościoła, Maryja pozostaje jeszcze niejako w cieniu swojego Syna i Jego dzieła, cierpliwie jednak „oczekując” na właściwą godzinę, w której Jej rola w historii zbawienia zostanie przez Kościół zauważona i uroczyście potwierdzona. To bardzo często wiara ludu Bożego poprzedzała refleksję teologiczną. Tak działo się również w przypadku nauki dotyczącej Maryi jako Matki Odkupiciela. W czasach nam współczesnych Sobór Watykański II rysuje nowe perspektywy teologiczne w ukazywaniu Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki w misterium Chrystusa i Kościoła. Wskazuje na Maryję *jako najznakomitszego i całkiem szczególnego członka Kościoła*¹⁵. Mariologia, a obok niej teologia duchowości maryjnej uprawiana w Kościele w oparciu o źródła biblijne i Magisterium, wciąż odślania i wskazuje wierzącym na niezwykle bogactwo znaczenia miejsca i roli Maryi w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina.

¹³ Zob. *Adversus haereseas*, III, 22 (*Sources chrétiennes*, 210-211), 438-444.

¹⁴ B. CZESZ, *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, „*Salvatoris Mater*” 11(2009) nr 2, 70-71.

¹⁵ LG 53.

3.2. Maryja Jutrzenką Zbawienia

Pełnia czasów ukazuje Maryję w Bożym planie jako Jutrzenkę Zbawienia i zarazem jako Tę, która wprowadza człowieka w tajemnicę Odkupienia. Co więcej, *postać Maryi z Nazaretu rzuca światło na kobietę jako taką przez sam fakt, że Bóg w tym wzniosłym wydarzeniu Wcielenia Syna zawierzył się wolnej i czynnej posłudze niewiasty*¹⁶. To przecież nie przypadkiem Jan Paweł II swą encyklikę *Redemptoris Mater*, uważaną za współczesną medytację nad miejscem i rolą Maryi w Kościele, rozpoczyna tekstem Pawłowym z Ga 4, 4-6, który jest kluczowy. Odnosi się bowiem i wskazuje na swoiste centrum ludzkiej historii zbawienia i początek nowego świata, w którym pojawia się Niewiasta jedna z nas – Maryja włączona przez Zwiastowanie w misterium Chrystusa i podniesiona do godności, która przekracza wszelkie ludzkie pojęcie¹⁷.

Jan Paweł II w encyklice wskazuje przez Maryję również na specyfikę każdej niewiasty, której cechy są tak właściwe i konieczne na przyjęcie owoców miłości odkupieńczej: *Można zatem stwierdzić, że kobieta, spoglądając na Maryję, odkrywa w Niej sekret godnego przeżywania swej kobiecości i prawdziwego realizowania siebie. W świetle Maryi Kościół widzi w kobiecie odblaski piękna, które odzwierciedla najwznioslejsze uczucia, do jakich zdolne jest serce ludzkie: całkowitą ofiarę miłości, moc, która potrafi znieść największe cierpienia, bezgraniczną wierność, nieustraszoną aktywność, umiejętność łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty*¹⁸.

Każdy wymiar powołania chrześcijańskiego kobiety koncentruje się na przykładzie życia Maryi Dziewicy i Matki. W realizacji jakiegokolwiek rodzaju powołania, małżeńskiego czy dziewiczego, kobieta widzi i kontempluje w Maryi Tę, która przez wiarę jednoczy się z Bogiem. Co więcej, będąc matką, kobieta, jak również każdy ochrzczony, odnajduje w Maryi bogactwo duchowego macierzyństwa odnoszącego się w sposób bezpośredni do Bożego ojcostwa¹⁹. Natomiast kobiety i mężczyźni, którzy powołani są do życia w konsekrowanej czystości, odnajdują, co człowiekowi czasów Ewangelii, jak i współczesnemu, niezmiernie trudno jest pojąć (Mt 19, 12), jak celibat dla Królestwa Niebieskie-

¹⁶ RM 46.

¹⁷ *Tak więc w ekonomii łaski, sprawowanej pod działaniem Ducha Świętego, zachodzi szczególna odpowiedniość pomiędzy momentem Wcielenia Słowa a momentem narodzin Kościoła. Osobą, która łączy te dwa momenty, jest Maryja: Maryja w Nazarecie – i – Maryja w Wieczerniku Zielonych Świąt* (RM 24).

¹⁸ TAMŻE, 46.

¹⁹ Por. TAMŻE, 20.

go na wzór Dziewicy z Nazaretu — jest źródłem szczególnej duchowej płodności: źródłem macierzyństwa w Duchu Świętym²⁰.

3.3. Ścieżki wiary

Maryja, choć cała zanurzona w tajemnicy zbawienia, wciąż odznacza się żywą wiarą. Jan Paweł II w encyklice rysuje wyraźnie historię wiary Maryi: od proroctwa Symeona w świątyni, aż po Krzyż Chrystusa, Maryja jest Tą, która uwierzyła i jak sam Jezus (Hbr 10, 5-7) i Abraham (Rz 4, 18) jest posłuszna woli Ojca. Od samego początku Matka – jak i Jej Syn – stanowiła *znak sprzeciwu* (Łk 2, 34). Ta stałość w wierze prawdziwie stanowi: *jakby klucz, który otwiera nam wewnętrzną prawdę Maryi*²¹. Maryja jako pierwsza z uniżonych – *prostaczków* otwiera się na Objawienie (Mt 11, 25), pierwsza z ludzkich stworzeń odkrywa Chrystusa, *jest w ten sposób pierwszą poniekąd „uczennicą” swego Syna, pierwszą, do której On zdawał się mówić „pójdź za Mną”, wcześniej niż wypowiedział to wezwanie do Apostołów czy do kogokolwiek innego* (por. J 1, 43)²². Maryja przez całe życie jest w wierze *ukryta z Chrystusem w Bogu* (Kol 3, 3). Maryja z *prawdą swego Syna obcuje tylko w wierze i przez wiarę!* Nosi w sobie całkowitą „nowość” wiary: *początek Nowego Przymierza*²³.

Wzięta w chwałę Zmartwychwstałego do nieba osobiście poznaje w sercu Syna potrzeby i aspiracje każdego ze swych dzieci, uprzednio jednak przeżywa na ziemi wiele momentów ciemności wiary, niepewności i licznych pytań, których bynajmniej nie przemilcza Ewangelia (Łk 2, 18-19. 48-51. Por. 9, 45; 18, 34). Przy czym, dziś Jej poznanie w chwałę niebieskiej jest doskonale i powszechne, podczas gdy to ziemskie zamykało się w intuicji, oczyszczanej wprawdzie przez miłość, jednak pozostawało naznaczone ograniczeniami wynikającymi z samej natury wiary i nadziei. Oznacza to, że w swoim ziemskim życiu Matka Jezusa, choć napełniona łaską, dążyła do jej pełni, zanurzając się w tajemnicach życia Jezusa tak radosnych, jak też światła, bolesnych i chwalebnych, ukazując nam drogi i sposoby obcowania z Bogiem.

3.4. Życie na wzór Maryi

Jeśli przyjąć, że *heroiczna wiara Maryi „wyprzedza” apostołskie świadectwo Kościoła*²⁴, jeśli jak nigdy dotąd Kościół słusznie ogląda się na

²⁰ TAMŻE, 43.

²¹ TAMŻE, 19.

²² TAMŻE, 20.

²³ TAMŻE, 17.

²⁴ TAMŻE, 27.

*Tę, co zrodziła Chrystusa*²⁵, jeśli przez wiarę Maryi odnajdujemy w człowieku *wewnętrzną przestrzeń nowego i wiecznego Przymierza*, to już nie należy do spraw marginalnych szukanie przez chrześcijan oparcia własnej wiary w wierze Maryi²⁶. Inaczej mówiąc, nie jest czymś drugorzędym dla chrześcijanina czerpać wzór życia od Tej, która jako pierwsza uwierzyła Miłości. Czy można zatem mówić tu o obligatoryjności naśladowania Maryi w chrześcijańskim życiu? Otóż celem życia chrześcijańskiego jest świętość, którą osiąga się również dzięki odwzorowaniu postaw Jezusa Chrystusa. Maryja jest tego najdoskonalszym przykładem – *Uczennica swego Syna*²⁷. Ona zaś prowadzi do Niego, a także oręduje za każdym z uczniów. Taka była jednoznaczna wola Chrystusa. Słowa Jezusa skierowane do umiłowanego ucznia (J 19, 26-27) *ustanawiają niejako miejsce Maryi w życiu uczniów Chrystusowych*. Mówią one (...) o nowym macierzyństwie Matki Odkupiciela. Jest to właśnie macierzyństwo duchowe, które zrodziło się w głębi tajemnicy paschalnej Odkupiciela świata²⁸. Co więcej, *maryjny wymiar życia ucznia Chrystusowego wypowiada się w sposób szczególny poprzez takie właśnie synowskie zawierzenie względem Bogarodzicy, które ma swój początek w testamentie Odkupiciela na Golgocie*²⁹. Forma tej zażyłej więzi pozostaje zawsze sprawą bardzo indywidualną i na drodze do świętości pozostaje kwestią współpracy z łaską Bożą ze strony konkretnego chrześcijanina w określonych warunkach jego egzystencji. Bowiem *w stosunku do każdego chrześcijanina, do każdego człowieka, Maryja jest Tą, która pierwsza „uwierzyła” – i tą właśnie wiarą Oblubienicy i Matki pragnie oddziaływać na wszystkich, którzy Jej po synowsku się zawierzają. Im bardziej zaś trwają w tym zawierzeniu i postępują w nim, tym bardziej Maryja przybliża ich do niewypowiedzianych „bogactw Chrystusowych”* (por. Ef 3, 8)³⁰.

Trzeba pamiętać, że uświadomienie sobie synostwa i co za tym idzie zawierzenie Bogu na wzór Maryi nie stanowi bynajmniej tytułu do łatwego udziału w misterium Chrystusa. Raczej jest to swego rodzaju nowe zaproszenie przez Ducha Świętego do uczestnictwa jako sługi czy służebnicy w dziele zbawienia świata i siebie. Stać się dzieckiem Boga wymaga zatem pokory i unizienia. Samo synostwo stanowi bowiem wyzwanie dla życia chrześcijańskiego. Każdemu ochrzczoneму Maryja jest dana

²⁵ TAMŻE, 28.

²⁶ Por. TAMŻE, 27.

²⁷ Por. TAMŻE, 20.

²⁸ TAMŻE, 44.

²⁹ TAMŻE, 45.

³⁰ TAMŻE, 46.

jako Matka w wierze. Relacja między uczniem a Maryją zawsze będzie odtąd kształtowana przez wiarę. Wziąć do siebie Maryję oznacza także właściwe rozumienie Jej miejsca i roli w życiu własnym i Kościoła: *Żadne bowiem stworzenie nie może być nigdy stawiane na równi ze Słowem Wcielonym i Odkupicielem*³¹. *Bowiem prawdziwa pobożność nie polega ani na czczym i przemijającym uczuciu, ani na jakiejś próżnej łatwowierności, lecz pochodzi z prawdziwej wiary, która prowadzi nas do uznania wyjątkowego wyniesienia Bożej Rodzicielki i pobudza do dziecięcej miłości ku naszej Matce oraz do naśladowania jej cnót*³².

Ponadto w kontekście duchowego macierzyństwa nie należy Maryi przypisywać miłosierdzia właściwego samemu Ojcu, jak również upatrywać w Niej celu ucieczki przed rozgniewanym Bogiem z powodu naszych grzechów. Maryja bowiem w chwale niebieskiej może tylko pragnąć tego, czego pragnie dla człowieka Bóg. Przebaczenie zaś i miłosierdzie wypływa z serca Chrystusa Zbawiciela, zanim przepelni serce Maryi. Miłość macierzyńska w bijącym sercu Maryi ma swe źródło i macierzyńskie cechy w sercu miłosiernego Boga. Przez synowską miłość względem Maryi ochrzczony staje się bardziej dojrzały w wierze, w swoich życiowych wyborach i w realizacji miłości. Co więcej, ta synowska wierność znajduje swe odbicie w szeroko rozumianym stylu życia Maryi w Nazarecie.

Jednym z owoców stylu życia w Nazarecie, z którego czerpie chrześcijańska duchowość, jest umiejscowienie Bożego słowa w centrum własnej egzystencji jako źródła każdego pragnienia i wszelkich ludzkich projektów. Stąd chrześcijanin na wzór Maryi będzie podporządkowywał całe swoje życie słowu Bożemu. Z tego punktu widzenia *Magnificat* Maryi pozostaje niedoścignionym przykładem. Dalej trzeba zauważyć, że styl życia w Nazarecie również wyraża się w wierności życiowemu powołaniu. Każde bowiem powołanie w Kościele wymaga stałości i posłuszeństwa w wypełnianiu obowiązków stanu. Do czego wzywa także liturgia: *Panie, nasz Boże, spraw, abyśmy znajdowali radość w Twojej służbie, albowiem szczęście trwałe i pełne możemy znaleźć tylko w wiernym oddaniu się Tobie, Stwórcy wszelkiego dobra*³³. Maryja nie pragnęła niczego innego, poczynawszy od Zwiastowania aż po Krzyż Chrystusa.

Prostolinijność, charakteryzująca życie chrześcijanina inspirowane przykładem wiary Matki Jezusa prowadzi ku służbie Bożemu Króle-

³¹ LG 62.

³² TAMŻE, 67.

³³ Kolekta z XXXIII niedzieli zwykłej w ciągu roku, w: *Mszalik niedzielny*, Olsztyn 1993, 926.

stwu w duchu ewangelicznego unizenia. Co więcej, sam Duch Święty może już swobodnie realizować wszystkie swoje zamiary, odkąd znajduje w wierzącym przestrzeń posłuszeństwa, otwarcia i ewangelicznego ubóstwa. Życie wiary wymaga kenozy życia. Służebnica Pańska ukazuje drogi tej kenozy wiodące ku *wielkim rzeczom*, które Bóg czyni wobec pokornych i unizonych (Łk 1, 48-49).

Dzieciństwo wierzących samo w sobie jest misteryjne, ponieważ leży w porządku wiary i mamy doń przystęp tylko dzięki Chrystusowi powierzającemu nam swą Matkę. Zgłębiając to misterium, bardziej wnikamy i poznajemy sekrety Bożego planu i doświadczamy jego realizacji. Co więcej, dzięki Maryi zajmujemy określone miejsce w tym planie, gdyż Ona wprowadza nas do świata nowego, zamierzonego przez Boga. Stąd *Maryja jest po prostu matką członków Chrystusa, ponieważ swoją miłością współdziałała w tym, aby wierni, którzy są członkami owej Głowy, rodzili się w Kościele*³⁴. Człowieka, który doświadcza matczynej miłości własnej rodzicielki, Maryja obdarza go jeszcze bardziej, bowiem współdziała w wychowaniu matczynym, w prowadzeniu go ku świętości³⁵.

Duchowość maryjna zakorzenia się w swoistej pedagogii Maryi, w prowadzeniu uczniów Chrystusa właściwymi drogami świętości. Maryja czyni to zawsze w oparciu o jedyne pośrednictwo Chrystusa między Bogiem a ludźmi (1 Tym 2, 5). Ona sama wskazuje uczniom drogę ku świętości przez służbę Królestwu Bożemu. Wciąż w Kościele słysząc Jej głos: *Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5). Słowa te można potraktować jako klucz otwierający prawdziwe rozumienie roli i miejsca Niewiasty – Matki Jezusa i naszej w szeroko pojętej duchowości chrześcijańskiej oraz maryjnej.

W każdym czasie staje przed nami Matka Zbawiciela i Królowa czasu zbawienia, przypominając uczniom życiem i postawą słowa św. Pawła: *Oto teraz czas upragniony, oto teraz czas zbawienia* (2 Kor 6, 2). Czynne zaangażowanie się chrześcijanina w owo *teraz* zbawienia będzie dobrym owocem duchowości maryjnej i idącą za nią zdrową pobożnością³⁶.

Dr Piotr Piasecki OMI

Wydział Teologiczny UAM (Poznań)
ul. Szkolna 12
PL - 64-211 Obra

piasecki@amu.edu.pl

³⁴ LG 53.

³⁵ Por. TAMŻE, 63.

³⁶ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 26.

Marie, comblée de grâce – Fruit de la plénitude des temps – Le Guide spirituel dans la foi

(Résumé)

L'article se concentre sur la Mère du Christ dans le dessein éternel de Dieu déployé dans le temps et de les en conséquences pour la foi chrétienne. Le dessein de Dieu, toujours stable, se montre irrévocable et infaillible; nul homme ne saurait y faire obstacle, et Dieu ne se contente pas de réaliser délais humainement prévisible. La plénitude des temps dépend du seul choix de Dieu. C'est dire la liberté de Dieu; c'est dire aussi la grandeur de Marie. L'un des aspects les plus remarquables dans la vie de Marie, par quoi elle est consonante au mystère du Verbe fait chair, c'est que les perspectives immenses de son amour pour Dieu coïncident dans sa personne avec l'humanité d'une servante. Jamais la place centrale réservée à cette femme dans l'œuvre du salut des hommes ne l'a empêchée de vivre jour après jour le pèlerinage de la foi.

Il faut dire que la sainteté de Marie s'appuie ainsi à la fois sur *Ga* 4 et *Ep* 1 à la fois sur l'appel de Dieu à la plénitude du temps, qui allait faire d'elle la Mère du Messie, et sur la bénédiction d'avant le temps, qui la plaçait, elle, la toute sainte, à la tête des sauvés. Si Marie nous apparaît maintenant enveloppée tout entière dans le mystère de Dieu, elle demeure celle qui jusqu'au bout a vécu de la foi. Si la foi héroïque de Marie précède le témoignage apostolique de l'Eglise, si plus que jamais l'Eglise regarde vers celle qui engendra le Christ, si dans la foi de Marie s'est retrouvée en l'homme l'espace intérieur de l'Alliance nouvelle et éternelle, il n'est pas facultatif pour les baptisés de chercher dans sa foi un soutien pour leur foi, autrement dit il n'est secondaire pour personne de vivre une vie mariale. À ceux et celles qui ont été aimés par une mère de la terre, Marie apporte en plus, d'une manière sentie ou non, l'aide qu'elle est seule à pouvoir donner, son «éducation» maternelle.

L'article est divisé pour la manière suivante: 1. Marie dans le dessein du Créateur; 2. Marie la toute Sainte; 3. La Vierge Marie dans la vie du chrétien: 3.1. La découverte progressive du mystère de Marie; 3.2. Marie, femme l'aube de salut; 3.3. Les chemins de la foi; 3.4. La vie dans l'imitation de Marie.

Wsanktuarium Najświętszej Maryi Panny ze Wzgórza Lenola (Latina) wielki fresk, pokrywający cały sufit nawy głównej, przedstawia szatana uciekającego przed Maryją. Jaka jest geneza tego fresku? 14 września 1602 r. Gabriele Mattei i kilku jego młodych towarzyszy postanowili zabić starszego człowieka, który ich skrzyczał. Zemsta miała zostać dokonana o świcie. Ta decyzja wywołała w młodym Mattei wyrzuty sumienia i koszmary nocne. Poszedł do lasu, grając na gitarze. To jednak nie wystarczyło, by się uspokoił. W pewnym momencie wyrzucił gitarę i zaczął przywoływać diabła, który natychmiast pojawił się przed nim. Młodzieniec, przerażony, instynktownie wykonał znak krzyża i diabeł zniknął, pojawiła się Matka Boża, która odwodząc go od wykonania złego czynu, zaproponowała mu wejście na wzgórze i odszukanie Jej wizerunku.

Taki jest, w skrócie, wynik walki Maryi przeciwko szatanowi: tam, gdzie jest Matka Jezusa, nieprzyjaciół dobra ucieka, zwyciężony.

Angelo Amato SDB

Maryja w walce z szatanem we współczesnym świecie*

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 62-80

Oczywiście nie jest wygodnie mówić o szatanie. Już w IV wieku św. Jan Chryzostom twierdził: *mówienie o diable nie sprawia nam przyjemności, ale nauka Kościoła na jego temat jest dla was bardzo pożyteczna*¹.

1. „Postmodernistyczna” kultura a „szatańskie wodzenie”

Założenie św. Jana Chryzostoma jest aktualne także na początku trzeciego tysiąclecia, w epoce, która wydaje się dojrzała i pozbawiona złudzeń, ale w której Zły nadal wodzi na pokuszenie. Słusznie ostrzega katechizm dla dorosłych przygotowany przez Konferencję Episkopatu Włoch: *Literackie i artystyczne przedstawienia w minionych wiekach stały się obce kulturze naszych czasów. Jednakże byłoby niebezpiecznym błędem odsyłanie demona do świata czystej fantazji: jak mówi słynne powiedzenie, najbardziej sprytną sztuczką diabła jest właśnie przekonanie człowieka, że diabeł nie istnieje [...]. Szatan wzbudza pewną fascynację u współczesnego człowieka, który łączy osiągnięcia techniczne z magią, czyli manipuluje na swoją korzyść siłami preternaturalnymi. Stąd bierze się popularność praktyk zabobonnych i kultów satanistycznych. Kto szuka szatana, już go znalazł. Pragnienie*

* A. AMATO, *Maria nella lotta contro satana nel mondo di oggi*, w: *La Madre del Dio vivo a servizio della vita*, red. A. DI GESÙ, E. VIDAÙ, Roma 2005, 111-134.

¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De diabolio tentatore*, Homil. II, 1.

posiadania władzy za wszelką cenę radykalnie przeciwstawia się postawie wiary, która jest pełnym ufności oddaniem się woli Bożej².

Nasze postmodernistyczne społeczeństwo charakteryzuje się słabością myśli, która odrzuca pewniki i silne punkty odniesienia. Człowiek powinien pogodzić się z życiem w sferze całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i znikomości.

W tym projekcie w rzeczywistości współlistnieją liczne złudzenia i sprzeczności. Jedno ze złudzeń polega na przykład na tym, że człowiek postmodernistyczny, dzięki postępowi naukowemu i technicznemu, może sam, jako twórca własnej przyszłości, zapewnić sobie pełne panowanie nad swoim losem³. W rzeczywistości jest to wielka pomyłka, jako że dziś, jak nigdy przedtem, człowiek okazuje się słaby i zdominowany przez siły większe od niego.

Kolejną prawdziwą sprzecznością jest z jednej strony kulturowe negowanie istnienia diabła, a z drugiej – przyjęcie prawdziwej i specyficznej atmosfery szatańskiej, obecnej wyraźnie we wszystkich warstwach społecznych, poczynszy od młodzieży, co dokumentuje codziennie krajowa i międzynarodowa kronika kryminalna.

Człowiek supertechnologiczny paradoksalnie ma ogromną potrzebę ochrony i bezpieczeństwa. Kiedy odrzuca dobrą nowinę Ewangelii, często przyjmuje zło, którego skuteczność jest przerażająca i przewrotna. Można rozpoznać tajemniczy wpływ szatana w sile kłamstwa i ateizmu, w zjawiskach wyraźnego i szalonego niszczenia. W rzeczywistości cała historia człowieka, poczynszy od grzechu pierworodnego, jest zanieczyszczona i niszczona przez nieszczęsne działanie szatana.

W dokumencie z 1965 r. Konferencja Biskupów Regionu Kampanii wylicza najbardziej powszechne odchylenia, istniejące we współczesnej chrześcijańskiej tkance społecznej: przesąd, który przypisuje rzeczom i przedmiotom materialnym moce nadprzyrodzone, które mogą wpływać na życie człowieka; magia, która jest praktyką rytualną, dzięki której można zapanować nad mocami tajemnymi (duchami lub demonami), aby w końcu pozyskać nadzwyczajną moc panowania nad bliźnim⁴; ubóstwienie, które jest próbą przewidywania przyszłości i które w najgorszej postaci „wzywa” szatana i demony.

² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, LEV, Città del Vaticano 1995, 384.

³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio* (14.09.1998), 91: chodzi tu o tę część, która opisuje znaczenie „postmodernizmu”.

⁴ Magia ma różne „kolory” albo stopnie: biała magia, która jest rytuałem skierowanym na zyskanie zdrowia, pracy, studiów, ciąży...; czarna magia, praktykowana, aby zaszkodzić innemu, zsyłając na nich trudności, choroby albo nawet śmierć; różowa magia, zarezerwowana wyłącznie dla sfery seksu.

Ale najbardziej świętokradczą formą tych odchyłeń religijnych jest satanizm, czyli wzywanie szatana i jego kult: *Demon widziany jest nie jako uosobienie zła pod kontrolą Boga, lecz jako samodzielny, wszechobecny, wszechmocny i oczywiście zły bóg. Nie jako siła do zwalczania, lecz mocarny sprzymierzeniec, którego można mieć po swojej stronie, i wielbić go jako bóstwo*⁵.

Wśród rytuałów satanistycznych biskupi wymieniają także „czarne msze”, z profanacją Hostii i użyciem przedmiotów kultu katolickiego (krzyży, kadzidła, święconej wody, ampulek): *Nawet na ekranach prywatnych telewizji widzimy magów, odzianych w ornaty, stule i wielkie krzyże, którzy wygłaszają modlitwy i egzorcyzmy pochodzące z ksiąg liturgicznych*⁶.

Jasnym jest, że przekazy telewizyjne i prasowe, w dzisiejszej kulturze obrazkowej, stanowią poważny problem związany z ewangelizacją. Całkiem aktualna wydaje się analiza, jakiej Tertulian dokonał w swoich czasach (początek III w.): *O astrologach, wiedźminach i szarlata-nach wszelkiej maści nie powinno się nawet mówić. A jednak ostatnio pewien astrolog, który deklaruje się chrześcijaninem, miał czelność wygłosić pochwałę swego zawodu! [...]. Astrologia i magia są wstrętnymi wymysłami demonów*⁷.

2. Sekty satanistyczne i ich „filozofia”

Oprócz postaw „demonicznych” mamy do czynienia także z prawdziwą przynależnością do sekt satanistycznych, których liczebność trudno określić z uwagi na ich ezoteryczny charakter. Nie brak jednak grup, które uznają się za takowe, uwypuklając swoją „forma mentis” zdominowaną przez szatana i przeciwstawiającą się Bogu, Jezusowi Chrystusowi, Madonnie, Świętym, Kościołowi katolickiemu i chrześcijańskiej cywilizacji. Na przykład w USA nadal aktywny wydaje się „Kościół Szatana”, utworzony w 1966 r. przez Kalifornijczyka Howarda Levy, alias *Anton Szandor La Vey*, albo „Świątynia Seta”, prawdopodobnie największa organizacja satanistyczna na świecie, powstała w 1975 r. w wyniku oddzielenia się od Kościoła Szatana.

We Włoszech słychać o tzw. „Dzieciach Szatana”, organizacji założonej w Bolonii przez Marco Dimitri, strażnika, który głosi się Anty-

⁵ CONFERENZA EPISCOPALE CAMPANA, „*Io sono il Signore, vostro Dio*”. *Nota pastorale a proposito di superstizione, magia, satanismo*, CEC, Napoli 1995, 19.

⁶ TAMZE, 20.

⁷ TERTULLIANO, *De idolatria*, IX, 1.

chrystem, Bestią 666, a którego satanizm charakteryzuje się naciskiem na seks i narkotyki.

Rytuały satanistyczne, których celem jest zrobienie komuś krzywdy, są prowadzone głęboką nocą – kiedy ofiara wydaje się stawiać mniejszy opór psychologiczny, oraz w miejscach odosobnionych, takich jak cmentarze i zdekonsekwrowane kościoły⁸.

We współczesnym kontekście dominującego relatywizmu i subiektywizmu etycznego satanizm może łatwo znaleźć swe „kulturowe” umiejscowienie, kiedy głosi całkowite wywrócenie wartości religijnych, etycznych i społecznych, uznając za dobre i słuszne to, co jest moralnie niewłaściwe i nieuporządkowane. Satanista to ktoś, kto uważa sam siebie za boga, ubóstwia materię i seks i ucieka w najgłębszy irracjonalizm, często przy pomocy narkotyków. Mamy zatem do czynienia z prawdziwym upadkiem rozumu oraz głębokim zranieniem integralności ludzkiej osoby, co widać po dewiacjach seksualnych, nieprzerwanej pogoni za pieniądzem i sukcesem, egocentryzmem zamkniętym na miłość, służbę i szacunek dla drugiej osoby i jej życia.

W obliczu tego zjawiska trzeba unikać dwóch przeciwstawnych postaw: jego niedoceniania oraz jego przeceniania. Nie satanologia, lecz zdrowa teologia. Dlatego należy poznać to, co Kościół w swej katechezie mówi na temat szatana.

3. Szatan, wróg Boga

Jego malowniczy i kompletny opis znajduje się w ostatniej księdze Nowego Testamentu: *wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię* (Ap 12, 9).

⁸ Na temat rytuałów satanistycznych i „czarnych mszy” por. w: *Il fenomeno del satanismo nella società contemporanea*, „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1997, 8. Konkretna i obszerna dokumentacja działań satanistycznych (morderstwa, czarne msze, ofiary z ludzi), popełnianych także we Włoszech, zob. artykuł hiszpańskiego dominikanina J.-A. BARREDA, *Satanismo de fin de milenio. Un desafío a la pastoral de la Iglesia*, „Studium” 36(1996) 339-378. Na przykład w Niemczech ruchy satanistyczne można podzielić na kategorie, np.: satanizm okultystyczny, młodzieżowy satanizm synkretyczny, grupy satanistyczne o podłożu seksualnym, „Grufties” (młode „wampiry”, przebrane na czarno i z woskowymi twarzami), satanizm artystów, satanizm hardrock. We Włoszech typologia satanizmu jest następująca: satanizm racjonalistyczny, satanizm okultystyczny, satanizm narkotyczny, lucyferyzm. Por. w tej kwestii M. INTROVIGNE, E. TÜRK, *Satanismus. Zwischen Sensation Und Wirklichkeit*, Herder, Freiburg 1995. Więcej informacji w: M. INTROVIGNE, *Il cappello del Mago*, SugarCo, Milano 1990; TENZE, *Indagine sul satanismo*, Mondadori, Milano 1994; TENZE, *La stirpe di Dracula*, Mondadori, Milano 1997.

Szatan jest głosem, który zwodzi pierwszych rodziców, skłaniając ich do grzechu: „trwa w grzechu od początku” (1 J 3, 8), jest „ojcem kłamstwa” i „od początku [...] zabójcą” (J 8, 44). Stworzony przez dobrego Boga, upadł, a jego upadek polegał na odrzuceniu Boga, na nieposłuszeństwie Bogu, na decyzji o tym, by samemu chcieć być źródłem wszelkiej prawdy i wszelkiego dobra, na zaprzeczaniu przesłania Ewangelii, odrzucaniu królowania i Odkupienia Jezusowego. Szatan bowiem ośmielił się nawet kusić Jezusa, Świętego Boga, Wcielonego Syna Bożego. Jako „ojciec kłamstwa” (J 8, 44), zdobył pewną władzę nad ludzkością. Dlatego nazywany jest „władcą tego świata” (J 12, 31; 14, 30; 16, 11), a nawet bogiem „tego świata” (2 Kor 4, 4).

A jednak, mimo to, królestwo łaski i prawdy, przyniesione przez Jezusa, ma wyższość nad królestwem szatana, który jako stworzenie nie jest w stanie w żadnym razie zniszczyć ostatecznego celu kosmosu i ludzkości, czyli nadejścia królestwa Jezusa Chrystusa: *Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła* (1 J 3, 8).

Paradoksalnie, nawet pokusa i próba może wzmacniać wiarę: *On [szatan] nie może zatrzymać budowy królestwa Bożego, w którym na koniec nastąpi absolutne spełnienie sprawiedliwości i miłości Ojca wobec stworzeń odwiecznie „predestynowanych” w Synu Słowie, Jezusie Chrystusie. Możemy wręcz powiedzieć za św. Pawłem, że dzieło złego przyczynia się do dobrego (Rz 8, 28) i służy budowie chwały „wybranych” (2 Tym 2, 10)⁹.*

24 maja 1987 roku, odwiedzając stare i sławne sanktuarium św. Michała Archaniola w Monte S. Angelo (Foggia), Jan Paweł II przedstawiał Michała Archaniola jako wielkiego pogromcę demonów: *Ta walka przeciwko demonowi, która charakteryzuje postać Archaniola Michała, jest aktualna również dziś, bo demon jest nadal żywy i działa w dzisiejszym świecie.*

4 września 1988 r., na zakończenie podróży do Turynu, uważanego za miasto szatańskie w pełnym tego słowa znaczeniu, Ojciec Święty stwierdzał: *Tam, gdzie jest dzieło zbawienia, gdzie działa Duch Święty, gdzie są święci¹⁰, przybywa także on. Oczywiście nie ukazuje się pod własnym imieniem: próbuje przyjąć inne imiona. Ewangelia znalazła je dla niego, bo nie nazywa się on zawsze „diabłem”, nazywa się „ojcem kłamstwa”, nazywa się innymi imionami. Ale nazywa się także „władcą tego świata”.*

⁹ JAN PAWEŁ II, *La vittoria di Cristo sullo spirito del male* (20 VIII 1986 r.).

¹⁰ A wcześniej, w swojej wypowiedzi, Papież mówił o Turynie jako mieście św. Jana Bosco, św. Józefa Cafasso, św. Leonarda Murialdo.

Jakiegokolwiek imię przyjmie, zawsze będzie to osoba zła i posiadająca władzę, która poprzez złudzenie życia systematycznie przygotowuje zgubę i śmierć¹¹.

4. „Zbaw nas ode złego”

Dlatego Jezus nauczył nas prosić Ojca o wyzwolenie od Złego. Komentując Ojczy nasz, *Katechizm Kościoła Katolickiego* tak obrazuje wołanie: „Ale nas zbaw ode Złego”: *Zło, o którym mówi ta prośba, nie jest jakąś abstrakcją, lecz oznacza osobę, Szatana, Złego, anioła, który sprzeciwia się Bogu. „Diabeł” (dia-bolos) jest tym, który „przeciwstawia się” zamysłowi Boga i Jego „dziełu zbawienia” wypełnionemu w Chrystusie*¹².

Choć jest zabójcą od początku, kłamcą i ojcem kłamstwa (J 8, 44), choć jest kusicielem i przyczyną grzechu oraz śmierci, szatan nigdy nie jest ostatecznym zwycięzcą. Jego zły wpływ zostaje zawsze zwyciężony przez moc łaski Bożej: *Pan, który zgładził wasz grzech i przebaczył wasze winy, jest w stanie strzec i chronić was przed zakusami diabła, walczącego z wami, aby nieprzyjaciel – źródło wszelkich przewinień – nie zaskoczył was. Kto powierza się Bogu, nie obawia się Szatana. „Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8, 31)*¹³.

Jezus jest zwycięzcą szatana. Zniszczył On „dzieła diabła” (1 J 3, 8). Na zakończenie kuszenia Pan wyzywa szatana: *Idź precz, szatanie! Jest bowiem napisane: Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz* (Mt 4, 10).

Kusiciel jest urodzonym pokonanym. Jest skazany na klęskę: *Moc Szatana nie jest [...] nieskończona. Jest on tylko stworzeniem; jest mocny, ponieważ jest czystym duchem, ale jednak stworzeniem: nie może przeszkodzić w budowaniu Królestwa Bożego. Chociaż Szatan działa w świecie przez nienawiść do Boga i Jego Królestwa w Jezusie Chrystusie, a jego działanie powoduje wielkie szkody – natury duchowej, a pośrednio nawet natury fizycznej – dla każdego człowieka i dla społeczeństwa, działanie to jest dopuszczane przez Opatrzność Bożą, która z mocą i zarazem łagodnością kieruje historią człowieka i świata. Dopuszczenie przez Boga działania Szatana jest wielką tajemnicą, ale „wiemy, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8, 28)*¹⁴.

¹¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi...*, 382.

¹² KKK 2851.

¹³ TAMŻE, 2852.

¹⁴ TAMŻE, 395.

Katechizm Kościoła Katolickiego mówi także: *Zwycięstwo nad „władcą tego świata” (J 14, 30) dokonało się raz na zawsze w tej Go-dzinie, w której Jezus dobrowolnie wydaje się za nas na śmierć, aby dać nam swoje Życie. Wtedy dokonuje się sąd nad tym światem i władca tego świata „zostanie precz wyrzucony” (J 12, 31). „I rozgniewał się Smok na Niewiastę”, ale nie ma władzy nad Nią: Nowa Ewa, „łaski pełna” z Ducha Świętego, jest wolna od grzechu i zniszczenia śmierci (Niepo-kalane Poczęcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi, Matki Bożej, za-wsze Dziewicy). „I rozgniewał się Smok na Niewiastę, i odszedł rozpo-cząć walkę z resztą jej potomstwa” (Ap 12,17). Dlatego Duch i Kościół wołają: „Przyjdź, Panie Jezu!” (Ap 22, 17. 20), ponieważ Jego przyjście wybawi nas od Złego¹⁵.*

Jednakże, pomimo klęski, ten, który jest zabójcą od początku (por. J 8, 44), nadal psuje przyjaciół Boga, kusząc ich i nakłaniając do grze-chu, tak że *całe życie ludzi, czy indywidualne, czy też zbiorowe, okazu-je się dramatyczną walką pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy światłem i ciemnością¹⁶.*

W stosunku do szatana i jego współników należy zachować czujność, ale bez przerażenia, jako że zwycięstwo Jezusa nad złem jest całkowite, od początku do końca: *Nie musimy bać się niczego. Chrystus zwyciężył demony i dał także nam możliwość zwycięskiej walki przeciw nim¹⁷.*

5. Maryjny wymiar walki z szatanem: od Księgi Rodzaju do Apokalipsy

5.1. Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę (Rdz 3, 15)

Od pierwszych stron Biblii walka z szatanem odbywa się pod zna-kiem kobiety. Komentując Rdz 3, 15, która począwszy od XVI w. nazy-wana jest „Protoewangelią”, Jan Paweł II, uściślając, że tekst Księgi Ro-dzaju, zgodnie z hebrajskim oryginałem, przypisuje walkę z wężem nie bezpośrednio niewieście, lecz jej potomstwu, stwierdza jednakże, iż tekst ten bardzo podkreśla rolę, jaką odegra ona w walce z kusicielem: *Kim jest ta niewiasta? Tekst biblijny nie nazywa jej po imieniu, lecz ukazuje obraz nowej niewiasty, która zgodnie z wolą Bożą zadośćuczyni upadko-wi Ewy; jest ona bowiem powołana, by odnowić rolę i godność kobiety,*

¹⁵ TAMŻE, 2853.

¹⁶ GS 13.

¹⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi...*, 383.

*i przyczynić się do zmiany losu ludzkości, wspomagając poprzez swe macierzyńskie posłannictwo zwycięstwo Boga nad szatanem*¹⁸.

Następnie Papież stwierdza, że w świetle Nowego Testamentu i Tradycji Kościoła, *wiemy, że zapowiadaną przez Protoewangelię nową niewiastą jest Maryja i rozpoznajemy w „jej potomstwie” (Rdz 3, 15) Syna, Jezusa, który odnosi zwycięstwo nad władzą szatana w tajemnicy paschalnej*¹⁹.

Zwycięstwo Maryi nad szatanem realizuje się w dwojaki sposób: poprzez Jej Niepokalane Poczęcie, które zachowało Ją od wszelkiej zmyły grzechu, wyłączając ją spod panowania szatana; oraz poprzez Jej współpracę z odkupieńczym dziełem Jezusa, co jest niezmiennym przeciwstawieniem się panowaniu szatana nad światem.

Papież ukazuje także związek Maryi z Kościołem i Maryi z kobietami, od kiedy słowo „niewiasta”, użyte przez Pismo Święte, pozwala połączyć się z Dziewicą z Nazaretu i Jej rolę w dziele zbawienia przede wszystkim tym kobietom, które zgodnie z Bożym planem zostają wezwane do zaangażowania się w walkę z duchem zła: *To tajemnicze przyznanie Boga z kobietami wyraża się na różne sposoby również w naszych czasach: w gorliwości kobiet oddających się modlitwie osobistej i kultowi liturgicznemu, w posłudze katechetycznej i świadectwach miłości, w licznych powołaniach żeńskich do życia konsekrowanego, w religijnym wychowaniu w rodzinie*²⁰.

Także René Laurentin komentuje Rdz 3,15, interpretując ten werset na sposób ściśle mariologiczny: *Niewiastą nie jest Ewa, zbyt zaprzyjaźniona z wężem, lecz Maryja, urodzona jako „młodsza od grzechu”, Matka nowego potomstwa: Jezusa Chrystusa i chrześcijan*²¹.

A zatem współpraca Maryi w misterium Odkupienia to także Jej przeciwstawianie się królestwu szatana, co czyni zarówno jako Niepokalana, jak i Matka Jezusa, Zwycięzcy szatana, a także jako Matka Kościoła, który również jest zwycięzcą zła poprzez swe sakramentalne działanie.

Jak szatan kusi i sieje przemoc, zniszczenie i chaos, tak Maryja jako Matka Jezusa i Kościoła, daje miłość, która odradza. Podczas gdy szatan jest nieprzyjacielem Boga, Maryja jest umiłowaną Córką Ojca, Matką Syna i Świątynią Ducha Świętego.

¹⁸ JAN PAWEŁ II, *Maryja w Protoewangelii* (katecheza, 24 I 1996 r.), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, red. A.L. SZOSTEK, t. 4, Warszawa 1999, 137.

¹⁹ TAMŻE.

²⁰ TAMŻE, 138.

²¹ Por. R. LAURENTIN, *Il demonio, mito o realtà?*, Ed. Massimo, Milano 1995, 277.

W definicji dogmatu o Wniebowzięciu Maryi Pius XII stwierdzał uroczyście: *Ale w szczególności należy przypomnieć, że począwszy od II w., Maryja Dziewica przedstawiana jest przez świętych ojców jako nowa Ewa, ściśle zjednoczona z nowym Adamem, choć poddana Mu, w tej walce z nieprzyjacielem piekielnym, która, jak zapowiedziano w Protoewangelii [Rdz 3, 15], zakończy się pełnym zwycięstwem nad grzechem i śmiercią, zawsze połączonymi w pismach Apostoła Narodów²².*

Mówi także Laurentin: *Nienawiść szatana wobec Niewiasty, Maryi, jest także jego walką przeciwko Kościołowi: jest to ta sama walka, jakiej doświadczają egzorcyści, ponieważ Maryja jest rodzącym się Kościołem, jakim była Ona sama w błogosławionym i twórczym dniu Wcielenia. Ale także odwrotnie, Kościół jest Maryją, trwającą poprzez jego wspólnotę wiary z Chrystusem i w charyzmatach, które budują jego ciało. To dlatego demon ze szczególną zaciekłością atakuje liczne powołania i służebników Kościoła, często także kobiety. Ta zaciekłość demona w dążeniu do wyjałowienia i destabilizacji żywotnych struktur Kościoła świętego jest niedoceniana, podobnie jak konieczność, by Kościół objął specyficzną opieką, egzorcyzmami, te liczne i nieznane ofiary²³.*

5.2. „Niewiasta obleczona w słońce” i „wielki Smok barwy ognia” (Ap 12, 1-18)

5.2.1. Niewiasta: Kościół i Maryja

Rozdział 12 Apokalipsy zaczyna się od przedstawienia dwóch postaci: niewiasty obleczonej w słońce i wielkiego czerwonego smoka, który z nienawiścią ściga niewiastę i jej dziecko. Czy niewiastą, o której tu mowa, w powiązaniu z Rdz 3, 15, jest Kościół, czy Maryja? We współczesnej literaturze egzegetycznej przeważa interpretacja eklezjologiczna: niewiasta, matka Mesjasza, miałyby być ludem Bożym Starego Testamentu, który, wydawszy na świat Chrystusa, staje się Kościołem. Bolesny i tragiczny poród przypomina o męce Jezusa, jako preludium do Jego Zmartwychwstania i objawienia się Kościoła.

A jednak możliwe jest także dodatkowe odczytanie mariologiczne tego rozdziału: *W obszarze tej eklezjalnej interpretacji zawarte jest także odniesienie Ap 12 do Maryi: nazwana „Niewiastą” przez Syna, kiedy stała u stóp krzyża, Maryja przeżywa metaforyczny i cudowny poród Niewiasty-Córy Syjonu, opisany w Ap 12, 1-6; dlatego też nie jest niczym niewłaściwym maryjna egzegeza tych wersetów, choć nadal jako*

²² Denz. 3901.

²³ Por. R. LAURENTIN, *Il demonio, mito o realtà?*..., 279.

interpretacja podporządkowana tej głównej, także w świetle Rdz 3, 15 i Iz 7, 14²⁴.

Byłoby zatem do przyjęcia maryjne utożsamienie niewiasty z Ap 12: *Apokalipsa św. Jana nigdy nie wspomina o Maryi, nie mówi o Niej wprost: jej perspektywa jest wyraźnie eklezjalna. Ale Niewiasty z rozdz. 12 nie można wyjaśnić we właściwy sposób bez nawiązania do historycznej roli Matki Jezusa. Trzymając się definicji, nie można twierdzić, iż Kościół pełni macierzyńską rolę w stosunku do Jezusa: jest odwrotnie, to Kościół narodził się z boku Chrystusa przez krew, wodę i Ducha (J 19, 34. 30). W Maryi, którą czwarta Ewangelia przedstawia jako „Matkę Jezusa” i „Niewiastę”, rozpoczyna się macierzyńska funkcja wspólnoty Nowego Testamentu*²⁵.

W każdym razie rozdział 12 Apokalipsy ukazuje początek walki między wielkim Smokiem, Wężem starodawnym, który się zwie diabeł i szatan, zwodzącym całą zamieszkałą ziemię (Ap 12, 9)²⁶ a Niewiastą, zarówno oznaczającą Kościół jak Maryję, odzianą w światło i otoczoną dwunastoma gwiazdami, która rodzi i jest zagrożona przez smoka.

Smok jest przerażający i potworny. Z żywotnością swych siedmiu głów i dziesięciu rogów łączy polityczną władzę swych siedmiu diademów. Asymetria tej postaci i przerażająca wielość jej głów wprowadzają element nieporządku i niepokojącego chaosu. Tekst ponownie przedstawia bezlitosną walkę między smokiem i Niewiastą, walkę, która trwa do dziś, od kiedy smok, pomimo swej porażki w walce z Archaniołem Michałem (Ap 12, 7-9), kontynuuje prześladowania i czai się na morskiej plaży (Ap 12, 18).

Kompletna historia walki Kościoła-Maryi ze smokiem składa się z trzech aktów: pierwszy jest przedstawiony w rozdziale 12, drugi w rozdziałach 13, 1-16, 11, a trzeci w rozdziałach 16, 13-20, 10. Pierwszy akt kończy się pierwszą klęską smoka, który jednak pozostaje w stanie wojny. W drugim akcie smok powierza władzę bestii, która prowadzi wojnę przeciwko świętym. Trzeci akt kończy się całkowitym rozbięciem nieprzyjaciół Boga: pierwszy upada Babilon, następnie bestia i fałszywy

²⁴ Por. C. COSRATO, *Ap 12, 1-6: riletture patristiche*, „Theotokos” 8(2000) 71.

²⁵ A. VALENTINI, *Il „grande segno”*, „Theotokos” 8(2000) 14-15. W kwestii niektórych odniesień, ważnych dla niniejszego tematu, por. P. FARKAS, *La „Donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, PUG, Roma 1997; G. BIGUZZI, *La donna, il drago e il Messia in Ap 12*, „Theotokos” 8(2000) 17-66.

²⁶ Mowa tu o serii diabelskich tytułów, które mogą być przewodnikiem po demonologii. Smok to starodawny wąż (por. Rdz 3, 1. 2. 4. 13-14), nazywany bardziej prawidłowo diabłem, słowo to oznacza oskarżyciela i kusiciela (po hebrajsku, *satan*). Słowo szatan pojawia się 36 razy w całym Starym Testamencie i 8 razy w Apokalipsie: to ten, który oszukuje całą ziemię.

prorok zostają wrzuceni do ognistego jeziora gorejącego siarką (Ap 19, 19-20); i na koniec upada także smok, czyli diabeł, także wrzucony do jeziora ognia i siarki, gdzie są już bestia i fałszywy prorok. A zatem, choć smok jest niebezpieczny i silny, jest skazany na ostateczną klęskę.

5.2.2. Dziecko: Jezus Chrystus, Zwycięzca szatana

Choć istnieją interpretacje, które utożsamiają dziecko z duchowym Izraelem, z Królestwem, z chrześcijańskimi męczennikami albo z wierzącymi, którzy walczą i zwyciężają, w rzeczywistości rodzące się Dziecko z Ap 12, 5 to Mesjasz: *Syn Niewiasty zatem to Mesjasz, którego Dawidowe pochodzenie znał autor (5, 5 i 22, 16), podobnie jak jego przynależność do pokolenia Judy (5, 5)*²⁷.

Chodzi tu o Jezusa Chrystusa, któremu Bóg powierzył swe Objawienie, od którego Kościół otrzymał łaski i pokój, i który z męczennikami będzie królował przez tysiąc lat uwięzienia Smoka. Dlatego też mesjański poród z Ap 12 może stanowić jedyne w tej księdze ważne świadectwo Wcielenia²⁸.

W tym rozdziale Jan ma dwa problemy: ukazać zarówno nienawistny i niebezpieczny charakter smoka, jak i jego słabość oraz konieczność bycia zwyciężonym przez Boga. Ukazanie potworności smoka przypomina współczesną japońską mangę: jest to wielogłowy smok, z głowami wyposażonymi w liczne rogi, który pochyla się nad niewiastą i rodzącym się Dzieckiem. Jan walczy z idolatrią bestii.

Jeśli chodzi o rodzącą, bardzo prawdopodobne jest utożsamianie jej ze zbiorowością eklezjalną, a nie z osobą Maryi. Jednakże, nawet jeśli narodziny Mesjasza w Ap 12 są ukazane w kategoriach zbiorowych, jest nieuchronne, że przywołują także postać, która była ich sprawcą, czyli Maryję, Niewiastę dobrze znaną tradycji zarówno synoptycznej, jak i Janowej.

*Znaczenia eklezjalne i mariologiczne nie są w żadnym razie alternatywne – jak często się uważa – lecz komplementarne, a wręcz nawzajem się wywołują: Kościołowi bez Maryi brakowałoby konkretnego punktu odniesienia i jakościowego wymiaru; Maryja bez Kościoła byłaby nagłym i niewyjaśnionym meteorem na niebie Apokalipsy, obecnością obcą i trudną do uzasadnienia*²⁹.

²⁷ G. BIGUZZI, *La donna, il drago e il Messia in Ap 12...*, 52.

²⁸ TAMŻE, 54.

²⁹ A. VALENTINI, *Il „grande segno” di Apocalisse 12. Una chiesa ad immagine della Madre di Gesù*, „Marianum” 59(1997) 55.

Emblematyczna jest zatem formuła Ruperta z Deutz, który komentując Ap 12, pisze: *Kościół zrodził Chrystusa, rodzącą była Maryja Dziewica*³⁰.

6. Patrystyczne komentarze do Księgi Rodzaju 3, 15

Liczni Ojcowie Kościoła interpretują Rdz 3, 15 w sensie mariologicznym. Anonimowy autor z IV w. tak komentuje: *A zatem Matka Pana naszego Jezusa Chrystusa już wtedy została przedstawiona w postaci tej niewiasty: tej, która została przeciwstawiona wężowi [...]. Oczywiście chodzi o Niewiastę, która ma urodzić Zbawiciela, a nie bratobójcę*³¹.

Także dla benedyktyna, Pawła Diakona (VIII w.), mnicha z Monte Cassino, niewiasta z Rdz 3, 15 to Maryja: *Gniew zazdrości, stary węży, a twój gniew niech pęknie na dwoje, a oto dlaczego: „Niewiasta, której zmiażdżyłeś piętę, zmiażdżyła ci głowę”* (por. Rdz 3, 15). *Ona bowiem przyjęła z cnotą pokory przywilej i honor, który ty posiadałeś, ale który straciłeś przez swą pychę!*³².

W tej samej linii interpretacyjnej mieści się myśl niemieckiego benedyktyna Rabana Maura (IX w.), w jego komentarzu do Księgi Rodzaju: *Niektórzy zrozumieli wyrażenie: Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę (Rdz 3, 15) jako odniesienie do Dziewicy, z której narodził się Pan. Interpretowali je tak, ponieważ wtedy obiecano, że z Niej narodzi się Pan, który zwycięży nieprzyjaciela i zniszczy śmierć, której twórcą był on sam*³³.

Z kolei Fulbert z Chartres (XI w.) wyjaśnia, że w kontekście Rdz 3, 15 „zmiażdżenie głowy nieprzyjacielowi” oznacza: *Wytrzymać i przezwyciężyć główną sugestię diabła, czyli żądzę [...]. Rzeczywiście, Dziewica, utrzymując dziewictwo, stłumiła żądzę ciała; natomiast zachowując pokorę, która czyni ubogimi duchem (Mt 5, 3), osłabiła żądzę umysłu. I tak, zwyciężywszy główne kuszenie diabła, stopą cnoty zmiażdżyła jego zepsutą głowę*³⁴.

Również literatura Wschodu ukazuje ważne wskazówki w tej kwestii. Księga liturgiczna Kościoła zachodniosyryjskiego (*Fanquito*), na nie-

³⁰ *Christum edid [it] Ecclesia, pariente Virigne Maria*: PL 169, 1048B.

³¹ ANONIMO, *Lettera all'amico malato*, w: *Testi Mariani del Primo Millennio*, red. L. GAMBERO, t. 3, Roma 1990, 207-208.

³² PAOLO DIACONO, *Omelia seconda sull'Assunzione della Beata Vergine Maria*, TAMŻE, 754.

³³ RABANO MAURO, *Commento a Genesi*, TAMŻE, 769.

³⁴ FULBERTO DI CHARTRES, *Sermone quarto sulla Natività della Beata Vergine Maria*, TAMŻE, 848-849.

działę Zwiastowania wskazuje na Maryję jako zwyciężczynię szatana: *Pozdrawiamy Cię, o broni niezwyciężona, przez którą stworzenie zwyciężyło szatana i jego zastępy*³⁵.

Maryja czczona jest przez swą świętość. Była bowiem wybrana przez Boga, który uświęcił Ją już w chwili stworzenia, nie pozwalając szatanowi zbliżyć się do Niej i wstrzyknąć do Jej czystej duszy jego jadu: *Niewiasta, z której ma przybyć błogosławione nasienie, to Maryja, bo to w Jej łonie On stał się człowiekiem. Nieprzyjaźń króluje między Nią i szatanem od początku, i dlatego on się do Niej nie zbliżył*³⁶.

Także dyskusyjny Patriarcha Focjusz (IX w.) kontynuuje maryjną linię interpretacyjną wersetu Rdz 3, 15: *Ave, o Dziewico, ucieczko dla mej słabości i nędzy. Ave, pełna łaski, przez którą to, co było chore, zostało wzmocnione, a to, co było zniszczone, zostało odtworzone, a demon, który uderza piętą i jest przyczyną naszego upadku, został zabity, usunięty i rzucony pod nogi (por. Rdz 3, 15)*³⁷.

Maryja zatem zwycięża szatana z licznych powodów: ponieważ jest Matką Jezusa, Tego, który zwycięża królestwo zła; ponieważ przeciwstawia swą pokorę samobójczej pysze szatana; ponieważ swoją cnotą i swoją świętością przez zwycięża wszelką pokusę i wszelką złądzę, pochodzącą od nieprzyjaciela Boga.

7. Maryja zwyciężająca szatana w literaturze średniowiecznej

Jest wiele tekstów Pisma Świętego, które posłużyły autorom średniowiecznym za podstawę do uznawania Maryi za Tę, która zwyciężyła szatana.

Benedyktyn Bruno d'Asti (XII w.), komentując genealogię Jezusa w Mt 1, 1n podkreśla zwycięstwo Najświętszej Dziewicy nad diabłem: *Śmierć przyszła z powodu Ewy; życie zostało zwrócone za pośrednictwem Maryi. Pierwsza została zwyciężona przez diabła; ta druga zaś związała łańcuchami i zwyciężyła diabła. Ponieważ linia idzie od Ewy aż po Maryję, w Niej ostatecznie utrwaliła się i wcieliła ta Miłość, dzięki której został schwytyany Lewiatan, czyli antyczny wąż, diabeł albo szatan;*

³⁵ FANQUITO, *Domenica dell'Annunciazione alla Madre di Dio*, w: *Testi Mariani del Primo Millennio*, red. G. GHARIB, t. 4, Roma 1991, 267.

³⁶ TAMŻE, 277. To samo stwierdzenie znajduje się w nauczaniu Kościoła syryjsko-maronickiego (TAMŻE, 507).

³⁷ FOZIO, *Omelia seconda sull'Annunciazione*, w: *Testi Mariani del Primo Millennio*, red. G. GHARIB, t. 2, Roma 1989, 840.

*tak, że ten, który wszedł do królestwa za pośrednictwem kobiety, został z niego wypędzony przez inną Kobietę. A zatem ten, który oszukał kobietę i związał ją swymi pętami, sam został oszukany i związany także przez Kobietę*³⁸.

Inny benedyktyn, współczesny Brunonowi d'Asti, Goffredo z Vendôme, woła: *Najsłodsza Matko-Dziewico Maryjo, która zrodziła śmierć śmierci, życie człowieka, zamieszanie diabła, odpuszczenie grzechów i błogosławieństwo wszystkich sprawiedliwych*³⁹.

Bernard z Chiaravalle w maryjnym kazaniu, komentując Zwiastowanie, pyta, do kogo odnosił się Bóg, kiedy powiedział, że wprowadza nieprzyjaźń między wężem a niewiastą (por. Rdz 3, 15): *A jeśli nadal wątpisz, że mówił o Maryi, posłuchaj tego: „Ona zmiażdży ci głowę”*. Dla kogo zastrzeżone jest to zwycięstwo, jeśli nie dla Maryi? *To bez wątpienia Ona zmiażdżyła tę trującą głowę, uniemożliwiając w sobie wszelkie podszepty złego, zarówno jeśli chodzi o żądze ciała, jak i o pychę ducha*⁴⁰.

W komentarzu do psalmu 118 Niemiec Gerhoh z Reichersbergu (XII w.) tak przyzywa Maryję: *O, Niewiasto błogosławiona między niewiastami, któraś zmiażdżyła głowę przeklętego węża (por. Rdz 3, 15), bo wobec jego pychy, Ty Dziewico, pozostałaś pokorna i unicestwiłaś przekleństwo pierwszej kobiety*⁴¹.

Pozostajemy wciąż w XII wieku – słynna niemiecka mistyczka Ildegarda z Bingen, komentując Protoewangelie zapytuje: *Na czym polega ten gest miażdżenia głowy? To święta pokora, która, ukazując się w Matce i Synu, uderzyła w pierwszą zasadę pychy, która jest tożsama z głową diabła*⁴².

A w innym liście ta sama Ildegarda precyzuje, że zmiażdżenie głowy węża przez Maryję oznacza, iż z jednej strony była Ona pełna posłuszeństwa, czystości i wszelkiego innego dobra, a z drugiej – wyszła w Niej pycha, która była w Ewie⁴³.

Także cysters Goffryd z Auxerre, komentując Rdz 3, 15, stwierdza, zwracając się do Maryi: *Nie lękaj się tego, który zastawia pułapki na Twoją pięć, bowiem Ty mu zmiażdżyłaś głowę (por. Rdz 3, 15). On ze swy-*

³⁸ BRUNO D'ASTI, *De nativitate B.M.V.*, w: *Testi Mariani del Secondo Millennio*, red. L. GAMBERO, t. 3, Roma 1996, 113.

³⁹ GOFFREDO DI VENDOME, *Sermoni*, w: TAMŻE, 147.

⁴⁰ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *In lode della vergine Maria. Sermone secondo*, w: TAMŻE, 217.

⁴¹ GERHOR DI REICHERSBERG, *Commento ai Salmi*, w: TAMŻE, 338.

⁴² ILDEGARDA DI BINGEN, *Il libro di Scivias*, Parte III, Vis. 1, 18, w: TAMŻE, 372.

⁴³ TAZ, *Epist.* 223R, w: TAMŻE, 375.

mi pułapkami nie przewyższyl Cię w żadnej mierze, bowiem Ty mężnie zmiażdżyłaś mu całą głowę. Dlatego zostaniesz ukoronowana [...], ponieważ stoczyłaś słuszną walkę i zatriumfowałaś⁴⁴.

Tę samą interpretację mariologiczną spotykamy u angielskiego benedyktyna, Osberta z Clare (XII w.): *To jest bowiem Niewiasta, o której Pan powiedział, że wprowadzi nieprzyjaźń między Nią a wężą, która zmiażdży głowę staremu gadowi (por. Rdz 3, 15) i w której ciele Wcielona Mądrość Boża w najwyższym stopniu zasłużyła na triumf. Poświęciwszy Bogu swe dziewictwo, zgasła Ona żądze ciała. Zbudowana na skale pokory i obejmująca ubóstwo ducha, wykorzeniła żądze umysłu. Dlatego więc błogosławiona Matka Boża i zawsze Dziewica Maryja zwyciężyła główną pokusę diabła i mieczem cnoty zmiażdżyła węzową głowę smoka⁴⁵.*

W jednym ze swych kazań maryjnych, papież Honoriusz III (†1227), mówiąc o Maryi Wniebowziętej, widzi Ją silną i niezwyciężoną jak wojsko podczas bitwy: *A zatem błogosławiona Maryja była dla demonów straszliwa, jak wojsko w szyku bitewnym, bowiem schodząc, by nawiedzić kilka dusz i wziąć je z sobą do królestwa, kroczyła z mnogością aniołów i z chórami świętych dziewic⁴⁶.*

Idąc śladem św. Bernarda, także św. Bonawentura widzi Maryję jako jedyną, która mocą swej stopy zmiażdżyła głowę diabłu i unicestwiła ogólną deprawację heretycką⁴⁷.

Maryja przezwycięża pokusy, przynoszone przez nieprzyjaciela cnoty: *Ona bowiem – stwierdza św. Albert Wielki – była bezpieczna od oszustw ogona (węża) i szkód powodowanych przez trujące ciało i jego machinacje, bo od początku, zanim otrzymała jakąkolwiek lubieżną ranę, zmiażdżyła głowę smoka i go zatrzymała⁴⁸.*

Słynny kaznodzieja Jakub z Varazze (XIII w.) w jednym ze swych kazań maryjnych, komentując odpowiedź Maryi: *Oto ja, służebnica Pańska* (Łk 1, 38), wyjaśnia wieloraki „znak” czy też znaczenie tego maryjnego tytułu, który oznacza przede wszystkim, iż Ona nie przyjmuje nieprzyjaciół swego Pana, lecz ich odpycha i odrzuca: *Taką służebnicą była błogosławiona Dziewica, która zmiażdżyła głowę demonów*

⁴⁴ GOFFREDO DI AUXERRE, *Sermoni*, w: TAMŻE, 412.

⁴⁵ OSBERTO DI CLARE, *Sermone sulla concezione di Maria*, w: TAMŻE, 454.

⁴⁶ ONORIO III, *Sermone III per la festa dell'Assunzione*, w: *Testi Mariani del Secondo Millennio*, red. L. GAMBERO, t. 4, Roma 1996, 130.

⁴⁷ BONAVENTURA DI BAGNOREGGIO, *Sull'Annunciazione, Sermone Quinto*, w: TAMŻE, 268.

⁴⁸ ALBERTO MAGNO, *Commento a Luca*, w: TAMŻE, 340.

w osobie samego księcia demonów [...]. Jaką moc demona zmiażdżyła, mówi Bernard: „Wąż licznymi oszustwami czaił się na piętę Maryi, lecz na próżno. Kara przyszła, ponieważ ona sama zmiażdżyła wszelką heretycką nikczemność”⁴⁹.

Słynny kanclerz uniwersytetu w Paryżu, Jan Gerson († 1492), w swojej *Raccolta sul Magnificat* mówi o kuszeniu Maryi: *Skoro Szatan ośmielił się kusić Jej Syna, który jest Bogiem, to dlaczego miałby nie kusić Jego Matki? Jej jednak musiał oddać palmę zwycięstwa i aureolę, aby została ukoronowana Ta, która walczyła i, w odróżnieniu od Ewy, nie uległa kusicielowi*⁵⁰.

Komentując tekst Protoewangelii (Rdz 3, 15), Dionizy Certosino (XV w.), jeden z najbardziej płodnych autorów chrześcijaństwa zachodniego, pisze: *Wielu widzi w tej niewieście chwalebna Dziewicę, której boją się demony i której nienawidzą w specjalny sposób, a która dla tych demonów stała się bardzo niebezpieczna i przerażająca. Wszędzie miażdży Ona głowę i władzę diabła oraz jego potomstwa, tak jak i innych demonów*⁵¹.

Flamandzki karmelita, Arnold Bostio (XV w.) uznaje władzę Maryi w wyrwaniu wiernych z paszczy diabła, za pośrednictwem pokuty: *W zapewnianiu zbawienia grzesznikom, jest Ona bardziej inteligentna i przemyślna niż diabeł w zapewnianiu im potępienia*⁵².

Komentując niektóre teksty biblijne Starego i Nowego Testamentu, teologowie średniowieczni uważają Maryję za pogromczynię szatana, ponieważ skuła go łańcuchami swego Bożego macierzyństwa, swojej pokory, posłuszeństwa, niepokalania, czystości, ubóstwa ducha, pokuty. Przewyciężyła wszelkie pokusy szatana mieczem swej cnoty.

8. Pokora Maryi zwycięża pychę szatana

To z tego bogatego dziedzictwa cnót, a przede wszystkim z cnoty pokory św. Teresa od Dzieciątka Jezus czerpie natchnienie dla swej „rekreacji” („ricreazione”). W tradycji karmelitańskiej „rekreacja” to rodzaj budującego dialogu teatralnego, który jest przedstawiany z okazji szczególnych świąt. Święta z Lisieux skomponowała jedną rekreację,

⁴⁹ GIACOMO DA VARAZZE, *Mariale*, w: TAMŻE, 398.

⁵⁰ GIOVANNI GERSONE, *Raccolta sul Magnificat*, w: TAMŻE, 597.

⁵¹ DIONIGI CERTOSINO, *Esposizione sulla Genesi*, w: TAMŻE, 647.

⁵² ARNALDO BOSTIO, *Patronato e patrocinio della Beata Vergine Maria*, w: TAMŻE, 682.

„Triumf pokory”, która zawiera dialog między św. Archaniołem Michałem a diabłami.

Lucyfer przedstawia archaniołowi wagę, na której z jednej strony położył trzy śluby – ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, a na drugiej – grzechy pychy, niezależności i samowoli. Waga przechylała się na stronę grzechów. Wtedy św. Michał, biorąc wagę, przypomniał Lucyferowi pokorę Maryi: *Chcę jeszcze poddać próbie twe szaleństwo. Nie pamiętasz, wężu, piekielny potworze, pokory Maryi Dziewicy, która zmiażdżyła cię dziewiczą stopą? Ta cnota jeszcze błyszczy na ziemi: Jej pokorny blask niszczy twą władzę. Potworze pychy, tocz się w proch! Odejdź, (bis) zwyciężony przez Pokorę!*⁵³.

To powiedziawszy, Archanioł kładzie na szali wagi po stronie ślubów także pokorę i od razu druga szala podnosi się, a Lucyfer i pozostałe demony wyznają, że zostali zwyciężeni.

Oprócz walki duchowej i uciekania się pod opiekę Dziewicy, najsilniejszą bronią wobec szatana jest właśnie naśladowanie Jej pokory, bo cnota ta przeciwstawia się diabolicznej wadzie pychy i dumy. Karmel, zakon maryjny, zwraca się do Maryi, aby przezwyciężyć pokusy szatana.

Tak jest też we wschodniej tradycji rosyjskiej drugiego tysiąclecia. Święty Dmitrij z Rostowa (1651-1709) w homilii maryjnej porównuje Maryję do niezwyciężonej wieży: *Błogosławiona Dziewica jest wieżą, abyśmy mogli znaleźć w Niej schronienie, od kiedy jesteśmy żołnierzami Chrystusa, walczącymi na ziemi, walcząc z tymi strasznymi nieprzyjaciółmi, którzy nie są cielesni, lecz duchowi, zgodnie ze słowami apostoła Pawła: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6, 12)*⁵⁴.

Rosyjski kaznodzieja Jan z Kronštadt (1829-1908) wzywa wiernych, aby zwracali się do Maryi w chwili niebezpieczeństwa: *Jeśli otoczą cię nieprzyjaciele i znajdziesz się w duchowym niebezpieczeństwie, wzywaj od razu Najświętszą naszą Panią; bo właśnie dlatego Ona jest Panią: by swą siłą i władzą zwyciężać szeregi naszych wrogów i by wybawić nas z mocą*⁵⁵.

Także Nikanor Kamenskij (1847-1910), arcybiskup Kazania, zachęca do uciekania się do wstawiennictwa Maryi, aby zwyciężyć Szatana:

⁵³ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Ricreazione n. 7: Il Trionfo dell'Umiltà: Opere complete*, LEV, Città del Vaticano 1997, 905.

⁵⁴ DIMITRIJ DI ROSTOV, *Prima omelia per la festa della protezione della Madre di Dio*, w: *Testi Mariani del Secondo Millennio*....., t. 2, 125.

⁵⁵ GIOVANNI DI KRONSTADT, *La mia vita in Cristo*, w: TAMŻE, 229.

Wszystkie zbuntowane duchy trzęsą się ze strachu przed Twoim świętym imieniem: świętym, bo jesteś Matką Bożą [...]. Pamiętaj o twoich dawnych laskach i także dziś rozciągnij Twój święty welon nad wiernymi, przepędź zastępy Szatana, abysmy śpiewali Tobie, przywódczyni niezwykłych zastępów niebieskich, z wszystkimi świętymi, po wieki wieków⁵⁶.

Bronią chrześcijanina przeciwko szatanowi – mówi św. Paweł – jest tarcza wiary, pancerz sprawiedliwości i miecz Ducha (por. Ef 6, 13-17). Jak mówi prościej Jezus, broń do zwyciężenia wroga Boga jest dwójakiego rodzaju: modlitwa i post. Ale jeszcze skuteczniejsza jest broń, którą Kościół daje do dyspozycji przede wszystkim w sakramencie pojednania i Eucharystii. Są to sakramenty, które wzmacniają nas w łasce, upodabniają do Jezusa i dają nam siłę przeciwko wszelkim pokusom, pozwalając nam wstać, jak tylko upadniemy.

9. Modlitwa do Dziewicy Maryi

Wśród katolickich egzorcystów znana jest modlitwa do Dziewicy, podyktowana czcigodnemu ojcu Edwardowi Cestac 13 stycznia 1864, i zatwierdzona przez św. Piusa X 8 lipca 1908 r.: *Dostojna Królowo niebios i najwyższa nauczycielko Aniołów, do Ciebie, która od początku otrzymałaś od Boga władzę i misję zmiażdżenia głowy szatanowi, my wołamy z pokorą: Ześlij swe święte legiony, aby pod Twoim dowództwem lub przez Twoją moc, ścigały demony, i zwalczały je wszędzie, powstrzymywały ich zuchwałość i wrzucały do otchłani. Kto jest jak Bóg? O, dobra i czuła Matko. Zawsze będziesz naszą miłością i naszą nadzieją. O, Boska Matko, zaprosz świętych Aniołów, aby mnie bronili i odpędzili daleko ode mnie okrutnego nieprzyjaciela. Święci Aniołowie i Archaniołowie, brońcie nas i miejcie nas w opiece⁵⁷.*

W każdym przypadku, dusza w stanie łaski, która ma w sobie Tróję Świętą, i która prosi o pomoc Świętą Dziewicę, św. Michała i swojego anioła stróża, jest silniejsza niż wszystkie demony piekielne.

Angelo Amato SDB
Università Pontificia Salesiana

Pizza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma
Italia

⁵⁶ NIKANOR KAMENSKIJ, *Omelia*, w: TAMŻE, 267.

⁵⁷ Por. R. LAURENTIN, *Il demonio mito o realtà?*..., 308.

Maria nella lotta contro satana nel mondo di oggi

(Riassunto)

L'autore studia la questione del ruolo di Maria nella lotta contro satana nel mondo d'oggi. Lo studio è stato articolato in modo seguente: 1) La presentazione della cultura postmoderna, della seduzione satanica e della filosofia delle sette sataniche; 2) L'immagine biblica del satana come l'avversario di Dio; 3) Il significato della preghiera 'liberaci dal male'; 4) La nota mariana della lotta contro satana: dalla Genesi all'Apocalisse; 5) Commenti patristici a Genesi 3, 15; 6) L'immagine di Maria come colei che ha sconfitto satana nella letteratura medievale. L'articolo si conclude con la riflessione sull'umiltà di Maria che vince la superbia di satana.

„Maryja w Biblii, Biblia w Maryi” to tytuł medytacji, którą poprowadził kard. Carlo Martini w katedrze w Genui w 1990 r. Wybrałem ją, aby na jej przykładzie przedstawić elementy jego mariologii. Kardynał C. Martini, jezuita, emerytowany arcybiskup Mediolanu, jest szeroko znany polskiemu czytelnikowi jako biblista i autor licznych medytacji biblijnych pisanych metodą *lectio divina*. W latach 1981-2002 kierował diecezją ambrożyjską. Choć jest on jako przewodnik duchowy bardzo popularny, to jego pobożność maryjna szerszemu ogółowi jest prawie nieznana. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie jego pobożności maryjnej, która źródło swojej inspiracji ma zawsze w Biblii. Wycisnęła ona swoje niezatarte piętno na jego teologii i działalności pastoralnej. Chodzi o to, aby ukazać jego maryjny sposób myślenia, który swoje praktyczne reperkusje znalazł zarówno w jego życiu osobistym, jak i nauczaniu pastoralnym, kiedy to kierował diecezją św. Ambrożego.

W spojrzeniu na Maryję uwidacznia się przede wszystkim takie uchwycenie rysów Jej duchowości, które miałyby bezpośrednio wpływ na kształt chrześcijańskiego życia, tzn. byłyby zdolne nadać mu swoją specyfikę. Martiniego nie interesowała maryjna spekulacja teologiczna jako taka. W tym sensie nie jest on żadnym mariologiem i nie pretenduje do takiego miana. Jako biblista był zdania, że życie wówczas zasługuje na miano chrześcijańskiego, kiedy zorientowane jest na Pismo Święte, tzn. kiedy czerpie z niego inspirację. Osobami, którym najlepiej udało się zrealizować to zadanie, tzn. żyć słowem Bożym, byli święci. To oni są najlepszym komentarzem do Pisma Świętego, bowiem najlepiej odczytali Biblię. Pośród świętych na największą pod tym względem uwagę zasługuje Maryja, bowiem Jej najlepiej udało się odczytać słowo Boże i wcielić je we własne życie. Z tego względu Maryja jawi się Martiniego jako „Biblia żywa”. Ona obecna jest w Biblii, tak jak Biblia obecna jest w Maryi¹.

Martini rozważa tajemnicę Maryi w odniesieniu do Boga i do Kościoła. W odniesieniu do Boga uczestniczy Ona w historii zbawienia i według postanowienia Bożego pełni w niej wyjątkową rolę. To sprawia, że

Janusz Zawadka MIC

Matka Jezusa w życiu Kościoła w nauczaniu kard. Carlo Martiniego

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 81-94

¹ Por. C. MARTINI, *Maria nella Bibbia*, w: TENZE, *Comunicare nella chiesa e nella società. Lettere, discorsi e interventi* 1990, Bologna 1991, 217-228.

Maryja zasługuje w pełni na miano Matki Chrystusa. W relacji do Kościoła zasługuje na tytuł Matki Kościoła, bowiem takie jest powszechne przekonanie wiernych, którzy uciekają się do Niej jako swojej Matki. Te dwa aspekty, aczkolwiek ważne, nie są aż tak istotne, aby snuć nad nimi teologiczne refleksje. Stanowią tylko punkt wyjścia. O wiele ważniejsze jest doświadczenie wiary Maryi. To ono ma wpływ na życie chrześcijanina, prowadzi go bowiem do spotkania z Jezusem. Maryja swoją prostotą wiary, prostotą życia daje przykład naśladowania Chrystusa. To wszystko sprawia, że sama postać Maryi fascynuje *w swojej wyjątkowości jako osoby, uniwersalności przesłania i w wierze*².

1. Przystęp do Maryi

Chociaż osoba Maryi pełni uprzywilejowaną rolę w duchowości Martiniego³, to w porównaniu z licznymi książkami i medytacjami, jakie napisał, Maryi poświęcił niewiele pism⁴. Brak w jego mariologii oryginalności czy własnych koncepcji teologicznych. Stosunek Martiniego do Maryi zmienia się w przeciągu czasu, tak jak zmieniają się formy tej relacji, czy to wskutek wydarzeń biograficznych, czy też wskutek studium biblijnego, które na różnym poziomie absorbowało go jako studenta, księdza czy biskupa. Zauważa się, że z biegiem czasu jego relacja do Maryi staje się coraz mniej intelektualna, a bardziej osobista. Kiedy analizuje się jego pisma, to widać, że osoba Maryi jest dla niego ważna, jest w jego myśli nieustannie obecna, ale Jej obecność jest niejako „niedostrzeżona”⁵. Ta „niepozorność” polega m.in. na tym, że z jednej strony mówi on dyskretnie o swoim wewnętrznym stosunku do Maryi,

² TENŽE, *La donna della riconciliazione. Meditazioni sulla Madre di Cristo*, Casale Monferrato 1985, 7.

³ Innymi świętymi obok Maryi, którzy wywarli istotny wpływ na jego duchowość są św. Paweł Apostoł, św. Ignacy Loyola oraz św. Augustyn i św. Ambroży.

⁴ Martini jako jeden z najpopularniejszych duchowych autorów w naszych czasach napisał podczas swojego biskupstwa w Mediolanie wiele książek. Jego literaturę duchową ocenia się na ok. 60 książek. Osobie Maryi poświęcił on tylko pięć książek: *La donna del suo popolo, Il cammino di Maria con gli uomini e le donne di tutti i tempi* (1984), *La donna della riconciliazione* (1985), *Esercizi su Maria* (1995); *Maria soffre ancora* (1997); „*La Madonna del Sabato santo*”. *Lettera pastorale* (2000).

⁵ B. Citterio, biskup pomocniczy diecezji ambrozjańskiej zauważa, że w życiu kardynała nie było żadnej homilii, którą głosiłby w katedrze lub w parafii bez odniesienia się do pobożności maryjnej. Kierował do Matki Bożej choćby kilka słów, jakąś refleksję, albo krótką myśl czy modlitwę. Można jego spostrzeżenie uzupełnić tym, że nie ma ani jednej książki z tematyki życia duchowego, w której Martini nie zwracałby się osobiście do Maryi. Por. B. CITTERIO, *I miei sette cardinali*, Milano 2002, 136.

a z drugiej, stosunek ten jest dla niego czymś oczywistym⁶. Maryja pojawia się w jego refleksji zawsze w uwagach, dygresjach i często w krótkich formach modlitewnych⁷. Ta oczywistość nie sprzeciwia się jego duchowości jezuickiej, lecz jeszcze bardziej potwierdza w niej wyróżniającą się rolę Maryi⁸.

2. Maryja, żywe słowo Boże

W teologii Martiniego trudno dostrzec ślady tradycyjnej włoskiej pobożności maryjnej, która by widziała w Maryi osobę tylko czystą, świętą, pełną miłości itd. O jego pobożności maryjnej świadczy nie tyle umiławianie tytułów, ile zauważenie Jej historiozbowczego znaczenia, które w żadnej innej postaci biblijnej nie zaznaczyło się tak mocno jak w Niej. Maryja jest „żyjącym słowem Bożym”. W radykalny sposób naśladuje Chrystusa. W tym względzie jest wzorem dla Kościoła, dla każdego chrześcijanina. Relacja ta wyraża się w sposób szczególny w tytule medytacji „Maryja w Biblii, Biblia w Maryi” (*Maria nella bibbia, la bibbia nella Maria*)⁹. To, co kard. Martiniego w szczególny sposób fascynu-

⁶ Dla przykładu można wspomnieć list pasterski *Madonna del Sabato santo*, który w swojej formie literackiej bardziej przypomina dialog „syna z matką” niż oficjalne pismo biskupa do diecezji. Por. M. ANGELINI, *Nel sabato del tempo*, „Ambrosius” 76(2000) 456 nn.

⁷ Modlitwy kierowane do Maryi można znaleźć prawie we wszystkich książkach, medytacjach, kazaniach, jak i oficjalnych pismach. Dla przykładu: *Maryjo, Ty wiesz, jak ciężko nam przychodzi, często zagmatwane historie widzieć w świetle Magnificat. Pomóż nam znaleźć dostęp do Twojego serca i Twojej duszy, abyśmy świat widzieli Twoimi oczami. Podaruj nam żywe wycucie dla Ludu Bożego. Pozwól nam być prostym, ubogim ludem w żywej wspólnoty z Twoim Synem. Pozwól nam przeżyć, jak to jest widzieć świat od strony Boga. [...] Pozwól wzrastać naszej wierze, wierze w miłość, wierze w sprawiedliwość.* C. MARTINI, *Marias Lobgesang. Besinnung auf das Magnifikat*, Augsburg 2003, 46.

⁸ Dwa imiona Martiniego, Carlo i Maria, mają według Marco Garzonio swoje korzenie w jego chrzcie. Dziecko zostało ochrzczone 22 lutego 1927 r. w parafii Niepokalanego Poczęcia w Turynie i według życzenia rodziców otrzymało drugie imię Maria. To wskazuje na pobożność maryjną jego rodziców, szczególnie jego matki. Por. M. GARZONIO, *Cardinale a Milano in un mondo che cambia*, Milano 1985, 24. Taka praktyka, nadawania chłopcu drugiego imienia Maryi, interpretowana była jako znak zawierzenia opiece Maryi. Również i dorośli wybierali dla siebie jako drugie imię Maria. Dla przykładu można tu wspomnieć św. Alfonsa Marię Liguori, Jana Marię Vianneya czy Maksymiliana Marię Kolbego. Martini nosił oba imiona Karola i Marii z wielką radością. Imię Maryi było znakiem jego synowskiego oddania się Jej.

⁹ Martini poprowadził tę medytację z racji przypadającego wspomnienia pięćsetnej rocznicy *Madonna della Guardia* w katedrze w Genui. Temat „Maryja w Biblii” jest charakterystyczny dla niego. Kiedy mówi on o Maryi albo o Niej pisze, wtedy fundamentem dla jego mariologii staje się perspektywa biblijna. Ona stanowi punkt wyjścia. Por. C. MARTINI, *Maria nella Bibbia...*, 217-228.

je u Matki Bożej, to Jej gotowość na słuchanie słowa Bożego i nieustanne powierzenie się mu, o czym świadczy Jej postępowanie. Jest ono aktem zawierzenia samemu Bogu. Maryja jako „Dziewica słuchająca” (*Virgo audiens*)¹⁰ jawi się jako wzór osoby, która w zasluchaniu czerpie ze słowa Bożego. W zdaniu: *Niech mi się stanie według słowa twego* (Łk 1, 38), pełna gotowości zdaje się Ona na Boże zamiary.

W słuchaniu słowa Bożego daje Ona swoje życie Jezusowi. W tym sensie jest Służebnicą Słowa¹¹. Dla Martiniego relacja pomiędzy Maryją a słowem Bożym jest niesłuchanie ważnym zagadnieniem. Ona jest tą Niewiastą, która słowo Boże rozważa w swoim sercu i wiarą na nie odpowiada. W Ewangelii św. Łukasza Maryja jest przykładem wierzącej (Łk 1, 45) i słuchającej (Łk 2, 19). Jak mówi Pismo Święte, *chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu*, co się wydarzyło, i nad tym rozmyślała¹² (por. Łk 2, 51). Zachowała więc wszystkie słowa, zarówno te „wypowiedziane”, jak i te, które się „wydarzyły”. Żyła nieustannie w rozpamiętywaniu wydarzeń i w refleksji nad ich znaczeniem, bowiem ten, kto rozmyśla Prawo Boże, wyda owoce we właściwym czasie¹³. Martini był głęboko przekonany, że „Biblia jest obecna w Maryi”. Jako przykład wskazywał na hymn *Magnificat* (Łk 1, 46n), który zawiera co najmniej 35 cytatów Starego Testamentu¹⁴. Ponieważ

¹⁰ Ten aspekt jest myślą przewodnią książki *La donna della riconciliazione*, którą Martini zaprezentował i rozwinął wobec młodzieży w ramach „Szkoły słowa” (Scuola della Parola).

¹¹ C. MARTINI, *Interiorità e futuro. Lettere, discorsi e interventi* 1987, Bologna 1988, 24-25. Tutaj słyhać echo wykładu ojca Agostino Gemelli, *Maryja jako wzór i przewodniczka życia duchowego*, który został przez niego wygłoszony na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie.

¹² W swoich medytacjach o słuchaniu Maryi nawiązywał Martini do książki Karla Rahnera *Sluchacz słowa* (*Hörer des Wortes*, München 1963), w której wyjaśnia, kim jest człowiek i w jaki sposób rodzi się w nim sprawność słuchania. Zawiera ona 15 wykładów, które wygłosił Rahner w Wyższej Szkole w Salzburgu (sierpień 1937 r.). Martini podkreślał za Rahnerem, że człowiek jest „stworzony z i dla słowa Bożego”. Por. C. MARTINI, *Uomo è fatto per la Parola*, w: TENZE, *Il Padre di tutti. Lettere, discorsi e interventi* 1998, Bologna 1999, 107. W swojej medytacji „Bibbia nella Maria” - „Maria nella Bibbia” w Genui powiedział Martini w związku z tematem „słuchania Maryi”: *Ho allora concluso che Maria conservava nel suo cuore molte più parole di quelle che il Vangelo riporta come custodite da lei; tanti detti e fatti del Signore ella li veniva a conoscere attraverso ciò che le riportavano del suo figlio, e tutti questi custodiva e ordinava dentro di sé le parole della Scrittura, dell'Antico Testamento, che giungevano a lei dalla lettura sinagogale e dalla tradizione del suo popolo*. C. MARTINI, *Maria nella Bibbia...*, 219.

¹³ To rozróżnienie, że wszystkie „wypowiedziane”, jak też „wydarzone” słowa Ona w swoim sercu zachowywała, znalazło w Martinim podatny grunt. Przejął on tę myśl od św. Ambrożego. Por. TENZE, *Maria nella Bibbia...*, 219; por. TENZE, *Lernen von Maria...*, 36.

¹⁴ Dla przykładu wskazuje Martini na pierwszą księgę Samuela i pieśń dziękczynną Anny (1 Sm 2): *Raduje się me serce w Panu* (2, 1); Psalm 34: *Chcę błogosławić Pana w każdym czasie, na ustach moich zawsze Jego chwala. Dusza moja będzie się chlubiła w Pa-*

Maryja знаła słowo Boże, medytowała je i jego bogactwem żyła, dlatego znalazło ono w Niej tak wielki oddźwięk. Pomiędzy Maryją a słowem Bożym zachodzi obopólna relacja, która w pełni znajduje swoje potwierdzenie w stwierdzeniu „Biblia w Maryi, Maryja w Biblii”. Maryja w swojej postawie słuchania, w zasluchaniu się w słowo Boże pokazuje, że znalazła prawdziwego Nauczyciela dla swojego życia. W tym aspekcie może Ona być wzorem dla każdego chrześcijanina¹⁵. Maryjne całkowite zawierzenie się Słowu Bożemu świadczy o pierwszeństwie Bożej inicjatywy. Ona rozpoznaje ją w swoim sercu poprzez słowo. Słowo Boże „słysz” w wierze. Z medytacji tej rodzi się i pogłębia Jej miłość do Boga, która znajduje swoje odzwierciedlenie w gotowości do służby i całkowitego ofiarowania siebie samej. Maryja przyjmuje słowo Boże w milczeniu, jest jego nosicielką, zachowuje je w sercu i spiesząc z pomocą do swojej krewnej Elżbiety, zanosí je bliźniemu (por. Łk 1, 39n). Swoim życiem potwierdza nieprzerwanie raz wypowiedziane w Nazarecie słowo „tak”. „Słuchać słowa” oznacza dla Maryi rozważać je. „Rozważać słowo” oznacza dla Niej adorować Boga w Jezusie. „Boga adorować” oznacza tam pójść, dokąd On Ją poprowadzi. Pójść za Nim, oznacza być gotową aż po ofiarę Krzyża.

3. Maryja, Matką Kościoła

Teologicznie rzecz ujmując, Martini o Maryi nie powiedział nic oryginalnego. W przeważającej części opiera się on na encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater* (1987 r.). Z jednej strony ważna jest dla niego Ewangelia Dzieciństwa w redakcji św. Łukasza, z drugiej posiłkuje się eklezyjalnym znaczeniem osoby Maryi według redakcji św. Jana. Martini rozważa rolę Maryi w podwójnej perspektywie: Łukaszej i Janowej. Jego zdaniem w Ewangelii Łukasza jest Maryja przedstawiona jako „Matka”, co podkreśla Jej uprzywilejowany stosunek do Jezusa. W Ewangelii Jana zaś – jako „Niewiasta”. W ten sposób została podkreślona Jej szcze-

nu (34, 2-3a); Psalm 107: *bo nasycił tego, który jest zgłodniały, i laknącego napelnił dobrami* (107, 9); Księga Rodzaju: *Bo kobiety będą mnie zwały szczęśliwą* (30, 13); Księga Malachiasza: *I nazywać was będą szczęśliwymi wszystkie narody* (3, 12); Księga Syrachy: *Pan wyrócił trony władców, a na ich miejsce posadził pokornych* (10, 14). Por. C. MARTINI, *Maria nella Bibbia...*, 220 nn.

¹⁵ Prezentowana tu kwestia wsłuchiwania się Maryi w Boże Słowo jako zgoda na Jego plan, który Bóg ma zarówno dla Niej, jak i całej ludzkości, pochodzi z listu pasterskiego *La Madonna del Sabato santo*. Martini stawia Maryję jako wzór człowieka, który słowo Boże nieprzerwanie medytuje i według niego postępuje. Zob. TENŻE, *La Madonna del Sabato santo. Lettera pastorale 2000-2001*, Milano 2000, 26 nn.

gólna rola w Kościele. U Łukasza scena Zwiastowania odgrywa centralną rolę w „słuchaniu” przez Maryję słowa Bożego. Poprzez słowo „tak” staje się Ona „Matką Pana” i jako „Matka” stoi w centrum Ewangelii. Dzięki wyrażonej zgodzie zasługuje na miano „Tajemnicy początku”¹⁶. Wskutek tego historia zbawienia wkracza poprzez akt Wcielenia w swoją decydującą fazę. W Nazarecie poprzez pełną zgodę wyrażoną Bogu stała się Maryja „Matką” wszystkich chrześcijan, a więc wszystkich wierzących w Boga. W Jej historii życia widać jak współpracują ze sobą: „słowo i wiara”, „słowo i czyn”, „słuchanie i działanie”. W tym wszystkim Maryja jest największą postacią wiary. Łukasz nazywa Ją „Matką”, ażeby podkreślić i uwypuklić Jej akt samoofiarowania się Bogu, jak również charakter Jej zadania, który polega na byciu Matką Jezusa¹⁷.

Ewangelista Jan w odróżnieniu od Łukasza nie chciał przypominać biograficznych wydarzeń z życia Maryi. Pragnął on ukazać Ją jako „świadka” Bożej chwały Jezusa. „Niewiasta”¹⁸ oznacza stosunek Maryi zarówno do Jezusa, jak i do Kościoła – tj. wszystkich wierzących, bowiem to Jezus ofiarował swemu „umiłowanemu” uczniowi Maryję za Matkę (J 19, 26n). Maryja jawi się pod krzyżem jako reprezentantka chrześcijańskiej wspólnoty. W tym sensie jest Ona „Matką Kościoła”, której zdecydowane zaangażowanie się w dzieło zbawcze Chrystusa jest akcentowane aż po terazniejszość. Jej rola w Kościele polega więc na tym, że prowadzi Ona chrześcijan zarówno do wiary, jak i do naśladowania Chrystusa. Ona ucieleśnia tajemnicę Ludu Bożego, jak i Kościoła. Oba te aspekty tak z perspektywy Łukaszowej, jak i Janowej uzupełniają się. Dają one niejako wskazówkę, w jakiej roli wierzący powinien przyjąć osobę Maryi. Najpierw, zgodnie z perspektywą Łukaszową, powinien on Ją przyjąć jako „Matkę”, a następnie pójść zgodnie z perspektywą Janową, i przyjąć Ją jako „Niewiastę”, tzn. za Jej przykładem włą-

¹⁶ TENŹE, *Lernen von Maria...*, 7.

¹⁷ TENŹE, *Was allein notwendig ist. Jesunachfolge nach dem Lukasevangelium*, Freiburg i Br. 1984, 211 nn.

¹⁸ Scena obecności Maryi i Jana pod krzyżem była różnie interpretowana w biblijnej teologii. Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, HThk NT, Bd. 4/3, Freiburg i.Br. 2001, 319 nn. Ona jest w swojej symbolice trudna do zrozumienia. Jezus nie zwraca się w tej scenie do Maryi słowem „Matko”, lecz „Niewiasto”. To odniesienie zdobywa nowe znaczenie. Ewangelista Jan wskazuje tutaj na rolę niewiasty w ekonomii zbawienia. Słowo „niewiasta” występuje w tekstach Rdz 3, 15 i Ap 12, 1-6. W Księdze Rodzaju wskazuje tzw. motyw-Ewy na „niewiastę”, która ponosi współodpowiedzialność za grzech. W Ewangelii św. Jana „Niewiasta” jest tą, która uczestniczy w historii zbawienia. Jan i Maryja pod krzyżem otrzymują w Ewangelii Jana funkcje reprezentatywne. „Umiłowany uczeń” przedstawia wierzący Kościół. Maryja przyjmuje „umiłowanego ucznia”. I od tej „godziny” troszczy się o Kościół. W Apokalipsie przedstawiona jest Ona w tajemnicy Kościoła jako troszcząca się zarówno o swoje dzieci (Kościół), jak i o wiarę.

czyć się w dzieło zbawcze w Kościele. Interesującym jest, że u św. Łukasza, w przeciwieństwie do św. Jana, nie ma sceny obecności Maryi przy ukrzyżowaniu. Martini interpretuje to w taki sposób, że Maryja w języku Łukaszowym jest osobą, która milczy. Jezus Zmartwychwstały ukazuje się innym kobietom, ale nie Jej. Ta specyficzna rola Maryi skłania Martiniego do nazwania Jej „Madonną Wielkiej Soboty” (*La Madonna del Sabato santo*). W obliczu milczenia Boga jest Ona wierna i mimo panujących ciemności trwa dalej w wierze¹⁹. Maryja jest Tą, która „w ciemnej nocy (wiary) oczekuje poranka (świtu) zmartwychwstania”²⁰. To wszystko mogłoby w istocie wskazywać, że Łukasz chciał ukazać Maryję i Jej rolę w innym momencie i w innym aspekcie. Ona jest obecna podczas Zesłania Ducha Świętego z „Dwunastoma” w momencie powstawania Kościoła (Dz 1, 14). Oznacza to, że Matka Jezusa po zmartwychwstaniu Syna staje się Matką Kościoła²¹. W ten sposób rozpoczyna się Jej macierzyńskie zadanie opieki nad dziećmi Kościoła²². W Maryi jako Matce Kościoła podkreśla Martini szczególnie Jej rolę jako Orędowniczki. Jej są powierzane intencje wiernych. Jego stosunek do Maryi jako Orędowniczki jest emocjonalny i widać go w wielu modlitwach bezpośrednio do Niej kierowanych²³. W swoim liście pastoralnym podkreśla, że zawdzięcza Jej przede wszystkim orędownictwo²⁴. Przy czym rolę Maryi jako Orędowniczki rozumie on głębiej, niż to zwykle bywa. Martini uważa, że aby móc się za kogoś wstawiać, najpierw trzeba się postawić w czyimś położeniu. Przykładem na to jest biblijna scena nawiedzenia. Maryja staje się obecna i wczuwa się w potrzeby swojej krewnej Elżbiety. Spieszy jej z pomocą i pozostaje u niej trzy miesiące. Jest nie tylko Tą, która wstawia się za nami, ale występuje w naszych konkretnych potrzebach, tzn. krok po kroku stawia siebie w konkretnej sytuacji życiowej każdego z nas²⁵. Jej rolę można zrozumieć jako głębokie zjednocze-

¹⁹ C. MARTINI, *La Madonna del Sabato Santo*..., 24.

²⁰ TENZE, *Zeit, die Netze auszuwerfen*, München 2002, 58.

²¹ Por. TENZE, *Was allein notwendig ist*..., 219 nn.

²² TAMŻE, 209.

²³ To odniesienie do Maryi jako Orędowniczki nie jest czymś w mariologii nowym ani oryginalnym. Kościół zwracał się do Maryi tytułem *Advocata*. W strefie języka niemieckiego znana jest Ona jako *Schutzmantelmadonna*. W formularzu liturgicznym mszy maryjnej sobotniej modli się Kościół za wierzących, ażeby oni „za przyczyną Dziewicy zostali uwolnieni od teraźniejszych kłopotów”. Stosunek Martiniego do tej cechy Maryi ma przede wszystkim osobiste podstawy. Maryja znaczy dla niego tyle co matka, bowiem zawsze jest z nim.

²⁴ O tym świadczą liczne modlitwy, przemówienia i spotkania Martiniego z ludźmi. W jego rekolekcjach, jak i medytacjach, często można znaleźć prośby o pomoc Maryi w konkretnych potrzebach.

²⁵ C. MARTINI, *Mein spirituelles Wörterbuch*, Augsburg 1998, 58.

nie z Duchem Świętym, który daje Jej natchnienia i Nią kieruje²⁶. Tylko w jedności z Nim może Ona odczytać potrzeby i prośby innych, zrozumieć je, i w ich sprawie prosić, czyli orędować.

Martini chce też jak Maryja wstawiać się za kimś i modlić się w czyichś sprawach, bowiem w taki sposób odczytuje on i pojmuje swoją misję biskupią. Jako emerytowany biskup chce zachować tę rolę, którą powierzyła mu Opatrzność i „orędować” za ludźmi, którzy zostali powierzeni jego opiece pasterskiej. Dlatego w swojej mowie pożegnalnej w katedrze mediolańskiej (2002 r.) określa modlitwę za innych jako „służbę bez granic”. Ma tutaj na myśli przede wszystkim umiłowaną Ziemię Świętą z Jerozolimą na czele. Tam w miejscu nieustannego konfliktu (w Jerozolimie) potrzeba jest chrześcijańskiego świadectwa²⁷. Ważniejszym niż teologiczna oryginalność jest dla Martiniego podkreślenie znaczenia Maryi dla indywidualnej, jak i wspólnotowej (kościelnej) duchowości. Boleje nad tym, że począwszy od lat siedemdziesiątych pobożność maryjna mocno się zindywidualizowała²⁸. Po Soborze Watykańskim II stała się ona słabsza, a nawet popadła w kryzys. Martini ma na myśli przede wszystkim „prywatyzację” uczuć. Mimo że osobista relacja do Maryi nadal tu czy tam pozostała, to jednak niektóre formy pobożności zostały zredukowane do sfery uczuć indywidualnego człowieka²⁹.

4. Maryja pomagająca w Kościele

Teologicznie oryginalne wydają się dwa „odkrycia” Martiniego. Pierwszym z nich jest znaczenie Maryi jako świadka milczenia w Wielką Sobotę. Drugim – ukazanie Jej jako osoby pomagającej Kościołowi i kochającej go na wzór paraleli biblijnej Maryja – Elżbieta, jako praktycznej konsekwencji miłości Maryi. Martini w książce „Uczyć się od

²⁶ Por. TENZE, *Lernen von Maria...*, 15.

²⁷ TENZE, *Vi porto nel cuore*, w: TENZE, *Perché il sale non perda il sapore. Discorsi, interventi, lettere e omelie 2002*, Bologna 2003, 506.

²⁸ Po Soborze, szczególnie po niepokojach w latach 1968-1970, które były naznaczone przez tzw. rewolucję studencką i kryzys gospodarczy, zanotowano w Mediolanie znaczne osłabienie tradycyjnej pobożności maryjnej. Część parafii z powodu naiwno-tradycyjnej pobożności maryjnej okazywało dezaprobatę „Matce Pana” i kontestowało jej emocjonalny charakter. Martini był głęboko przekonany, że osoba Maryi jest w Kościele niezwykle ważna dla właściwego praktykowania wiary. Ponieważ Ona jest uniwersalnym obrazem wiary dla Ludu Bożego, dlatego ma Ona taki wpływ do jego identyfikacji. Martini był zdania, że żadna inna postać nie spełnia tak mocno swojej roli identyfikacyjnej dla wiary w Kościele, jak czyni to Maryja.

²⁹ Por. C. MARTINI, *Was allein notwendig ist...*, 209; także TENZE, *Maria nella Bibbia...*, 221 nn.

Maryi” i w liście pasterskim „Madonna Wielkiej Soboty” nadaje Maryi innowacyjny wymiar. Przedstawia Ją jako „Niewiastę pojednania”³⁰. W Niej ludzka natura jedna się z samą sobą. Jej rola polega na tym, że wnosi Ona do Kościoła rozumienie pojednania, do którego rodzina ludzka dojrzewa. W liście pasterskim, napisanym u schyłku drugiego tysiąclecia (6 sierpnia 2000 r.), Martini przypomina o Europie, że po II wojnie światowej, po rozdarciu, jakie zaistniało pomiędzy komunizmem i kapitalizmem, po konfliktach zbrojnych na Bałkanach, potrzebuje ona pojednania między narodami i między ludźmi. To zadanie zostało postawione, przypomniane, ale niestety nie wypełnione. Spotkanie Maryi z Elżbietą, Jej hymn uwielbienia *Magnificat* zainspirowały Martiniego, aby mówić o Maryi jako postaci pomagającej Kościołowi. Hymn *Magnificat* służy przede wszystkim jako punkt wyjścia dla religijnej, międzyludzkiej i społecznej komunikacji³¹, która wyraża się w bliskości człowieka i trosce o bliźniego. Tutaj można znaleźć podstawy dla charytatywnej działalności Maryi. Kardynał zauważa, że życie człowieka staje się hymnem na cześć Boga wtedy, kiedy nosi on w sobie Chrystusa i na wzór Maryi zanosí Go innym jako Zbawiciela. Przeciwstawne pary słów, któ-

³⁰ Por. TENŻE, *Lernen von Maria...*, 7 nn. Martini po raz pierwszy nazwał Maryję „Niewiastą pojednania” (la donna della riconciliazione) w „Szkole słowa” (1984/85). Inspiracje do tego znalazł w końcowych obradach Synodu Biskupów w Rzymie na temat *Reconciliatio et paenitentia* (1984 r.). Celem spotkań w „Szkole słowa” było odkrycie przez młodych ludzi sakramentu przebaczenia i pojednania. O Maryi jako „Matce pojednania” wspominał już w swojej książce *Der Pilger weiß, wohin er geht* (1993 r.). Maryja jest Tą, która jako Matka i Orędowniczka stoi *po stronie człowieka, po stronie Bożej i po stronie Jezusa, która nie osądza, lecz rozumie i prowadzi do pojednania* (tł. własne). Zagadnieniu pojednania z Bogiem, jako specjalnemu zadaniu Maryi, poświęcił Martini swój list pasterski *Madonna del Sabato santo*, w którym Maryja została przedstawiona jako „Niewiasta pojednania”. W czasie pielgrzymki diecezjalnej do Fatimy (2001 r.) nazwał Maryję „Matką pokoju i pojednania” (Madre della pace e della riconciliazione). Również jest rzeczą interesującą, że budowa nowego szpitala w Mediolanie (w średniowieczu *Ospedale Maggiore*), była połączona ze świętem Zwiastowania „Annuntiatione Domini” (25 marca). Święto to było wówczas obchodzone jako „święto pojednania” (Festa di Perdono). Chrześcijanie są za przykładem Maryi wezwani, aby przyjąć dar pojednania, który wypływa z tajemnicy krzyża. Dlatego to Maryja jest we wspomnianym liście pasterskim przedstawiona jako *Virgo fidelis*, która obok pojednania pociesza także swoje dzieci. „Niewieście Wielkiej Soboty” zostało przypisane zadanie „Pocieszycielki rozumu, serca i życia”, ponieważ Ona te zadania dalej spełnia wobec swoich dzieci, tj. wierzących Kościoła. Por. C. MARTINI, *La Madonna del Sabato Santo...*, 24-34; także TENŻE, *Con Maria testimoni di speranza*, w: TENŻE, *Ricominciare dalla Parola. Discorsi, interventi, lettere e omelie* 2001, Bologna 2002, 189-191; także TENŻE, *Der Pilger weiß, wohin er geht. Unterwegs mit Josef aus Ägypten und Ignatius von Loyola*, Freiburg i.Br. 1993, 219.

³¹ O tym mówił do młodych księży podczas trzydniowych rekolekcji 15-18 kwietnia 1996 r. u św. Franciszka Salezego w Annecy. Por. TENŻE, *Betrachtung der Heimsuchung und der Spontaneität der Beziehungen im Evangelium*, w: TENŻE, *Gott und den Menschen begegnen mit Franz von Sales*, Eichstätt 2000, 18-36.

re występują w drugiej części *Magnificat* (bogaty – biedny, wszechmocny – pokorny, syty – głodny, ponizony – wywyższony) tworzą podstawy dla sprawiedliwości i solidarności, które są charakterystyczne dla charytatywnej działalności. Słowa te ukazują trzy aspekty: etyczno-religijny (ci, którzy się boją Boga), polityczno-społeczny (ci, którzy są ponizeni) i gospodarczy (ci, którzy są głodni)³². *Magnificat* w tych trzech aspektach wydaje się tekstem kluczowym do zrozumienia Kościoła, czym on jest, jaka jest jego rola, na czym opiera się jego działalność i co to znaczy być w nim chrześcijaninem³³.

W słowach *wejrzal na uniżenie Służebnicy swojej* (Łk 1, 48) św. Łukasz podkreśla, że Maryja należała do „małych i ponizonych”. Zaliczała się zatem do tych pokornych, którzy mają prawo do Bożego Miłosierdzia. Ona ucieleśnia ponizoną i cierpiącą ludzkość³⁴. Zdaniem Martiniego hymn *Magnificat* wyznacza drogę Kościołowi dzisiaj. Kościół ma zwracać swoją uwagę na biednych, cierpiących i potrzebujących³⁵. W swojej książce „Pieśń pochwalna Maryi” (*Marias Lobgesang*) Martini pisze: *Moje osobiste doświadczenie uczy mnie, że słowa Magnificat w przeważającej mierze zawierają to, jak się z wiary żyje. Kto zachowuje żywą wiarę, ten pozostaje wrażliwy na wartości Ewangelii. Tak rośnie wrażliwość dla człowieka w biedzie, pozbawionego praw czy usuniętego poza nawias społeczny, dla tego, kto cierpi bezprawie, dla więźnia, narkomana. [...] Jeśli myślę o wszystkich braciach i siostrach z per-*

³² TENŻE, *Marias Lobgesang...*, 29. Te trzy aspekty służyły Martinimu za punkt wyjścia dla jego działalności pastoralnej w nowoczesnym społeczeństwie. Połączył je z tzw. Katedrą św. Ambrożego (wspomnienie 7 grudnia). Życie i duchowość św. Ambrożego były dla niego punktem odniesienia, ażeby poruszać publicznie trudne problemy społeczne.

³³ W tej sprawie pisał Martini: *Byłoby dobrze, gdyby pośród nas obok powołania do służby w Kościele było także powołanie do polityki, do służby na rzecz sprawiedliwości i najbiedniejszych* (tł. własne). Zob. TENŻE, *Lernen von Maria...*, 30.

³⁴ Podczas Uroczystości Wniebowzięcia Maryi w 1997 r. m.in. powiedział: *Cudowny hymn Magnificat... jest hymnem nadziei, daje spokój i pewność, ufność w Boże wybory, który faworyzuje ubogich i pokornych. W nich kontemplujemy dialektykę słów: stracić – odnaleźć, cierpieć – radować się, dialektykę ubóstwa przeciwstawianą sile, tak typową w nauczaniu Jezusa*. TENŻE, *In ogni evento il bene sta venendo e trionfando*, w: TENŻE, *L'amico importuno. Lettere, discorsi e interventi* 1997, Bologna 1998, 443-447, tutaj 445.

³⁵ Hymn Maryi był tematem ćwiczeń duchowych, które Martini przeprowadził w Peru (luty 1990 r.) dla biskupów, kapłanów i osób zakonnych. Wskazywał na to, że Maryja w *Magnificat* ucieleśnia najbardziej upokorzoną i cierpiącą część ludzkości. Szczególnie rozprzestrzeniona w krajach Ameryki Południowej nędza wzywa chrześcijan, aby dla biednych i zepchniętych na margines społeczny ludziom, być znakiem żywej solidarności z nimi i pomocą dla nich. Współczesne ubóstwo chrześcijan musi prowadzić do krytyki nowoczesnego świata, który pozwala na to, aby nie szanowano biednych. Ewangelia pokazuje, że droga ubóstwa jest zarazem drogą radości i wyzwolenia. Od Maryi można nauczyć się z *Magnificat*, że świat obdarza człowieka rzeczywistą radością. Por. C. MARTINI, *Maria nella bibbia...*, 220 nn.

spektywy, którą pokazuje nam Maryja w *Magnificat*, z tej samej patrząc na tych, którzy mają siłę, sukces i pieniądze³⁶.

Maryja uczy działalności charytatywnej, w której można dostrzec trzystopniowy schemat: widzieć-ocenić-działać. Nie chodzi tutaj o dowolną aktywność, lecz o działalność opartą na słowie Bożym. Takie chrześcijańskie konkretne działanie jest punktem wyjścia zarówno dla pojedynczych chrześcijan, jak i dla wspólnoty. Chodzi o pełną uwagi miłość, która byłaby zdolna zaangażować się na rzecz biednych, ażeby każdy uzyskał chleb, pracę i pomoc, oraz był szanowany w swojej godności. W takiej wrażliwości na rzecz bliźniego, jak i gotowości niesienia pomocy, człowiek wierzący upodabnia się do Maryi. Na tę cechę chrześcijańskiej miłości bliźniego Martini uwrażliwia młodzież w „Szkole słowa” (1984/1985)³⁷. Zachęca młodych ludzi, ażeby zmobilizowali wszystkie swoje siły i wyszli naprzeciw człowiekowi cierpiącemu, zgodnie z własnymi możliwościami i posiadanymi talentami. *Oko odpowiada za wrażliwość, ucho za słuch, serce za wybór, a ręka jest znakiem konkretnego wyboru działania*³⁸. Dla kobiet może być Maryja dodatkowo wzorem matki, wychowawczyni i nauczycielki.

W dokumentach synodu mediolańskiego (1996 r.) Maryja została przedstawiona jako najwyższy wzór wiary i matczynej miłości dla diecezji. Jej rola polega na tym, że wskazuje Ona na Jezusa. Ufając Jej jako Matce Kościoła, może Kościół lokalny, któremu on aktualnie przewodzi, wypełnić zadania, które w planie Bożym zostały przewidziane Kościołowi ambrozjańskiemu: Kościół ambrozjański powinien możliwie najpełniej naśladować Chrystusa i na wzór Syna Maryi przejąć Jego pełne szacunku nastawienie do bliźniego, analogicznie do tego, jakie miał Syn do swojej Matki, Maryi³⁹.

5. Zasada maryjna Kościoła

Dla Martiniego ważne stało się rozróżnienie, na które zwrócił uwagę Hans Urs von Balthasar. Wskazał on na Piotrową i Maryjną zasadę (fundament) w Kościele (marianisches, petrinisches Prinzip)⁴⁰. Podobnie

³⁶ TENZE, *Marias Lobgesang...*, 41 nn.

³⁷ Owoce tych spotkań ukazały się w książce C. Martini, *La donna del suo popolo*, Milano 1984.

³⁸ Por. C. MARTINI, *Lernen von Maria...*, 20 nn.

³⁹ Zob. Diocesi di Milano Sinodo 47°, Milano 1995, Nr 27, § 3.

⁴⁰ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Freiburg i.Br. 1974, 70-187; także, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln 1972, 62; także, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960, 164-174.

jak Balthasar, tak i Martini uważa, że założona przez Boga świętość Kościoła (Pismo Święte, sakramenty, urząd), potrzebuje swojego subiektywnego odpowiednika, którym jest żywe słowo Boże. W obu zasadach zostały zinterpretowane natura i rola Kościoła w odniesieniu do osoby Maryi i Piotra. Życie wynikające ze słowa Bożego nie jest nigdzie w Kościele tak radykalnie obecne jak w osobie Maryi. „Zasada piotrowa” wskazuje na naturę Kościoła, mówi o jego założeniu, nauce i sakramentach. Dzięki niej Martini lepiej zrozumiał istotę Kościoła i rolę biskupiego urzędu w zarządzaniu diecezją oraz nauczaniu Ludu Bożego. W odróżnieniu od „zasady piotrowej” Martini rozumiał „zasadę maryjną” jako tę, która mówi o świętości Kościoła i życiu wiernych. Wskazuje ona na dwa kierunki: indywidualną świętość poszczególnych wiernych i działalność charytatywną Kościoła. Zdaniem Martiniego „zasada maryjna” mocno wiąże się z działalnością Caritasu. Na wzór Maryi spieszy on, tak jak Maryja do Elżbiety, swoim wiernym w potrzebie. Kościół jest równocześnie „Piotrowy” i „Maryjny”. Imieniem „Kościół piotrowy” (chiesa petrina) określa się strukturę i organizację Kościoła wraz z jego hierarchią i urzędem nauczania. W tak ujętym Kościele inicjatywa Boża ukazuje się w działalności Chrystusa jako Głowy Kościoła. Określenie „Kościół maryjny” (chiesa mariana) odpowiada bardziej przymiotom łaski i charyzmatu (charis, charisma), wiary i nadziei, które są charakterystyczne dla Maryi. Chrześcijanin jest powołany do naśladowania Chrystusa w taki sposób, aby na wzór Maryi przyjąć Go do swojego życia. W tej perspektywie (maryjne spojrzenie) będzie otwarciem się na wolę Bożą. Podkreśla ono współdziałanie Bożej łaski z człowiekiem. Na Kościół z „maryjnym fundamentem” Martini patrzy łaskawszym okiem niż na ten z „piotrowym”⁴¹. Kościół spogląda na Jezusa tak jak Maryja, która Go nosiła w swoim sercu. Na wzór Maryi dzieli z Nim swoje troski, radości i smutki. Tak samo też rozumie Martini swoje pasterzowanie. Analogicznie do Maryi nosi on w swoim sercu osobistą odpowiedzialność za powierzoną mu diecezję. Swoją biskupią misję traktuje jako oddanie się Kościołowi, tak jak Jezus oddał się mu całkowicie. Kościół zbudowany na „maryjnym fundamencie” słucha słowa Bożego, zachowuje je i „rodzi” w wierze. To jest Kościół, który, na wzór Matki, „spieszy” ku swoim dzieciom i „karmi” je. To jest Kościół, który „bezwzględnie” miłu-

⁴¹ Interesujący komentarz do jego podwójnego imienia Carlo i Maria daje bp Renato Corti. Imię Karol (Carlo) oznacza, że Martini pracuje w diecezji, wypełnia swój urząd i naucza Boży Lud (fundament piotrowy). Imię Maryja (Maria) interpretuje Corti jako służbę, pełną troski i wrażliwości dla wiernych (fundament maryjny). Por. R. CORTI, *Quale immagine della Chiesa*, „Ambrosius” 61(1985) 117 nn.

je i jest gotowy do poświęceń. To jest Kościół, który „czuwa” i przepowiada jedność „wszystkich dzieci”. To jest Kościół, który w pracy siewcy „siej”, rozdaje ziarna słowa Bożego, którymi są dobro i miłość. Jest to Kościół, który buduje swoje istnienie na zaufaniu do Boga i do ludzi⁴². Cała miłość Maryi, jak podkreśla Balthasar, wypływa z Jej osobistej, kontemplacyjnej modlitwy⁴³. Martini nazywa ją „kontemplacją rozumu, serca i życia”⁴⁴. Twierdzi przy tym, że gdyby Kościół był zbudowany tylko na „piotrowym fundamencie”, to mimo iż wskazuje on na bardzo ważny aspekt tajemnicy Kościoła, i niezaprzeczalną rolę urzędu piotrowego, to taki Kościół byłby „uboższy” i zbyt „oficjalny” w swojej działalności. Bez Maryi groziłaby mu powierzchowność, która swój wyraz znalazłaby w przesadnej aktywności.

6. Zakończenie

1. Pobożność maryjna Martiniego charakteryzuje się osobistym stosunkiem do Maryi jako Matki, jego jako syna. Jest ona mocno naznaczona egzystencjalnie. Stała się źródłem inspiracji i punktem wyjścia dla jego duchowości, która jest w odróżnieniu od ignacjańskiej tradycji nie tylko chrystocentrycznie, lecz także maryjnie zorientowana. Jego pobożność maryjna mocno wpłynęła na jego nauczanie i działalność pastoralną.
2. Osobę Maryi, Jej świętość, więcej, fakt że Ona sama została wybrana przez Boga, przedstawia, opierając się na biblijnym fundamencie (Biblia jest najważniejszym źródłem poznania mariologicznego).
3. Maryja została przedstawiona jako postać prorocka, która jest obecna w Kościele pomiędzy urzędem i charyzmatem.
4. Oddawanie czci Maryi oznacza dla Martiniego, czczenie w Maryi Chrystusa. Jej zjednoczenie z Chrystusem i Jego odkupieńczym dziełem pozwala Maryi być „ikoną”, wskazując na właściwe relacje pomiędzy chrześcijanami a Kościołem⁴⁵.

Ks. dr Janusz Zawadka MIC

ul. Mariańska 9
PL - 05-070 Sulejówek

e-mail: janusz@marianie.pl

⁴² Por. C. MARTINI, *Lernen von Maria...*, 31-40.

⁴³ TENZE, *Essere contemplativi per farsi prossimo...*, 29.

⁴⁴ Por. B. CITTERIO, *I miei sette cardinali...*, 136.

⁴⁵ Por. C. MARTINI, *Von seinem Geist getrieben. Dynamische Gemeinde nach der Apostelgeschichte*, Freiburg i.Br. 1985, 23.

Madre di Gesù nella vita della Chiesa nell'insegnamento del card. Carlo Martini

(Riassunto)

L'autore mette in luce il pensiero mariano di Martini secondo il principio 'Maria nella Bibbia, la Bibbia in Maria'. Esso è preso dalla conferenza mariana di Martini svolta a Genova nel 1990.

Nonostante nei scritti di Martini non troviamo un trattato mariologico, però egli fa molto spesso i riferimenti alla persona di Maria.

Per Martini la Vergine Maria è come il vivo verbo di Dio. L'Autore molto spesso ci presenta Maria come l'esempio dell'ascolto della Parola. Nella Chiesa Ella è prima di tutto la Madre che ci aiuta e la Maestra che ci guida sul cammino di vita cristiana. Martini sottolinea la presenza di Maria nel Sabato santo come il testimone del silenzio della Chiesa.

Per Martini è importante il principio mariano delineato nella teologia di Balthasar. E per questo mette in luce il legame tra la Chiesa 'petrina' e la Chiesa 'mariana'.

Secondo Martini la devozione mariana deve essere di carattere cristologico e soteriologico.

Wśród wielu tytułów, które Kościół nadał Maryi, jest jeden w szczególności wyrażający Jej duchowe macierzyństwo wobec Kościoła i wyjątkowe w nim miejsce. Został ogłoszony w 1964 r., z tego też względu obecny jest w polskiej katechezie od 1971 r., to znaczy od chwili wydania pierwszego posoborowego programu nauczania religii. W świetle nauki o Kościele rozumianym jako wspólnota ludu Bożego, tytuł Matka Kościoła nie tylko najpełniej oddaje rolę Maryi w misterium naszego zbawienia, ale wskazuje także na wymiar maryjny Kościoła i może pomóc w głębszym zrozumieniu jego wymiaru Piotrowego, hierarchicznego.

Kościół, o czym nie można zapominać, ma dwa nierozłączne wymiary. Taka idea Kościoła została wprowadzona do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który naucza, że *cała jego [Kościola] struktura jest całkowicie podporządkowana świętości członków Chrystusa. Świętość mierzy się według wielkiej tajemnicy, w której Oblubienica odpowiada darem miłości na dar Oblubieńca. Maryja wyprzedza nas wszystkich 'na drodze do świętości', która jest tajemnicą Kościoła jako Oblubienicy bez 'skazy czy zmarszczki'. Z tego powodu 'wymiar maryjny Kościoła wyprzedza jego wymiar Piotrowy'¹, aczkolwiek jest z nim ściśle związany i wobec niego komplementarny. Niepokalana Dziewica Matka Boża na drodze wiary poprzedza wszystkich, a więc także samego Piotra i Apostołów. Jest Ona Królową Apostołów, ale nigdy nie rości sobie prawa do władzy apostoelskiej Jej władza jest inna i większa.*

Dzisiaj niestety można odnieść wrażenie, że w nauczaniu religii następuje pewne „przerysowanie” hierarchicznego wymiaru Kościoła z jednoczesnym „zagubieniem” jego wymiaru maryjnego. Uzasadnione zatem jest pytanie o obecność tytułu „Matka Kościoła” w katechezie dzieci i młodzieży. Szukając na nie odpowiedzi, zostanie ukazana obecność tego tytułu w książkach wydanych do *Programu nauczania religii*, który został opublikowany w 2001 r. Podstawowym punktem odniesienia

Beata Bilicka

Maryja Matka Kościoła w katechezie dzieci i młodzieży*

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 95-105

* Niniejszy tekst (zmieniony dla potrzeb czasopisma) został opublikowany w: *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. JEZIEŃSKI, K. PARZYCH-BLAKIEWICZ, Olsztyn 2011, 264-280.

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992, wyd. pol. II popr., Poznań 2002, 773 (dalej: KKK).

do analiz tych podręczników będą cztery wymiary: doktrynalny, liturgiczny, moralny i duchowy, na które wskazuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Następnie zostanie podjęta próba wytyczenia kierunków katechezy o Matce Kościoła wraz z konkretnymi wnioskami.

1. Elementy treściowe katechezy o Matce Kościoła w podręcznikach do *Programu nauczania religii* z 2001 r.

Transformacja ustrojowa w Polsce po 1989 roku stworzyła naturalną potrzebę zreformowania systemu polskiej edukacji. Uwzględniając zachodzące w tym systemie zmiany, Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu wydała w 2001 r. nowe dokumenty katechetyczne, które wskazują, w jaki sposób realizować szkolne nauczanie religii². Należą do nich: *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, *Program nauczania religii* oraz *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*.

Analizując *Program nauczania religii* można dostrzec, że jest *w pełni zgodny z polską tradycją katechetyczną, w której występuje katecheza maryjna*³. Jest ona obecna w każdym etapie edukacyjnym (w sumie 20 razy), jednakże samo zagadnienie duchowego macierzyństwa Maryi wobec Kościoła pojawia się w programie tylko trzy razy: w VI klasie szkoły podstawowej (Maryja, Matka Kościoła, uczy otwarcia się na działanie Ducha Świętego), I klasie gimnazjum (Maryja Matką wierzących) oraz I klasie liceum profilowanego (Wierzę w Kościół – sakrament, Ciało Chrystusa, pielgrzymujący Lud Boży; Matka Kościoła)⁴.

Rozwinięcie kwestii duchowego macierzyństwa Maryi proponują podręczniki do nauki religii, zarówno dla dzieci, jak i młodzieży. Tytuł „Matka Kościoła” obecny jest w następujących podręcznikach:

- Dla szkoły podstawowej – w książce pod red. R. Lisa (kl. VI), w serii tzw. poznańskiej pod red. J. Szpeta, D. Jackowiak (kl. V i VI) oraz w podręcznikach z serii *W drodze do miłości Ojca* pod red. T. Śmiecha (kl. III i V)⁵;

² Por. M. ZAJĄC, *Katecheza maryjna w Polsce w latach 1905-2005*, Lublin 2006, 202-203.

³ TAMŻE, 203.

⁴ Zob. KOMISJA WYCHOWANIA KATOLICKIEGO KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI, *Program nauczania religii*, Kraków 2001, 65, 82, 112.

⁵ Zob. *Uświęceni w Duchu Świętym. Podręcznik do religii dla klasy VI szkoły podstawowej*, red. R. LIS, Lublin 2005, 37-40; *Umiłowani w Jezusie Chrystusie. Podręcznik dla V klasy szkoły podstawowej*, red. J. SZPET, D. JACKOWIAK, Poznań 2004, 48-49; *Umiłowani w Duchu Świętym. Podręcznik dla VI klasy szkoły podstawowej*, red. J. SZPET, D. JACKOWIAK, Poznań 2004, 42-43; *Wzrastamy w przyjaźni z Jezusem. Religia klasa III*, red. T. ŚMIECH, Kielce 2003, 104-105; *Wielbimy Boga. Podręcznik do religii dla klasy V*, red. T. ŚMIECH, Kielce 2003, 106-107.

- Dla gimnazjum – w podręczniku P. Tomasika (kl. I) i w książkach z serii *Jezus Chrystus drogą, prawdą i życiem* (kl. I i III)⁶;
- Dla szkół ponadgimnazjalnych – w podręczniku pod red. Z. Marka (kl. II) oraz w książce pod red. J. Szpeta i D. Jackowiak (kl. I)⁷.

Ponieważ *Dyrektorium katechetyczne Kościoła w Polsce* zaleca, aby katecheza była *kształtowana [...] przez systematyczny wykład wiary, zawarty w tradycyjnym schemacie katechetycznym, zastosowanym w Katechizmie Kościoła Katolickiego*⁸ (symbol wiary, sakramenty, przykazania i Modlitwa Pańska), a *twórcy programów katechetycznych, jak i sami katecheci, którzy te programy realizują w konkretnych miejscach i środowiskach, winni pamiętać o konieczności [...] oparcia przekazu nauki wiary na wszystkich jej filarach*⁹. Dlatego katechezę o Maryi Matce Kościoła obecną w podręcznikach do nauki religii należy rozpatrywać z uwzględnieniem czterech wymiarów: doktrynalnego, liturgicznego, moralnego i duchowego.

1.1. Wyznanie wiary Kościoła – Maryja jest Matką Chrystusa i Matką Kościoła

Maryja jest obecna w zbawczej społeczności Kościoła z powodu swojej ścisłej i jedynej więzi z Chrystusem Odkupicielem. Wskazuje na to podwójny tytuł – Maryja Matka Chrystusa i Matka Kościoła, którym autorzy podręczników nazywają jednostki lekcyjne o duchowym macierzyństwie Maryi. Tytuł ten, zaczerpnięty z przemówienia Pawła VI wygłoszonego na zakończenie trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II, wykorzystano w analizowanych podręcznikach pięć razy: *Matka Jezusa jest Matką Kościoła*; *Matka Jezusa - Matką Kościoła*; *Maryja matka* (sic! powinno być *Matka*) *Jezusa i matka* (sic! powinno być *Matka*) *Kościoła*; *Matka Chrystusa – Matką Kościoła*; *Matka Chrystusa, Kościoła i każdego z nas*¹⁰. Tak zatytułowanymi jednostkami lekcyjnymi autorzy pod-

⁶ Zob. P. TOMASIK, *Słowo blisko ciebie. Podręcznik do nauki religii dla I klasy gimnazjum*, Warszawa 1999, 221-224; *Jezus drogą, prawdą i życiem. Religia dla klasy I gimnazjum*, oprac. J. PRÓCHNIEWICZ, Warszawa 2002, 160; *Religia dla klasy III gimnazjum. Zawiera Mały katechizm do bierzmowania*, oprac. J. PRÓCHNIEWICZ, Warszawa 2001, 102-115.

⁷ Zob. *Jestem świadkiem Chrystusa w świecie. Podręcznik do religii dla II klasy liceum oraz II i III klasy technikum*, red. Z. MAREK, Kraków 2003, 271-275; *Świadek Chrystusa w Kościele. Podręcznik do nauki religii dla klasy I szkół ponadgimnazjalnych*, red. J. SZPET, D. JACKOWIAK, Poznań 2002, 174-178.

⁸ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 33.

⁹ TAMŻE, nr 34.

¹⁰ Zob. *Wielbimy Boga...*, 106; P. TOMASIK, *Słowo blisko ciebie...*, 221; *Religia dla klasy III gimnazjum...*, 102 nn (cały dział tematyczny); *Jestem świadkiem Chrystusa w świecie...*, 271; *Świadek Chrystusa w Kościele...*, 174.

ręczników pragną podkreślić szczególny związek Maryi z Jezusem i Jej obecność w misterium Chrystusa, które mówią także o wyjątkowej relacji Maryi wobec Kościoła. Zwracając uwagę na tytuł „Matka Kościoła”, pomijają niestety inne tytuły, które wskazują na Maryję znajdującą się wewnątrz Kościoła. Tytułów tych używa *Katechizm Kościoła Katolickiego*¹¹, nauczając między innymi o „Córce Syjonu”¹² oraz „eschatologicznej ikonie Kościoła”¹³. Wykorzystanie ich, zwłaszcza w nauczaniu młodzieży, pozwoliłoby „uchronić” katechezę od jednostronnego ujmowania miejsca i roli Maryi w Kościele.

Uzasadniając czynną obecność Matki Chrystusa w misterium Kościoła, redaktorzy podręczników odwołują się przede wszystkim do słów Jezusa wypowiedzianych z wysokości krzyża (pięć razy przywołują perykopę J 19, 25-27) oraz do obecności Maryi w Wierzytoku w dniu Zesłania Ducha Świętego, kiedy *staje się Matką młodego Kościoła*¹⁴. Nieliczne tylko podręczniki powołują się na nauczanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego* o roli i miejscu Maryi w misterium Kościoła zawarte w KKK 963 i 969¹⁵ oraz KKK 975¹⁶, a nauczanie Soboru Watykańskiego II (LG 58) cytuje tylko J. Próchniewicz w książce dla III klasy gimnazjum¹⁷. Znacznie częściej autorzy podręczników przypominają fakt, że tytuł „Matka Kościoła” ogłosił Paweł VI na zakończenie III sesji *Vaticanum II*¹⁸. Milczeniem pomijają jednak starania Episkopatu Polski o ogłoszenie Maryi Matką Kościoła, bardzo krótką wzmiankę na ten temat podaje tylko podręcznik dla II klasy liceum pod redakcją Z. Marka¹⁹.

¹¹ Więcej o Maryi w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* zob. w: B. BILICKA, *Katecheza mariologiczna papieża Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, 127-151; *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, B. KOCHANIEWICZ, Kraków 1996.

¹² Zob. KKK 489, 722, 2619, 2676.

¹³ Zob. TAMŻE, 972. Jest to nowy element nauczania o Maryi, który wprowadził Sobór Watykański II, nazywając Ją *obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku* (LG 68). Por. J. KUMALA, *Maryja znakiem nadziei i pociechy*, Licheń 2005.

¹⁴ *Uświęceni w Duchu Świętym...*, 37. Do Pięćdziesiątnicy nawiązują także: P. TOMASIK, *Słowo blisko ciebie...*, 224; *Jezus drogą, prawdą i życiem...*, 160; *Umiłowani w Jezusie Chrystusie...*, 48; *Jestem świadkiem Chrystusa w świecie...*, 272.

¹⁵ Zob. *Uświęceni w Duchu Świętym...*, 39.

¹⁶ Zob. *Jezus drogą, prawdą i życiem...*, 160.

¹⁷ Zob. *Religia dla klasy III gimnazjum...*, 108-109.

¹⁸ Zob. *Uświęceni w Duchu Świętym...*, 38; *Jezus drogą, prawdą i życiem...*, 160; *Jestem świadkiem Chrystusa w świecie...*, 271-272; *Świadek Chrystusa w Kościele...*, 175.

¹⁹ *Papież Paweł VI na zakończenie obrad Soboru Watykańskiego II, na prośbę między innymi Episkopatu Polski, ogłosił Maryję Matką Kościoła. Jestem świadkiem Chrystusa w świecie...*, 272.

1.2. Celebracja chrześcijańska – Matka Kościoła w liturgii Kościoła

Misterium Matki Chrystusa, która jest także Matką Kościoła celebrowane jest w ramach roku liturgicznego. Przypomina o tym *Katechizm Kościoła Katolickiego*: *Obchodząc ten roczny cykl misterii Chrystusa, Kościół święty ze szczególną miłością oddaje cześć Najświętszej Matce Bożej, Maryi, która nierozzerwalnym węzłem złączona jest ze zbawczym dziełem swojego Syna. W Niej Kościół podziwia i wysławia wspinały owoc Odkupienia i jakby w przezręczym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być*²⁰.

Święto Maryi Matki Kościoła obchodzone w poniedziałek po uroczystości Zesłania Ducha Świętego zostało wprowadzone do polskiego kalendarza liturgicznego w 1971 r. przez Episkopat Polski, za zgodą papieża Pawła VI. Fakt ten przyjęto wówczas z wdzięcznością i ogromną radością: *Niech więc wdzięczność i radość – jak czytamy w Liście pasterskim Episkopatu Polski ogłaszającym w Polsce święto Maryi Matki Kościoła – przepelnia nasze serca, że obchodzimy dziś święto Matki Kościoła. Polska czyni to jedna z pierwszych wśród narodów chrześcijańskich. To pierwszeństwo przyjmijmy jako szczególną łaskę i nagrodę za wierność i miłość narodu do Maryi. Oddani w niewolę Jej macierzyńskiej miłości za wolność Kościoła, mając poprzez całe dzieje tak liczne dowody Jej opieki i pomocy – z ufnością przedstawiamy Matce Kościoła wszystkie jego potrzeby*²¹. Od tego wydarzenia minęło prawie 40 lat. Można zapytać, co z tego entuzjazmu pozostało dzisiaj w polskim narodzie? Niemal puste kościoły w czasie Mszy św. sprawowanych w poniedziałek po Zesłaniu Ducha Świętego zdają się świadczyć o tym, że zapomnieliśmy o święcie Maryi Matki Kościoła. Czy pamiętają o nim autorzy książek do nauki religii? Odpowiedź brzmi – nie pamiętają, ponieważ wśród analizowanych podręczników tylko dwa wyraźnie przypominają, że święto Maryi Matki Kościoła obchodzimy zawsze w poniedziałek po Zesłaniu Ducha Świętego²², a jeden w zadaniach dla ucznia podaje polecenie: *Weź udział we Mszy św. w dniu Matki Kościoła*²³. Na uwagę zasługuje także katecheza w podręczniku pod redakcją Z. Marka, w której podkreśla się, że jest wiele świąt kościelnych poświęconych Maryi, nabożeństw maryjnych oraz sanktuariów maryjnych na całym

²⁰ KKK 1172.

²¹ *List pasterski Episkopatu Polski ogłaszający w Polsce święto Maryi Matki Kościoła* (4 V 1971 r.), w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty przygotowane na zlecenie Komisji Maryjnej Episkopatu Polski*, Warszawa 1990, 66.

²² *Jezus drogą, prawdą i życiem...*, 160; *Świadek Chrystusa w Kościele...*, 175.

²³ *Wielbimy Boga...*, 107.

świecie. Autorzy nauczają, że kult Maryi ma sens o tyle, o ile prowadzi do Jezusa, ze swej istoty jest bowiem chrześcijański i musi być *ukierunkowany na Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym*. Przypominają także, że Kościół *przestrzega przed przesadnym sentymentalizmem i preferuje liturgiczne formy kultu maryjnego*²⁴.

1.3. Wzór życia w Chrystusie – wzorczość Maryi względem Kościoła

Wzorczość Maryi względem Kościoła wynika – jak naucza *Katechizm Kościoła Katolickiego* – z faktu, że *Maryja wyprzedza nas wszystkich 'na drodze do świętości', która jest tajemnicą Kościoła jako Oblubienicy bez 'skaży czy zmarszczki'. Z tego powodu 'wymiar maryjny Kościoła wyprzedza jego wymiar Piotrowy'*²⁵. W osobie Maryi Kościół osiąga doskonałość i w Niej jest już cały święty²⁶. Dlatego chrześcijanie, którzy uczą się od Kościoła „przykładu świętości”, rozpoznają jego wzór i źródło w Błogosławionej Dziewicy²⁷. Kreśląc ekklezjotypiczny obraz Maryi, *Katechizm* wskazuje, że jest *dla Kościoła wzorem wiary i miłości. Przez to właśnie jest Ona 'najznakomitszym i całkiem szczególnym członkiem Kościoła'. Maryja jest 'pierwowzorem' Kościoła (typus Ecclesiae)*²⁸. Jej wiara nigdy się nie zachwiała, nawet na Golgocie, stojąc pod krzyżem, *Maryja nie przestała wierzyć 'w wypełnienie się' słowa Bożego. Dlatego Kościół czerpi w Maryi najczystsze wypełnienie wiary*²⁹.

Wzorczość Maryi w stosunku do Kościoła została w podręcznikach do nauki religii ujęta na płaszczyźnie wiary i miłości, a więc na płaszczyźnie cnót teologicznych. R. Lis mówi o Kościele, który na wzór Maryi pozostaje wierny Chrystusowi nawet wówczas, gdy nie jest łatwo wiarę zachować³⁰. T. Śmiech zauważa z kolei, że kochać Matkę Kościoła oznacza *nie tylko Ją czcić i modlić się do Niej, ale we wszystkim Ją naśladować*³¹. P. Tomasik wskazuje na posłuszeństwo Maryi w Nazarecie, na Jej wiarę i całkowite zaufanie Bogu, które powinniśmy naśladować. Przypomina także słowa z Kany Galilejskiej (*Uczyńcie wszystko, co wam powie Jezus*), w których Maryja wzywa nas do tego, abyśmy pełnili wolę Chrystusa³².

²⁴ *Jestem świadkiem Chrystusa w świecie...*, 273, 275.

²⁵ KKK 773.

²⁶ Por. TAMŻE, 829.

²⁷ Por. TAMŻE, 2030.

²⁸ TAMŻE, 967.

²⁹ TAMŻE, 149.

³⁰ *Uświęceni w Duchu Świętym...*, 39.

³¹ *Wielbimy Boga...*, 107.

³² Por. P. TOMASIK, *Słowo blisko ciebie...*, 221-222.

Interesującą propozycję daje podręcznik dla klasy V pod redakcją J. Szpeta i D. Jackowiaka, w którym autorzy nie tylko mówią o Maryi jako wzorze prowadzącym nas do Boga Ojca, ale podpowiadają uczniom, jak w konkretny sposób możemy Ją naśladować. Zachęcają do włączenia się do Ruchu Pomocników Maryi, który założył w 1969 r. kardynał Stefan Wyszyński. Ideą tego ruchu jest: „pomocniczość, maryjność, kościelność”. Jego członkowie pragną rozwijać swoją wiarę poprzez modlitwę i pomoc bliźnim. *Przewodnikiem w ich działalności jest Matka Boża, której powierzają swoje sprawy i którą starają się naśladować*³³.

Szerokie rozwinięcie tematu o Maryi jako najdoskonalszym wzorze oraz świadku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, odnajdujemy w podręcznikach dla szkół ponadgimnazjalnych. W książce pod redakcją Z. Marka zagadnienie to omawia się raczej ogólnie, wskazując na drogę wiary Maryi – pierwszej chrześcijanki, na Jej rolę w dziejach Kościoła, która polegała na uczestniczeniu w jego najważniejszych wydarzeniach. Autorzy książki starają się wyjaśnić, jak należy rozumieć używane w teologii zwroty: macierzyństwo łaski oraz macierzyństwo duchowe wobec Kościoła. Wskazują na Boże macierzyństwo, dzięki któremu od chwili Zwiastowania Maryja jest wciąż obecna w Kościele. *Maryja i Kościół mają tę samą misję, ale wykonują ją w inny sposób. Maryja współdziała z miłością 'w tym, aby wierni rodzili się w Kościele', Kościół zaś dokonuje tego przez przepowiadanie i chrzest*³⁴. Dla wszystkich chrześcijan Maryja jest przewodniczką wiary do końca czasów. Bardziej konkretne wskazówki daje podręcznik *Świadek Chrystusa w Kościele*, który zachęca młodzież do naśladowania Maryi w zasłuchaniu się w Słowo Boże, zawierzeniu Chrystusowi, otwarciu się na Ducha Świętego, wrażliwości na potrzeby drugih, pobożności oraz w gotowości do ofiary. To Ona *uczy nas przykładem, jak kochać Chrystusa, jak Mu całkowicie zawierzyć, jak bez reszty zaangażować się w Ewangelię i 'sprawę' Jezusa*³⁵.

1.4. Modlitwa chrześcijańska – modlitwa „z” i „do” Matki Kościoła

W nauczaniu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* na temat modlitwy Maryi uwagę zwraca fragment, w którym czytamy, że *Maryja jest doskonałą 'Orantką', figurą Kościoła [...]. Możemy modlić się z Nią i do*

³³ *Umiłowani w Jezusie Chrystusie...*, 49.

³⁴ *Jestem świadkiem Chrystusa w świecie...*, 274.

³⁵ *Świadek Chrystusa w Kościele...*, 176.

*Niej. Modlitwa Kościoła jest jakby prowadzona przez modlitwę Maryi. Jest z Maryją zjednoczona w nadziei*³⁶. Charakterystyczne – jak się wydaje – jest w tej wypowiedzi postawienie na pierwszym miejscu modlitwy „z Maryją” przed modlitwą „do Maryi”. Wynika to z faktu, że Maryja jest nie tylko Matką Kościoła, ale jak każdy z nas, należy do jego wspólnoty i jest jego najznakomitszym członkiem. Zagadnienie modlitwy „z Maryją” nie występuje w podręcznikach do nauki religii. Wspominają one natomiast o bogactwie modlitw, nabożeństw, za pomocą których Kościoł zwraca się do swojej Matki i wymieniają niektóre z nich, przede wszystkim różaniec, *Litanie Loretańską*, godzinki, koronkę, modlitwę *Zdrowaś Maryjo*. Interesującą propozycję modlitwy daje podręcznik *Świadek Chrystusa w Kościele*, który wykorzystuje fragment z *Liturgii Godzin z II Nieszporów o Najświętszej Maryi Panie*³⁷.

2. Potrzeba dobrej katechezy o Matce Kościoła

Na zakończenie należy wskazać na istotne postulaty mające na uwadze przyszłość polskiej katechezy o Maryi Matce Kościoła. Katecheza taka jest bardzo potrzebna, ponieważ pozwoli katechizowanym nie tylko pokochać i lepiej naśladować Tę, która jest Matką Odkupiciela i naszą Matką, ale także dlatego, że zrozumienie Maryjnego wymiaru Kościoła może pomóc uczniom w lepszym zrozumieniu jego wymiaru Piotrowego, hierarchicznego, tak często dzisiaj negowanego i odrzucanego przez wielu polskich katolików. Ponadto zrozumienie nauki katolickiej o Maryi stanowi klucz do właściwego zrozumienia misterium Chrystusa i Kościoła.

Obecnie w kilku ośrodkach w Polsce trwają prace redakcyjne nad nowymi podręcznikami do nauki religii, opublikowano już bowiem nowe dokumenty katechetyczne: *Podstawę programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*³⁸ oraz *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*. Można żywić nadzieję, że syntetycznie ujęte wnioski trafią zarówno do nauczycieli religii, jak i osób odpowiedzialnych w Kościele za kształt, treść i jakość podręczników, którymi uczniowie będą posługiwać się w polskiej szkole przez kilka najbliższych lat.

³⁶ KKK 2679.

³⁷ Zob. TAMŻE, 177-178.

³⁸ Podstawa pojawiła się w księgarniach pod koniec maja 2010 roku, a na początku października ukazał się drukiem nowy *Program nauczania religii*. „Stara” podstawa programowa (2001 r.) będzie obowiązywać do 31 sierpnia 2016 r., a „nowa” (2010 r.) zacznie funkcjonować w klasach pierwszych szkoły podstawowej od 1 września 2012 r.

- A) Istnieje potrzeba komplementarności elementów treściowych katechezy o Matce Kościoła, ponieważ tylko w kilku przebadanych podręcznikach tę komplementarność można dostrzec. Dosyć ubogi – jak się wydaje – wymiar katechezy o modlitwie „z” Matką Kościoła należy wzbogacić, zwłaszcza w starszych klasach, o „charakterystykę” modlitwy Maryi, która została wyraźnie nakreślona w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*³⁹. Pozwoli to uniknąć przekazywania w katechezie jednostronnego obrazu Maryi jako miłosiernej Matki i Poczyszczicielki strapiionych, czemu towarzyszy pobożność błagalna do Maryi. Uczniowie powinni uświadomić sobie także prawdę o eklezjalnym członkostwie naszej Matki.
- B) Należy prostować błędne rozumienie tytułu Matka Kościoła. Tytuł ten nie oznacza, że Maryja stoi ponad Kościołem, każda bowiem matka należy do rodziny. Maryja jest w innym znaczeniu Matką Chrystusa, a w innym Matką Kościoła. Nie jest Matką Kościoła w sensie fizycznym, lecz duchowym, nadprzyrodzonym, „w porządku łaski”.
- C) Wyjaśnić katechizowanym, że w tytule Matka Kościoła istnieje pewna analogia między określeniem dotyczącym Abrahama, o którym mówimy „Ojciec narodu wybranego” lub „Ojciec wszystkich wierzących”, a nazywaniem Maryi „Matką Kościoła” lub „Matką wszystkich ludzi”.
- D) Pogłębić i rozszerzyć katechezę biblijną o Maryi Matce Kościoła, nie zawężając jej jedynie do „testamentu Jezusa” (J 19, 25-27). Należy uświadomić uczniom, że podstawą tytułu „Matka Kościoła” jest najpierw sam fakt Wcielenia. Maryja jest bowiem Matką Chrystusa, który jest Głową Ciała Mistycznego, którym jest Kościół. Przez swoje współcierpienie na Kalwarii *współpracowała w dziele Zbawiciela przez posłuszeństwo, wiarę, nadzieję i żarliwą miłość*, dlatego – jak naucza Sobór Watykański II – stała się dla nas *Matką w porządku łaski*⁴⁰. Jan stojący wraz z Maryją pod krzyżem jest reprezentantem całego Kościoła i to właśnie on, zgodnie z wolą Jezusa, został oddany pod Jej macierzyńską opiekę. Także obecność Maryi w Wieczerniku opisywana przez św. Łukasza w Dziejach Apostolskich (Dz 1, 14) wskazuje na Jej uczestnictwo w narodzinach Kościoła powszechnego. Teraz, będąc w chwale niebieskiej, nadal uczestniczy w jego życiu i *poprzez wielorakie wstawienictwo ustawicznie wyjednuje [mu] dary wiecznego zbawienia*⁴¹.

³⁹ Zob. KKK 2617-2619.

⁴⁰ LG 61.

⁴¹ TAMŻE, 62.

- E) Pogłębić i rozszerzyć katechezę o Matce Kościoła na poziomie trzeciego etapu edukacyjnego (jest ona obecna tylko w podręcznikach P. Tomasika oraz J. Próchniewicz), kiedy młodzież przygotowuje się do sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej. Jak podkreśla nowa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, Celem nauczania religii w gimnazjum jest wychowanie katolika świadomego i odpowiedzialnego za swoją wiarę, kochającego Boga, Kościół i własną Ojczyznę*⁴². Pomóc w tym może Maryja, Królowa Polski, Patronka naszej Ojczyzny, której *opiece zawdzięczają nasi przodkowie zwycięstwo i pomyślność. Dlatego też wymiar maryjny katechezy polskiej wydaje się być czymś naturalnym. Mariologia winna przenikać całe nauczanie kościelne, ponieważ Maryja jest Tą, która pierwsza uwierzyła, jest też Matką Kościoła i wszystkich chrześcijan*⁴³.
- F) Katecheza o Matce Kościoła powinna być prowadzona w połączeniu z nauką o Kościele, nigdy w oderwaniu od niej.

Dr hab. Beata Bilicka
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Toruń)

ul. Gagarina 136/8
PL - 87-100 Toruń

e-mail: bilicka@post.pl

Maria, la Madre della Chiesa nella catechesi dei bambini e dei giovani

(Riassunto)

‘Madre della Chiesa’ è il titolo mariano che esprime la presenza attiva di Maria nella Chiesa. La genesi di quel titolo nella Magistero della Chiesa risale all’anno 1964. Dato che nella catechesi di oggi si può notare l’assenza della dimensione mariana, l’autrice cerca di mettere in luce la presenza del titolo ‘Madre della Chiesa’ nei diversi catechismi. L’autrice nella sua analisi segue il programma dell’insegnamento della religione dal 2001 e lo fa dal punto vista dottrinale, liturgico, morale e spirituale.

I catechismi ci presentano la persona di Maria prima di tutto nel contesto della professione di fede. La Vergine di Nazaret appare come Madre di Gesù e Madre della Chiesa. L’attiva presenza di Maria viene spiegata principalmente sul fondamento biblico

⁴² KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010, 58.

⁴³ *Dyrektorium katechetyczne...*, nr 76.

di Giovanni 19, 25-27. Pochi catechismi richiamano l'insegnamento del Catechismo della Chiesa Cattolica e Vaticanum II al riguardo. Praticamente non si ricorda pure il contributo dell'Episcopato Polacco riguardo la proclamazione di Maria come Madre della Chiesa (1964).

Il mistero di Maria Madre della Chiesa viene celebrato nella liturgia della festa nel lunedì dopo Pentecoste. Purtroppo, soltanto i due catechismi fanno riferimento a quella festa.

Parlando della presenza di Maria nella Chiesa si deve sottolineare la sua presenza esemplare per i fedeli. Nei catechismi l'esemplarità mariana è stata descritta sul livello delle virtù teologali, e specialmente di fede e di amore. Si spiega anche il concetto della maternità spirituale di Maria. Nell'insegnamento sulla preghiera non si può trovare la presentazione della preghiera 'con Maria', ma soltanto 'a Maria'.

Sembra che c'è bisogno della catechesi mariana più adeguata all'insegnamento attuale della Chiesa, più approfondita e più esistenziale. Si dovrebbe più mettere in luce la dimensione esemplare della presenza di Maria nella vita dei discepoli di Gesù. E' importante chiarire meglio il titolo 'Madre della Chiesa' per evitare i malintesi riguardo la relazione tra Maria e la Chiesa. Si dovrebbe allargare la catechesi biblica riguardo Maria. Si deve anche sempre ricordare che l'insegnamento su Maria, Madre della Chiesa, si può capire in modo adeguato soltanto nel contesto ecclesiologico.

Fundamentem życia duchowego i apostolskiego każdego zgromadzenia zakonnego jest jego charyzmat, w którym założyciel, dzięki łasce Ducha Świętego, odczytał tajemnicę Chrystusa. Twórcza wierność charyzmatowi jest zadaniem wszystkich członków wspólnoty zakonnej. Tej wierności oczekuje Kościół. *Dar charyzmatu jest żywy i z biegiem czasu wspólnota winna pogłębiać jego rozumienie oraz być otwartą na jego wewnętrzny rozwój. Ważne jest tylko, by zachować jego pierwotną tożsamość, nie dopuścić do zamazania jego wyrazistości*¹.

Błogosławiony Stanisław Papczyński (1631-1701), założyciel Zgromadzenia Marianów, przyjął łaskę powołania nowej wspólnoty zakonnej jako dar Ducha Świętego dla dobra Kościoła². Przeżywanie przez bł. Stanisława tajemnicy Chrystusa i Kościoła wprowadziło go w maryjną przestrzeń życia chrześcijańskiego, w której *światłem przewodnim* było misterium Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej. Między tą tajemnicą wiary

a mariańskim sposobem życia duchowego i apostolskiego istnieje ścisła, organiczna więź, dzięki której wspólnota może się rozwijać i owocnie służyć Kościołowi. Doświadczenie historycznego rozwoju Zgromadzenia Marianów, także czas odrodzenia i reformy z 1909 r., ukazuje fundamentalną wierność tajemnicy Maryi w Jej Niepokalanym

Janusz Kumala MIC

Tajemnica Niepokalanego Poczęcia inspiracją dla mariańskiego apostolatu

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 106-115

nym Poczęciu³. Zrozumienie znaczenia tej tajemnicy dla duchowości i zaangażowania apostolskiego jest niewątpliwie procesem, który można nazwać *dojrzwaniem w wierności*. Dokonuje się to zgodnie z rytmem życia Kościoła i jego świadomości misterium Niepokalanej oraz otwartości wspólnoty na światło Ducha Świętego i wierności życiu radami ewangelicznymi. Tą drogą, zapoczątkowaną przez bł. Stanisława Papczyńskiego, szły pokolenia marianów, których w nowe czasy wprowadził bł. Jerzy Matulewicz (1871-1927)⁴.

¹ M. GARROW MIC, *Słowo na zakończenie sympozjum*, w: *Tajemnica Bożego Miłosierdzia w charyzmacie mariańskim*, red. J. KUMALA MIC, Licheń 2004, 386.

² T. ROGALEWSKI, *Stanisław Papczyński (1631-1701). Założyciel Zgromadzenia Marianów, inspirator mariańskiej szkoły duchowości*, Lublin-Warszawa 2001.

³ J. KUMALA MIC, *Maryja w życiu i duchowości bł. Jerzego Matulaitisa-Matulewicza*, w: *Ożywieni miłością Niepokalanej*, red. TENŻE, Licheń 2009, 19-34.

⁴ T. GÓRSKI, *Błogosławiony Jerzy Matulewicz*, Warszawa 2005.

Ojciec Papczyński zostawił swojej wspólnotcie ogólne, ale jednoznaczne wskazanie w napisanej przez siebie „Regule życia”, aby szerzyć cześć Niepokalanego Poczęcia Maryi (obok niesienia pomocy zmarłym i wspierania duchowieństwa diecezjalnego w duszpasterstwie). Ta właśnie „Reguła życia” oraz „Reguła dziesięciu cnót NMP” aż do 1909 r. kształtowały duchowość i apostolat marianów. W *Statutach* z 1723 r. czytamy, że zasadniczym celem marianów jest *szczególna cześć i szerzenie tej czci Niepokalanego Poczęcia Najwybrańszej Bogarodzicy Maryi Panny, oraz naśladowanie Jej cnót, w Regule opisanych*. Natomiast *Konstytucje* z 1791 r. tak opisują ten cel Zakonu: *Najprzód, aby honor Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny najgorliwiej wielbić i promować, nie tylko powierzchownie biały habit na wyrażenie tej tajemnicy nosząc, ale i samą rzeczą sercem całym za Nią obstawiając, chociażby życie stracić i krew przelać przyszło*. W ceremoniale przyjęcia do nowicjatu i składania profesji marianie uroczyście przyrzekali: promować (wywyższać) tajemnicę Niepokalanego Poczęcia, naśladować Maryję oraz oddać siebie Bogu i Maryi na „wiecznego niewolnika”⁵.

Łatwo zauważyć, że tajemnica Niepokalanego Poczęcia należy do duchowego dziedzictwa Zgromadzenia Marianów, której podtrzymywanie i rozwijanie jest obowiązkiem, wynikającym z wierności mariańskiemu charyzmatowi życia w Kościele. Przypomniał o tym marianom bł. Jan Paweł II w 1981 r.: *Ciesz się, że szerząc z zapalem wśród wiernych ów kult Niepokalanego Poczęcia, w ten sposób wielce przyczyniasz się do skutecznego umacniania i ożywiania tradycji pobożności maryjnej, właściwej dla wiary katolickiej*⁶.

W jaki sposób tajemnica Niepokalanego Poczęcia może inspirować w szerokiej dziedzinie mariańskiego apostolatu na początku XXI wieku? Skoncentrujemy naszą refleksję jedynie na dwóch zagadnieniach⁷: 1) Głosić tajemnicę Chrystusa Nowego Człowieka, 2) Zwiastować pierwszeństwo łaski.

⁵ Por. Z. PROCZEK, *Kult Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, w: *Marianie 1673-1973*, red. J. BUKOWICZ, T. GÓRSKI, Rzym 1975, 319-330.

⁶ JAN PAWEŁ II, Przemówienie do Kapituły Generalnej Księży Marianów z dnia 16 VIII 1981 r., „Immaculata” 18(1981) nr 9-10, 14.

⁷ Szerzej zob. J. KUMALA, *Niepokalane Poczęcie Maryi – dar i zadanie w duchowości i apostolacie marianów*, w: *Błogosławiony Stanisław Papczyński Ojcem i Przewodnikiem mariańskiego powołania*. Materiały z Konwentu Generalnego, Rzym, 4-8 grudnia 2008 r., red. J.M. ROKOSZ, Warszawa-Rzym 2009, 59-74.

1. Głosić tajemnicę Chrystusa Nowego Człowieka

Kluczem do zrozumienia mariańskiego charyzmatu jest tajemnica Chrystusa, którą ten charyzmat wyraża (uobecnia)⁸. Przypomnijmy, że każdy instytut zakonny oparty jest na Chrystusie „ubogim, czystym i posłusznym” i ukazuje w szczególniejszy sposób jakiś aspekt Jego tajemnicy⁹: Chrystusa ubogiego (franciszkanie), Chrystusa nauczającego (dominikanie), Chrystusa uzdrawiającego (kamilianie), Chrystusa modlącego się (zakony kontemplacyjne) itd. Należałoby zapytać, jakiego Chrystusa ukazuje charyzmat mariański? Rozważając głębiej misterium Niepokalanego Poczęcia, a także służbę Kościołowi i troskę o zmarłych jako *charyzmatyczne znaki mariańskiego powołania*, wydaje się, że można powiedzieć, iż marianie ukazują w Kościele tajemnicę *Chrystusa Nowego Człowieka*.

Chrystus, jako nowy Adam, obdarza życiem wszystkich i jest Dokonawcą dzieła odnowy człowieka i świata. Dokonał tego przez Wcieleń i Krzyż. W Chrystusie odsłania się tajemnica *początku nowego życia*, w którym każdy człowiek uczestniczy przez chrzest święty.

W przestrzeni tej tajemnicy *nowego życia* odnajdujemy Maryję w Jej Niepokalanym Poczęciu. Ta Maryjna tajemnica zwiastuje Wcieleń Syna Bożego, czyli *dzieło odnowy* człowieka i świata, a zarazem już jest jego pierwszym i najdoskonalszym owocem. To misterium jest znakiem, że „Bóg kocha człowieka” (K. Rahner) i chce go obdarzyć nowym życiem. W Niepokalanym Poczęciu Maryja doświadcza mocy działania Ducha Świętego, który Ją odradza i czyni z Niej *nowe stworzenie*. Niepokalana jawi się w łonie ludzkości jako *utworzona przez Ducha Świętego i ukształtowana jako nowe stworzenie*¹⁰. Dogmat o Niepokalanym Poczęciu *ukazuje człowiekowi naszej epoki ideał człowieczeństwa zamierzony w planie Boga*¹¹.

Realizacją mariańskiego charyzmatu będzie zatem troska o to, aby przepowiadać i uobecniać tajemnicę Chrystusa Nowego Człowieka. Aby każdy człowiek odkupiony przez Chrystusa został wprowadzony przez chrzest do życia we wspólnocie z Bogiem (działalność misyjna i ewan-

⁸ Duch Święty w ciągu stuleci pomnaża bogactwa płynące z praktyki rad ewangelicznych poprzez liczne charyzmaty i także w ten sposób wciąż na nowo uobecnia tajemnicę Chrystusa w Kościele i w świecie, w czasie i w przestrzeni. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 5.

⁹ Por. LG 46.

¹⁰ TAMŻE, 56.

¹¹ JAN PAWEŁ II, *Tys wielką chlubą naszego narodu* (Przemówienie z okazji Jubileuszu 600-lecia Jasnej Góry, 19 IV 1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*, red. A. SZOSTEK, t. 2, Warszawa 1998, 182.

gelizacyjna) i by coraz pełniej stawał się „nowym człowiekiem” (działalność wychowawcza). W jaki sposób to realizować? Jest tylko jedna droga: rozwijać więź z Jezusem Chrystusem, przebywać w Nim. Człowiek wyzwolony z grzechu mocą Chrystusowej łaski, zostaje równocześnie wyniesiony do „nowego życia”. O tym uczy św. Paweł: *Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem* (2 Kor 5, 17). To Chrystus Zbawiciel jest Sprawcą „nowego człowieczeństwa”, Dawcą obfitości nowego życia jako uczestnictwa w życiu Bożym (J 10, 10). „Człowiek nowy” to ten, który dzięki łasce Chrystusa doświadczył przemiany duchowej (Rz 7, 6; 8, 1-16; Ga 5, 16-25) i odnowił w sobie pierwotny „obraz i podobieństwo” swego Stwórcy (Kol 3, 10; Rdz 1, 27), to znaczy przydział się w Chrystusa (Rz 13, 14).

Przykładem „nowego człowieka” jest Niepokalana. Taka Jej obecność w życiu duchowym sprawia, że otwierają się nowe drogi apostołskiego zaangażowania w świecie. Można je streścić słowami, które były bliskie bł. Jerzemu Matulewiczowi: *Instaurare omnia in Christo* („odnowić wszystko w Chrystusie”). Jak wiemy, te słowa z Listu do Efezjan (1, 10) były na początku XX w. programem odnowy w Kościele, podjętym przez papieża Piusa X.

Najpierw chodzi o to, aby żyjąc „nowym życiem”, tworzyć *nową wspólnotę* z Bogiem i z braćmi, jaką jest *Kościół*. A zatem drogę apostołskiego zaangażowania wyznacza *troska o Kościół*, o jego piękno na wzór Maryi. To Ona przecież jest obrazem Kościoła, ponieważ w Niej *już osiąga doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zmazy*¹². Tę prawdę proklamuje Kościół w prefacji o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny: *Ona [Maryja] jest wizerunkiem Kościoła, niepokalanej i jaśniejącej pięknnością Oblubienicy Chrystusa*¹³, a przypomina bł. Jan Paweł II: *W Maryi widzimy niepokalane poczęcie Kościoła, który jest świątynią i oblubienicą*¹⁴. Doświadczenie prawdy o Niepokalanym Poczęciu wiąże się zatem bardzo ściśle z *umiłowaniem Kościoła*, które nie polega na przemijającym uczuciu, ale na oddaniu za niego swojego życia. Warto tu przypomnieć przykład i słowa bł. Jerzego Matulewicza: *W tym widzę sens i istotę naszego powołania: należy dobrowolnie i chętnie zaprzeczyć siebie, swoich wygod i przyjemności, zachcianek i rozkoszy. Wyrzucić tego świata: jego bogactw, dóbr, jego próżnej chwały, siebie samego zaś i wszystkie swoje talenty oraz dary natury i łaski zupeł-*

¹² LG 65.

¹³ *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, 76*.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Początki nowego Ludu Bożego*, „L'Osservatore Romano” (1983) nr 12, 6.

*nie i całkowicie poświęcić i oddać Kościołowi, dla jego dobra, obrony, zachowania, rozwoju, postępu i wzrostu*¹⁵.

Nową wspólnotę, jaką jest Kościół, należy widzieć w perspektywie eschatycznej, czyli jej dopełnienia i spełnienia w chwale nieba, kiedy *nadejdzie czas odnowienia wszystkiego* (Dz 3, 21)¹⁶. Ku temu celowi dojrzewają zarówno ci, którzy jeszcze pielgrzymują na tej ziemi, jak również ci, którzy *oczyszczają się jeszcze po śmierci*¹⁷. Modlitwa za zmarłych jest zatem także konkretnym wyrazem apostołskiego zaangażowania, aby cały Kościół, wszyscy odkupieni w Chrystusie, osiągnęli chwałę nieba. Maryja w Niepokalanym Poczęciu, „Cała Święta” (*Tota Pulchra*), inspiruje, abyśmy, sami dojrzewając do pełni świętości w niebie, pomagali w tym innym.

Poprzez *nowego człowieka* dokonuje się *dzieło odnowy całej ludzkości*. To dzieło odnowy zaczęło się już w Niepokalanym Poczęciu Maryi, a dopełni przy końcu czasów, *w nowym niebie i na nowej ziemi, w których będzie mieszkala sprawiedliwość* (2 P 3, 13). Odnowa dokonuje się mocą Chrystusowej łaski, której pełnię otrzymała Maryja jako „pierwsza z odkupionych”, stając się paradygmatem przyjęcia łaski przez człowieka i wzorem więzi z Trójjedynym Bogiem. W Niepokalanym Poczęciu podziwiamy znak Boga, Ikone obiecanego i dokonanego zbawienia, najdoskonalsze stworzenie. Ten znak adresowany jest do całego stworzenia, które potrzebuje zbawienia. Bóg w Niepokalanym Poczęciu Maryi już daje zatem gwarancję i nadzieję ostatecznego zwycięstwa dobra nad złem, łaski nad grzechem. Mariańskie duszpasterstwo winno więc być zwiastowaniem chrześcijańskiej nadziei, co we współczesnym świecie wydaje się niezwykle aktualne i potrzebne.

Wszelka odnowa polega na ponownym zwróceniu się do początku, czyli ku „pierwotnej miłości”. Niepokalane Poczęcie „przyciąga” do siebie, aby w tym „świętym początku” zobaczyć Bożą miłość, bo tylko ona ma moc przemieniać ludzkie serca i świat. To właśnie *miłość Boga jest pierwsza*, konstytutywna, stwórcza. Ta miłość towarzyszy człowiekowi, nawet jeśli błądzi po bezdrożach grzechu, objawiając się jako miłość miłosierna. Kontemplacja misterium Niepokalanego Poczęcia pomaga lepiej zrozumieć głębię Bożego miłosierdzia, które w Niepokalanej objawia się jako *zachowanie* od zła grzechu. Przykład Niepokalanej wyznacza styl *apostolatu miłosierdzia*, który polega nie tylko na *wydobywaniu* człowieka z niewoli grzechu, ale *uchronieniu* go przed nią. Właśnie

¹⁵ J. MATULEWICZ, *Dziennik duchowy*, Rzym 1973, nr 2.

¹⁶ Por. LG 48.

¹⁷ TAMŻE, 51.

ta troska o zachowanie od zła grzechu (siebie i innych) najlepiej wyraża sposób działania miłosiernego Boga w Niepokalanym Poczęciu.

Nowy człowiek, wchodząc w relacje z innymi, tworzy *nową kulturę*, czyli sposób życia w oparciu o chrześcijańskie wartości miłości i prawdy. Włączyć się w proces tworzenia nowej kultury oznacza podjęcie się trudu *wychowywania nowego człowieka* i wprowadzania w relacje międzyludzkie nowego ładu moralnego i nowego porządku ukonstytuowanego przez Zmartwychwstanie Chrystusa. Oznacza to twórcze zaangażowanie się w przemianę wszystkich przejawów życia ludzkiego – kultury, życia społecznego, gospodarczego i politycznego. Żyjąc jako nowi ludzie, nie można tej „nowości” nie wprowadzać w różne dziedziny życia i różne środowiska. O takim sposobie apostołatu myślał zapewne bł. Jerzy Matulewicz, pisząc 15 X 1910 r.: *Sami, przejąwszy się duchem Chrystusowym, powinniśmy się starać zbierać wokół siebie i organizować ludzi dobrej woli. Kształcić ich, przygotowywać do pracy, a następnie razem z nimi i przez nich wszędzie wnosić Chrystusa, wszystko odnawiać i odbudowywać w Chrystusie, wszystkich pociągać ku Chrystusowi*¹⁸.

Chrześcijanin jest nowym człowiekiem, który przyjął Jezusa jako swego Zbawiciela i Jego dar Matki pod krzyżem, aby, żyjąc według nowego prawa, w mocy Ducha Świętego głosić niezmiernie bogactwo Bożego miłosierdzia jako Dobrą Nowinę dla wszystkich.

2. Zwiastować pierwszeństwo łaski

Prawda o Niepokalanym Poczęciu Maryi odsłania sposób obecności i działania Boga w historii zbawienia, który bezinteresownie udziela się człowiekowi, wychodzi mu naprzeciw, by obdarzyć go sobą. Łaska, którą Maryja została napelniona już w pierwszej chwili swojego istnienia, jest „łaską Chrystusa” (*gratia Christi*), której Bóg udziela dzięki odkupieńczej śmierci Chrystusa. W Maryi Niepokalanej odkrywamy nowość łaski Nowego Przymierza, która polega na tym, że *łaską jest sam Bóg*. Łaska zatem jest nie tylko „przychylnością Bożą”, ale Jego *uświęcającą obecnością*¹⁹. Trwanie w łasce oznacza zatem przebywanie człowieka w przestrzeni Bożej miłości, czyli *w relacji z Bogiem*. Jeśli ktoś przestaje przyjmować tę miłość – duchowo umiera.

Niepokalane Poczęcie Maryi objawia tajemnicę człowieka, który *nie zna dziejów bez Boga*, ale jest od początku i całkowicie przeniknię-

¹⁸ J. MATULEWICZ, *Dziennik duchowy...*, nr 3.

¹⁹ Por. R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, 30.

ty Bożą miłością, stając się dla nas *zwierciadłem i odbiciem życia Boga samego*²⁰.

Misterium Niepokalanego Poczęcia ukazuje nam darmowość Chrystusowego zbawienia. Maryja jest Niepokalaną nie na mocy swoich zasług, ale z woli Boga, którego zbawcze działanie *zawsze* poprzedza ludzką odpowiedź. Możemy zatem podziwiać w Niepokalanym Poczęciu absolutny prymat Boga i Jego zbawczej woli wobec każdego człowieka oraz *pierwszeństwo łaski* w relacji Bóg – stworzenie.

O zasadzie pierwszeństwa łaski przypomniał nam bł. Jan Paweł II na progu trzeciego tysiąclecia, podkreślając bardzo mocno jej niezbędność w życiu Kościoła. W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* czytamy: *Istnieje pewna pokusa, która od zawsze zagraża życiu duchowemu każdego człowieka, a także działalności duszpasterskiej: jest nią przekonanie, że rezultaty zależą od naszej zdolności działania i planowania. To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego Królestwu wykorzystywali wszystkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, gdybyśmy zapomnieli, że bez Chrystusa „nic nie możemy uczynić” (por. J 15, 10)*²¹.

Zasada pierwszeństwa łaski, którą odkrywamy w Niepokalanym Poczęciu, porządkuje duszpasterstwo i właściwie ustawia duszpasterskie priorytety. Cała uwaga i duszpasterski trud powinny być skoncentrowane na tym, aby *przyjmować Boży dar łaski i trwać w Bożej obecności*. Z tego wynika najważniejszy priorytet duszpasterski, jakim jest *modlitwa*, pojmowana właśnie jako *przebywanie w obecności Boga z otwartym sercem*. Nie ma ważniejszej pracy duszpasterza od modlitwy. W tym kontekście dostrzegamy również duszpasterską moc oddziaływania duszpasterzy-zakonników. Ich wierność modlitwie, czyli trwanie w Chrystusie we wspólnocie Kościoła, ma absolutny priorytet w apostolskim zaangażowaniu. O takim stylu duszpasterskiej obecności uczył bł. Jerzy Matulewicz, Odnowiciel marianów, pisząc: *Oto źródło naszej żywotności. Im więcej kto zagłębi się w duchu Chrystusa i Kościoła, niejako zakwasi się nim i pozwoli się przeniknąć, tym pełniejsza będzie jego świętość i owocniejsza działalność*²², lub: *Bez nieustannej modlitwy dusza więdnie i marnieje, siły się wyczerpują, duch się rozprasza, a sama praca staje się całkowicie bezowocna*²³.

²⁰ JAN PAWEŁ II, *Maryjny wymiar Kościoła* (Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego i członków Kurii Rzymskiej, 22 XII 1987), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 3, 13.

²¹ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 38 (dalej: NMI).

²² J. MATULEWICZ, *Dziennik duchowy...*, nr 87.

²³ TAMŻE, nr 27.

Wierność zasadzie pierwszeństwa łaski sprawia, że w duszpasterstwie dajemy pierwszeństwo życiu wewnętrznemu i dążeniu do świętości. A to oznacza sprzeciw wobec chrześcijaństwa letniego, czyli mniej wymagającego, pozbawionego radykalizmu ewangelicznego. Stąd też podstawą programu duszpasterskiego na nowe tysiąclecie – jak wskazał bł. Jan Paweł II – jest prowadzenie ochrzczonych drogą powołania do świętości²⁴. Wzorem na tej drodze jest Niepokalanie Poczęta, która w całości pełni zrealizowała wezwanie do świętości. Przyjęcie w duszpasterstwie swoistej „pedagogii świętości”²⁵, o której uczył bł. Jan Paweł II, sprawia, że życie zaczyna się postrzegać w perspektywie wieczności. Teraźniejszość jest wtedy przeżywana jako droga do domu Ojca, który jest Miłością.

W duszpasterstwie, inspirowanym tajemnicą Niepokalanego Poczęcia, zwraca się też szczególną uwagę na to, aby przeciwstawiać się współczesnemu pelagianizmowi, to znaczy przekonaniu, że łaska Boża nie jest potrzebna, że człowiek może o własnych siłach zrobić nie mniej niż z pomocą łaski²⁶. Gorliwość zewnętrzna bez współpracy z łaską Bożą staje się bezpłodnym aktywizmem. Najważniejszym orędziem w przepowiadaniu staje się zatem orędzie łaski i zapewnienie Boga dla św. Pawła: *Wystarczy ci mojej łaski* (2 Kor 12, 9). To bowiem łaska określa *sposób bycia człowiekiem*, jako dojrzewanie do pełni harmonii miłości z Bogiem. Na Łaskę, czyli Miłość Bożą, mamy odpowiadać naszą miłością.

Kierowanie się zasadą pierwszeństwa łaski budzi i umacnia absolutne zaufanie Bożej Opatrzności, czyli przekonanie, że Bóg prowadzi historię człowieka i świata. Budzi też ufność w Boże wsparcie w każdych okolicznościach życia. Bóg jest zawsze pierwszy, najpierw obdarza łaską, a potem zaprasza do podjęcia misji.

Pierwszeństwo łaski, które dostrzegamy w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, ukazuje najważniejszy warunek skutecznego apostołstwa. *Maryja została stworzona jako Niepokalana po to – uczył bł. Jan Paweł II – aby lepiej służyć nam swoim wstawiennictwem. Pełnia łaski pozwoliła Jej wypełnić w sposób doskonały posłannictwo współpracy z dziełem zbawienia, nadała najwyższą wartość Jej współdziałania z ofiarą. Gdy Maryja oddała Ojcu Syna przybitego na krzyżu, Jej bolesna ofiara była całkowicie czysta*²⁷. Podobnie jak „pełnia łaski” Maryi była ukierunko-

²⁴ Por. NMI 31.

²⁵ TAMŻE.

²⁶ R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła...*, 33.

²⁷ JAN PAWEŁ II, *W wigilię Niepokalanego Poczęcia* (7 XII 1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, 38.

wana na Jej misję w historii zbawienia, tak trwanie człowieka w łasce Bożej związane jest z jego życiowym posłannictwem. Stąd też jakakolwiek forma apostołstwa nie tyle zależy od działania i stosowanych narzędzi, ile od jakości życia duchowego duszpasterzy. Im ściślejsza współpraca z łaską Bożą, tym owocniejszy i bardziej gorliwy apostołat. A zatem *prymat życia duchowego* jest warunkiem autentycznego duszpasterstwa. Błogosławiony Jerzy Matulewicz był tego świadomy, gdy pisał: *Gdy duch nasz stanie się letni i oziębły, nasza gorliwość nie będzie miała czym żyć i dzieła nasze staną się powoli bardzo nikle, anemiczne i zamierające. Tak więc na pierwszym miejscu trzeba zawsze stawiać doskonałość osobistą*²⁸.

3. Zakończenie

Misterium Niepokalanego Poczęcia nie jest prawdą abstrakcyjną, ale żywą i bliską naszej chrześcijańskiej codzienności. Ten Maryjny dar należy odczytywać jako charyzmat, czyli dar dla dobra Kościoła. Przyjęcie go zobowiązuje, aby nim żyć, to znaczy wcielać w swoją chrześcijańską egzystencję. Wydaje się, że jest prawdą ukrytą, ale jeśli przybliżymy się do niej, wtedy ujawnia swoje bogactwo, by wprowadzić głębiej w tajemnicę Bożej miłości.

Wierność mariańskiej drodze życia oznacza stałą troskę, aby być świętym i niepokalanym w łonie Kościoła, by głosić prawdę o Chrystusie Nowym Człowieku i zwiastować pierwszeństwo Bożej łaski.

Ks. dr Janusz Kumala MIC
Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”

ul. Klasztorna 4
PL - 62-563 Licheń Stary

e-mail: kumala@marianie.pl

²⁸ J. MATULEWICZ, *Dziennik duchowy...*, nr 11.

Il mistero dell'Immacolata Concezione come ispirazione per l'apostolato mariano

(Riassunto)

L'autore prende in esame il carisma religioso della Congregazione dei Padri Mariani, e cioè il mistero dell'Immacolata Concezione. Questa famiglia religiosa è stata fondata in Polonia dal padre Stanislaw Papczynski nel 1673. Il fondamento della vita religiosa, spirituale e apostolica dei padri mariani sta nel mistero dell'Immacolata Concezione di Maria.

L'articolo mette in luce la questione dell'ispirazione del dogma sull'Immacolata Concezione nel vasto campo dell'apostolato. La presenza apostolica dei religiosi nella Chiesa dipende dal loro carisma. In che modo i mariani possono ispirarci del loro carisma mariano nel svolgere la loro attività apostolica?

La riflessione dell'autore si sofferma su due aspetti: 1) Proclamare il mistero del Cristo Nuovo Uomo; 2) Proclamare la priorità della grazia.

Dato che nell'Immacolata ritroviamo l'immagine dell'uomo nuovo, si può sottolineare nel lavoro apostolico la necessità della vita nuova, come dono di Gesù. Soltanto il uomo nuovo potrà trasformare la cultura del mondo e condurre la storia sul cammino cristiano. Il mistero dell'Immacolata Concezione svela la logica dell'azione di Dio che dona la grazia all'uomo gratuitamente. E' nella grazia sta anche la fonte di forza per poter affrontare le sfide nell'apostolato.

Zzamiłowania do polowań cesarz Ludwik Pobożny przyjechał do Saksonii, na tereny późniejszego biskupstwa Hildesheim¹. *Rozstawił [tam] namiot i po przyniesieniu relikwii z kapeli królewskiej słuchał mszy. Były tam zaś ze zrządzenia Bożego relikwie świętej Bożej Rodzicielki Maryi. Potem, po powrocie imperatora do palacu, znów miano słuchać uroczystości mszalnych. Kapelan miał wstawić do ołtarza relikwie, ale przypomniał sobie, że je nieopatrznie utracił [w miejscu], gdzie wcześniej była celebrowana msza. Wraca z wielkim niepokojem [i] bardzo poruszony. Odkrywa je, gdzie wisiały, mianowicie na gałęzi drzewa rzucającego cień na najczystsze źródło. Szybko zbliża się ucieszony i [...] – o zdumiewające cuda Boga! O wielką przepastności Bożych wyroków! [...] – relikwie, które z łatwością zawiesił, nie mógł żadnym wysiłkiem zabrać. Powraca, aby opowiedzieć imperatorowi cudowne wypadki*². Cesarz, po przybyciu na miejsce, rozpoznał w wydarzeniu zamysł Boży i zbudował kapliczkę. Wkrótce zaczęły się tam dziać cuda, które przypisano wstawiennictwu Bożej Rodzicielki. Ludwik Pobożny zdecydował się przekształcić kapliczkę w katedrę i ufundował biskupstwo³.

Paweł Figurski

Duchowość maryjna biskupa Bernwarda z Hildesheim*

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 116-153

Przytoczona opowieść pochodzi z historii fundacyjnej biskupstwa Hildesheim, napisanej w drugiej połowie XI wieku. Przynosi ona informacje o tym, że relikwie Maryi zostały podarowane hildesheimskiemu biskup-

stwu przez cesarza Ludwika Pobożnego. Trudno ustalić, czy zanotowana w latach osiemdziesiątych jedenastego stulecia tradycja została zupełnie wymyślona, czy może odzwierciedla wcześniejsze przekonania religijne. Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie należy podkreślić, że opowieść o obecności relikwii maryjnych w Hildesheim nie była tylko ciekawą acz literacką opowieścią, ale wywierała wpływ na życie duchowe

* W trakcie badań nad osobą Bernwarda z Hildesheim, które prowadziłem w ramach przygotowywania pracy magisterskiej oraz tutorialu w Collegium Invisibile, wielką pomoc wyświadczyli mi prof. Roman Michałowski, dr hab. Grażyna Jurkowlaniec oraz dr Krzysztof Skwierczyński z Uniwersytetu Warszawskiego. Za ich nieocenione rady, a także korektę tekstu składam im w tym miejscu szczerze podziękowania. W trakcie pobytu na Uniwersytecie w Münster, w semestrze letnim 2010 roku, kilku sugestii udzielił mi także dr Ralf van Bühren z Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża, za co jestem mu bardzo wdzięczny. Na koniec dziękuję mojemu Przyjacielowi, ks. Łukaszowi Zakowi, który służył mi cennymi uwagami oraz udostępnił wiele interesujących lektur. Jemu to dedykuję niniejszy tekst.

wiernych biskupstwa. Jednemu z hildesheimskich relikwiarzy przydano tytuł *Hierotheca B. Virginis Mariae*, a w 1597 r. wykonano na nim relief przedstawiający Matkę Bożą. Wierzono, że były tam przechowywane relikwie NMP. Relikwiarz wykonano w czasach biskupa Bernwarda z Hildesheim (ok. 960-1022)⁴.

Duchowość maryjna tego hierarchy będzie przedmiotem niniejszego opracowania. Za A. Vauchezem duchowość definiuję jako *dynamiczną jedność treści wiary i sposobu jej wcielania w życie przez ludzi bytujących w określonych historycznie warunkach*⁵. Celem niniejszego tekstu jest zatem wskazanie na to, jak refleksja i działalność biskupa Bernwarda z Hildesheim odzwierciedla **typowe** dla jego czasów **religijne rozważania** nad osobą Maryi. Warto mieć bowiem w pamięci, że w X i XI wieku nie było jednej i precyzyjnej mariologii, choć można wskazać dla tego okresu mniej lub bardziej popularne treści nauki Kościoła na temat osoby Matki Bożej⁶. Ponadto czasy te charakteryzuje kryzys teolo-

¹ *Fundatio Ecclesiae Hildesheimensis*, wyd. A. Hofmeister, MGH SS 30/2, Lipsiae 1934, 941: *Karolo autem eundem regni, quem et vitae, finem sortito Lodowicus tam paternae religionis, quam potestatis heres, cum totus esset in promovendo Aulicensem ecclesiam in caput et arcem episcopatus, et cum haec disponendi gratia eundem locum frequentius incoleret, contigit eum transita Laina venandi affectu in loco, quem nunc Hildesheimensis occupat ecclesia.*

² TAMŻE: *tentorium fixisse ibique allatis regiae capellae reliquiis missas audivisse. Erant autem ex Dei providentia eaedem reliquiae sanctae Dei genetricis Mariae. Imperatore dehinc Aulicam regresso, ibidem iterum missarum solempnia audituro capellarius reliquiarum patrocinia altari impositurus demum recoluit se oblitum ea dimisisse, ubi missa celebrata est pridie. Revertitur sollicitudinis stimulo concitatus invenitque eas, ubi et suspenderat, in ramo scilicet arboris purissimum fontem obumbrantis. Appropinquat hilaris, et, o stupenda Dei magnalia! o divinae dispensationis abyssus multa! quas levi manu suspenderat, nullo conamine auferre poterat. Revertitur imperatori mira dicturus.*

³ TAMŻE, 941-942: *Ille avidus audita experiri, festinus multis stipatus venit, reliquias cui semel inheserant arbori nolle moveri sensit. Instructus igitur hoc nutus esse divini, sacellum ibidem Dei acceleravit genitrici, altari eundem locum obtinente, quem et suspensae reliquie ostenderant. Locum igitur hunc novitate miraculi illustratum, hunc tantopere Dei genitrici placuisse probatum, imperator toto affectu anticeps promovere aggressus principalem episcopii cathedram, quam prius apud Aulicensem ecclesiam a patre suo fundatam et a se tantopere celebratam principis apostolorum honori attribuire decrevit, sacello Dei genitricis concessit eique probatae religionis Guntharium primum episcopum prefecit.*

⁴ V.H. ELBERN, *Hildesheim vor Bernward. Über die Voraussetzungen der bernwardinischen Kunst in Hildesheim*, w: *Bernwardinische Kunst*, red. M. GOSEBRUCH, F.N. STEIGERWALD, Göttingen 1988, 18-19.

⁵ A. VAUCHEZ, *Duchowość średniowiecza*, przeł. H. Zaremska, Gdańsk 2004, 6.

⁶ Por. H. MAYR-HARTING, *The idea of the Assumption of Mary in the West, 800-1200*, w: *The Church and Mary*, red. R.N. SWANSON, „Studies in Church History” 39(2004) 86-111. Na temat średniowiecznego pluralizmu w teologii późniejszych czasów: G. MACY, *Reception of the Eucharist According to the Theologians. A Case of Diversity in the 13th and 14th Centuries*, w: *Treasures from the Storeroom. Medieval Religion and the Eucharist*, Collegeville 1999, 36-59. Pierwodruk w: *Theology and*

gii⁷ i stąd mariologia epoki jest ustalana na podstawie wypowiedzi, które nie zawsze mają charakter teologicznego pouczenia.

Do tej pory nie sformułowano precyzyjnej metodologii badań nad historią duchowości⁸. Z tego względu przedkładane opracowanie z pewnością nie omówi wyczerpująco problematyki zawartej w temacie. Niniejszy tekst ma raczej uzupełniać rozważania nad duchowością hildesheimskiego biskupa o maryjny aspekt. Do tej pory nie rozwinęto szerzej tego zagadnienia. Wielkie syntezy życia i działalności biskupa z Hildesheim nie podejmują głębszych rozważań nad jego mariologią⁹. Nie oznacza to jednak, że tym tematem nie zajmowano się wcale. K. Algermissen¹⁰, E. Guldán¹¹, H. Mayr-Harting¹² oraz B. Gallistl¹³ wskazywali na konkretne treści wiary maryjnej Bernwarda. Stąd wielokrotne odwołania do ich ustaleń.

1. Charakterystyka źródeł

Obszerny jest zbiór różnego rodzaju źródeł, które przynoszą informacje na temat osoby Bernwarda z Hildesheim¹⁴. Historycy dysponuje

the University, red. J. APCZYNSKI, Lanham 1990, 15-36. TENŹE, *The theological Fate of Berengar's Oath of 1059: Interpreting a Blunder Become Tradition*, w: *Treasures from the Storeroom...*, 30. Pierwodruk w: *Interpreting Tradition: The Art of Theological Reflection*, red. J. KOPAS, Chico 1984, 27-38.

⁷ A. ANGENENDT, *Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter*, w: *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, red. T. FLAMMER, D. MEYER, Münster 2005, 4-7. Pierwodruk w: „Archiv für Literaturwissenschaft” 20/21(1978/79) 28-55.

⁸ A. RYBICKI, „*Compassio Mariae*” w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie polskiej średniowiecznej literatury i sztuki religijnej, Lublin 2009, 38.

⁹ Por. F. TSCHAN, *Bernward of Hildesheim*, t. 3, Notre Dame (Indiana, USA) 1942-1951; *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*, Katalog der Ausstellung, t. 2, red. M. BRANDT, A. EGGBRECHT, Hildesheim 1993.

¹⁰ K. ALGERMISSEN, *Persönlichkeit, Leben und Wirken Bernwards*, w: *Bernward und Godehard von Hildesheim. Ihr Leben und Wirken*, red. K. ALGERMISSEN, Hildesheim 1960, 68-71.

¹¹ E. GULDÁN, *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*, Graz-Köln 1966, 13-20, 43-46.

¹² H. MAYR-HARTING, *Idea of the Assumption...*, 95. Por. TENŹE, *Ottonian Book Illuminations*, 1, London 1991, 95-105.

¹³ B. GALLISTL, *Die Bernwardsäule und die Michaeliskirche zu Hildesheim*, Hildesheim 1993, 121-129.

¹⁴ Próby zebrania źródeł na temat Bernwarda podjął się: K. ALGERMISSEN, *Die historischen Quellen über die Persönlichkeit, das Leben und Wirken Bernwards*, w: *Bernward und Godehard...*, 1-17. Autor uznał jednak niektóre ważne części *Vita Bernwardi* za XII-wieczne interpolacje, co nie odpowiada dzisiejszemu stanowi wiedzy. Nie zebrał też wszystkich dzieł sztuki wykonanych z polecenia biskupa.

nie tylko tradycją hagiograficzną¹⁵, lecz także tekstami współczesnymi biskupowi¹⁶, w tym wieloma dyplomami¹⁷. Wiele wiadomości udziela ją poczynione przez Bernwarda liczne fundacje¹⁸, szczególnie te, które wykonano w Hildesheim¹⁹. O tym, że sam hierarcha wpływał na zawarty w dziełach przekaz oraz osobiście nadzorował pracę rzemieślników, czytamy we wiarygodnej²⁰ części jego *Żywota* autorstwa Thangma-

¹⁵ *Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro*, wyd. G.H. PERTZT, MGH SS 4, Hannoverae 1841, 754-782 zawierająca tradycję hagiograficzną, która była kształtowana od 1. poł. XI w. do kanonizacji Bernwarda w 1193 r. Na temat kolejnych etapów powstawania tekstu zob. M. GIESE, *Die Textfassungen der Lebensbeschreibung Bischof Bernwards von Hildesheim*, Hannover 2006 (MGH, Studien und Texte, 40). Wiele informacji na temat bpa Hildesheim znajduje się też w *Żywocie* jego następcy, Godeharda: *Vita Godehardi episcopi Hildenesheimensis auctore Wolfherio. Vita prior*, wyd. G.H. Pertz, MGH SS 11, Hannoverae 1854, c. 16, s. 179; c. 21, s. 181; c. 25, s. 186; c. 37, s. 195; c. 40, s. 196; *Vita Godehardi... Vita posterior*, MGH SS 11, c. 13, s. 203; c. 17, s. 205. Późniejsze informacje ze średniowiecznych źródeł historiograficznych przejmują treści z tekstów hagiograficznych. Ma to miejsce np. w *Chronicon Hildesheimense*, wyd. G.H. Pertz, MGH SS 7, Hannoverae 1846, 852.

¹⁶ *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, wyd. R. Holtzmann, MGH SRG n.s. 9, Berolini 1935, lib IV, c. 9, s. 141-142; lib. VI, c. 18, s. 296. O Bernwardzie informują też: *Annales Quedlinburgenses*, wyd. G.H. Pertz, MGH SS 3, Hannoverae 1839, ad 992, s. 483; ad 999, s. 505; *Annales Hildesheimensis*, MGH SS 3, ad 1039, s. 103.

¹⁷ DO III., (1001), nr 409, s. 843; DO III., (1001), nr 390, s. 821; DH II., (1007), nr 143, s. 171; DH II., (1009), nr 206, s. 242; DH II., (1013), nr 255, s. 294 n; DH II., (1013), nr 256, s. 298 n; DH II., (1013), nr 257, s. 301; DH II., (1013), nr 259, s. 303; DH II., (1013), nr 260, s. 305; DH II., (1013), nr 264, s. 313; DH II., (1022), nr 479, s. 611; D Burg., (1001), nr 130, s. 307: dokument włączony do tekstu hagiograficznego *Vita Bernwardi...*, c. 27, s. 771.

¹⁸ Do najważniejszych należy zaliczyć: kościół klasztorny św. Michała w Hildesheim, w którym znajduje się wykonany z polecenia Bernwarda jego własny grobowiec; brązowe drzwi; tzw. kolumna Chrystusa; pięć krucyfiksów; tyleż ksiąg liturgicznych; naczynia i szaty liturgiczne; świeczniki, korony wotywnie. Opracowaniem wszystkich fundacji, wraz z dziełami zaginionymi lub zniszczonymi, zajął się w drugim tomie swego dzieła F.J. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...* Informacje na temat fundacji można również znaleźć: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 454-466; 476-479; 494-516; 523; 533-538; 540-555; 559-591. Tam też znajduje się najważniejsza literatura przedmiotu.

¹⁹ Na temat historii hildesheimskich warsztatów: F.J. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 1, 10-14; R. WESENBERG, *Bernwardinische Plastik. Zur ottonischen Kunst unter Bischof Bernward von Hildesheim*, Berlin 1955, 12-13. Na temat produkcji kodeksów w Hildesheim: G. BAUER, *Corvey oder Hildesheim? Zur ottonischen Buchmalerei in Norddeutschland*, t. 2, Hamburg 1977, szczególnie t. 1, 345 i *passim*; TENZE, „Neue” *Bernward-Handschriften*, w: *Bernwardinische Kunst...*, 211-231.

²⁰ M. STUMPF, *Zum Quellenwert der Vita Bernwardi*, DA 53(1997) 485-489 uzasadnił wiarygodność rozdziałów 1-10 *Vita Bernwardi*. Tekst Stumpfa jest polemiką wobec tezy o małej wiarygodności *Żywota*, którą postawili K. Görich, H.-H. Kortüm, Otto III., *Thangmar und die Vita Bernwardi*, MIOG 98(1990) 1-57. Tam też znajduje się starsza literatura przedmiotu. Na temat dyskusji nad przekazami, które opisują życie Bernwarda zob.: M. GIESE, *Die Textfassungen...*, *passim*. Autorka stwierdziła, że nie ma wątpliwości, iż zaraz po śmierci Bernwarda (1022 r.) sporządzono notatkę na temat jego życia, którą włączono do XII-wiecznego żywota biskupa: TAMZE, 38-39.

ra²¹. Bernward w trakcie pobierania nauk posiadał umiejętności z zakresu sztuk mechanicznych²². Był więc przygotowany, by sprawdzać rzemieślników, którzy wykonywali zlecone przez niego dzieła sztuki. W *Żywocie* napisano ponadto, że biskup umiał malować. Uprawniona jest zatem hipoteza, że niektóre dzieła sztuki malarskiej mogły wyjść spod ręki samego Bernwarda²³. Z pewnością można zaś zakładać, że Bernward był „intelektualnym autorem” wytwarzanych na jego polecenie dzieł i dlatego hildesheimskie fundacje mogą powiedzieć o nim wiele²⁴. Ponadto hierarcha bił własne monety²⁵ oraz wydawał dokumenty²⁶. Do II wojny światowej istniała też jego pieczęć²⁷.

Spośród wymienionych źródeł należy wyróżnić te przekazy i relikwie epoki, które informują o postawie Bernwarda wobec Maryi. Zaliczają się do nich:

- Inskrypcje o treści *Sancta Maria* na monecie, która najprawdopodobniej pochodzi z mennicy Bernwarda²⁸ oraz na zniszczonej pieczęci biskupa²⁹.

²¹ *Vita Bernwardi...*, c. 5, s. 760: *Inde officinas ubi diversi usus metalla fiebant circuiens, singulorum opera librabat, donec circa nonam, rite omnibus peractis, cum timore et benedictione Domini, ad mensam, fratrum populi que stipatus frequentia consedit.*

²² *Vita Bernwardi...*, c. 1, s. 758: *Et quamquam vivacissimo igne animi in omni liberali scientia deflagraret, nichilominus tamen in levioribus artibus quas mechanicas vocant studium impertivit. In scribendo vero adprime enituit, picturam etiam limatè exercuit, fabrilique quoque scientia et arte clusoria omnique structura mirifice excelluit, ut in plerisque aedificiis, quae pompatico decore composuit, post quoque claruit.*

²³ Por. F.J. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 2, 20. Na ambiwalencję znaczenia inskrypcji z tylnej oprawy Kosztownego Ewangeliarza wskazuje C. WULF, *Bernward von Hildesheim, ein Bischof auf dem Weg zur Heiligkeit*, „Concilium medii aevi” 11(2008) 7, wydanie internetowe: <http://cma.gbv.de/dr,cma,011,2008,a,01.pdf> (02.05.2010). Inskrypcja brzmi: *HOC OPV(S) EXIMIV(M) BERNVVARDI P(RE)SVLIS ARTE /FACTV(M) CERNE D(EV)S/ MATER. ET. ALMA* (podkr. PF)

²⁴ Por. A.S. COHEN, A. DERBES, *Bernward and Eve at Hildesheim*, „Gesta” 40/1 (2001), 20.

²⁵ M. MEHL, *Die Münzen des Bistums Hildesheim*, 1: *Vom Beginn der Prägung bis zum Jahr 1435*, Hildesheim 1994, 74-83. Zob. też: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 457-460; B. KLUGE, *HILDENESHEIM und MVND-BVRUC. Bischof Bernward als Münzherr*, w: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 1, 323-337.

²⁶ UBHH, nr 38, 27-28; nr 49, 38; nr 62, 55-59; nr 64, 60-61. Na temat dyplomów biskupa: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 483-486. Istnieje też hipoteza, która postuluje utożsamienie notariusza cesarskiego Hildibalda, aktywnego w latach 987-992, z Bernwardem z Hildesheim, który w tym czasie przebywał w kancelarii Ottonów: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 247-250.

²⁷ *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 455-457.

²⁸ Por. M. MEHL, *Die Münzen des Bistums Hildesheim...*, 1, 73-74.

²⁹ Por. przyp. 27.

- Kilka kwater z drzwi hildesheimskich³⁰ oraz z tzw. kolumny Chrystusa³¹.
- Częściowo zniszczona rzeźba przedstawiająca Maryję z Dzieciątkiem³².
- Maryjne patrocinium ołtarza w krypcie kościoła klasztornego św. Michała w Hildesheim³³.
- Miniatury zawarte w ufundowanych przez biskupa kodeksach³⁴.

Bardzo pomocne dla analizy refleksji oraz działań biskupa są jednak te przekazy, których autorem był sam Bernward, i które mają charakter autobiograficzny. Ich liczba jest wręcz zadziwiająca jak na czasy, kiedy pisma o autobiograficznym charakterze nie były zbyt popularne³⁵. Oprócz pomniejszych wpisów w kodeksach³⁶ i inskrypcji na innych dziełach sztuki³⁷, istnieją cztery źródła, w których Bernward mówi o sobie i swoich najgłębszych pragnieniach. Są nimi miniatura dedykacyjna³⁸

³⁰ Opracowanie i literatura na temat drzwi hildesheimskich zob.: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 503-512. Polemicznie wobec zawartych tam tez: B. SCHÜTZ, *Zum ursprünglichen Aubringungsort der Bronzetür Bischof Bernwards von Hildesheim*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 57/4(1994) 569-599. Literatura nieumieszczona w katalogu: W. TRONZO, *The Hildesheim Doors: An Iconographic Source and Its Implications*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 46/4(1983) 357-366; R. STAATS, *Die Pilatuskrone in der Bernwardstür und die Reichskrone. Eine auffallende Parallele*, „Das Münster” 46(1993) 217-226.

³¹ Literatura przedmiotu: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 540-549. Tam też – najważniejsza literatura przedmiotu. Poza tym: B. GALLISTL, *Die Bernwardsäule...*, *passim*. TENZE, *Die Urgestalt der Hildesheimer Christussäule. Eine liturgiegeschichtliche Studie zur Bernward-Stiftung*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 32/1(1990) 27-46.

³² *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 500-503.

³³ UBHH, nr 38, s. 27-28; nr 62, s. 55-59. Te informacje można również znaleźć u Thangmara: *Vita Bernwardi...*, c. 10, s. 762; c. 50, s. 779; c. 51, s. 779-780.

³⁴ Na temat malarstwa miniaturowego w Hildesheim m.in.: F. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 1, 19-71. Ogólne omówienie tego zagadnienia zob.: U. KUDER, *Ottotonische Buchmalerei und bernwardinische Handschriftenproduktion*, w: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 1, 191-201.

³⁵ R. SELLHEIM, *Autobiographie*, *Lexikon des Mittelalters*, 1, szp. 1262-1263. Por. T. MICHAŁOWSKA, *Autobiografia średniowieczna – poszukiwania (Brunon z Kwerfurtu)*, w: *Od średniowiecza ku współczesności. Prace ofiarowane Jerzemu Starnawskiemu w pięćdziesięciolecie doktoratu*, red. J. OKOŃ, Łódź 2000, 95-104.

³⁶ Inskrypcje te zebrał F.J. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 2, 22-55.

³⁷ Bernward zlecił wykonanie inskrypcji lub osobiście podpisał się na świecznikach i krucyfikсах. Na temat interpretacji inskrypcji ze świeczników oraz samego dzieła zob.: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 581-584.

³⁸ Najważniejsze opracowania: H.H. JONSTEN, *Neue Studien zur Evangelienhandschrift Nr. 18 im Domschatz in Hildesheim*, Strassburg 1909, 7-10, 51-52; F.J. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 2, 45-48; E. GULDAN, *Eva und Maria...*, 13-20, 43-46; R. KAHSNITZ, *Die Bilder*, w: *Das Kostbare Evangeliar des Heiligen Bernward*, red. M. BRANDT, München 1993, 27-30; B. BRUNS, *Das Widmungsbild im Kostbaren Evangeliar des hl. Bernward*, DHVG 65(1997) 29-55. Ostatnio: J.P. KINGSLEY,

w Kosztownym Ewangeliarzu z 1015 r., dwa tzw. testamenty Bernwarda (z roku 1010³⁹ oraz 1019)⁴⁰, a także grobowiec biskupa, wykonany w latach 1015-1022 roku⁴¹.

2. Argumentacja wyboru głównego źródła pracy

Źródłem, które szczególnie dobrze oddaje duchowość maryjną Bernwarda, jest miniatura dedykacyjna, zawarta w Kosztownym Ewangeliarzu (Hildesheim, Domschatz, Ms 18). Świadczy o tym wiele. Po pierwsze, w nauce wskazano na wyjątkowe znaczenie sztuki miniatorskiej na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia⁴². W czasach ottonskich wypowiadano się chętnie za pomocą obrazu, np. gdy chciano wyrazić treści związane z pojęciem władzy⁴³. Malarstwo miniaturowe, które w ca-

To touch the Image: Embodying Christ in the Bernward Gospels, „Peregrinations. International Society for the Study of Pilgrimage Art” 3/1(2010) 168-169, wydanie internetowe: http://peregrinations.kenyon.edu/vol3_1/current/vol3_1_allarticles.pdf, (27.06.2010).

³⁹ Data wystawienia pierwszego testamentu jest kontrowersyjna. Wydawca dokumentu K. Janicke postuluje rok 996: UBHH, nr 38, s. 28. Bardziej przekonujący jest jednak rok 1010, za którym opowiada się G. BINDING, *Bischof Bernward als Architekt der Michaeliskirche in Hildesheim*, Köln 1987, 12-17.

⁴⁰ UBHH, nr 38, s. 27-28; nr 62, s. 55-59. Wydarzenia, z którymi związane jest wystawienie dokumentów, wzmiankuje *Vita Bernwardi...*, c. 10, s. 762; c. 50, s. 779. Do tego tekstu włączono też „drugi testament” Bernwarda: *Vita Bernwardi...*, c. 51, s. 779-780. Analiza testamentu z 1019 r.: W. VON STEINEN, *Bernward von Hildesheim über sich selbst*, DA 12(1956). 331-362, 331-362; B. GALLISTL, *Bernward of Hildesheim, a case of self-planned sainthood?*, w: *The invention of saintliness*, red. A.B. MULDER-BAKER, New York 2002, 145-163; F. RÄDL, *Calcidius und Paulus begründen ein Vermächtnis: Zu Bernwards Dotationsurkunde für St. Michael in Hildesheim*, w: *Latin Culture in the Eleventh Century: Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies Cambridge, September 9-12, 1998*, red. M.W. HERREN, C.J. MCDONOUGH, R. G. ARTHUR, Turnhout 2002, 328-349.

⁴¹ F.J. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 1, 205-211; R. WESENBERG, *Bernwardinische Plastik...*, 159-163; U. TEUSCHER, *Das ikonologische Programm der Grabanlage Bernwards*, w: *Bernward und Godehard...*, 202-215; P. LASKO, *The tomb of St Bernward of Hildesheim*, w: *Romanesque and Gothic. Essays for George Zarnecki*, red. N. STRATFORD, Woodbridge, Suffolk 1987, 147-152; K.A. WIRTH, *Die Nachrichten über Begräbnis und Grab Bischof Bernwards von Hildesheim in Thangmars Vita Bernwardi*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 22(1959) 305-323; *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 590.

⁴² H. MAYR-HARTING, *Ottonian Book Illuminations...*, 1, 2 nn.

⁴³ E. BOSHOF, *Königtum und Königsherrschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, München 1993, 120-122; Por. L. KÖRNTGEN, *König und Priester. Das sakrale Königtum der Ottonen zwischen Herrschaftstheologie, Herrschaftspraxis und Heilssorge*, w: *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, red. K.G. BEUCKERS et al., Petersberg 2002, 54 nn. Por. H. KELLER, *Ritual, Symbolik und Visualisierung in der Kultur des ottonischen Reiches*, „Frühmittelalterliche Studien” 35(2001) 23-59; TENZE, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler*, „Frühmittelalterliche Studien” 19(1985) 290-311.

łej pełni rozkwitło około roku 1000, wyrażało też niezwykle osobiste treści. Jak stwierdził P. Skubiszewski, przedstawienia w księgach stawały się symbolem zachowania człowieka wobec Boga⁴⁴. Miniatury umieszczone w kodeksach, które były wykorzystywane w czasie służby Bożej⁴⁵, partycypowały w sacrum obecnym nie tylko w biblijnych słowach, lecz także akcji liturgicznej. Niektóre z przedstawień wyeksponowano w taki sposób, że niejako „uczestniczyły” w sprawowaniu liturgii. Miniatury w sakramentarzach bardzo często obrazowały bowiem to, co według teologów dokonuje się podczas Mszy świętej, czyli Ofiarę Jezusa Chrystusa na Golgocie. Miniatury Ukrzyżowania umieszczone przy pierwszych słowach kanonu rzymskiego (*Te igitur*) pokazywały celebransowi wydarzenie, które uobecniało się dzięki jego modlitwie⁴⁶. Obraz miał zatem uobecnić to samo, co wypowiadane słowa, choć inne były konsekwencje obu wypowiedzi⁴⁷. Przedstawienia, które odnosiły się do wydarzenia ukrzyżowania, pojawiają się w sakramentarzach przy słowach *Te igitur* już w czasach karolińskich, niemniej rozpowszechniono je dopiero po roku 1000⁴⁸. To wszystko pozwala mówić o szczególnej roli miniatury w czasach ottońskich, które określa się wiekiem liturgii⁴⁹.

Na niektórych miniaturach, wśród postaci obecnych pod krzyżem, przedstawiano fundatora księgi⁵⁰. Takie obrazy, które pokazują darczyńców, wśród nich różnego rodzaju miniatury dedykacyjne, dobitnie wyrażają związek ofiarodawcy przedmiotu ze świętością. Wskazują bowiem nie tylko na historyczne wydarzenie fundacji, lecz także na religijny akt prze-

⁴⁴ P. SKUBISZEWSKI, *Malarstwo karolińskie i przedromańskie*, Warszawa 1973, 187.

⁴⁵ Na temat historii kodeksów liturgicznych zob.: E. PALAZZO, *A history of the liturgical books*, Collegeville 1998 [wyd. franc. Paris 1993], 83 nn.

⁴⁶ Na temat części kanonu rzymskiego *Te igitur*: J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2, Wien et al. 1962, 185-190.

⁴⁷ Ostatnio na temat problematyki uobecniania przez obraz zob.: M. KAPUSTKA, *Figura i hostia*. O obrazowym przywoływaniu obecności w późnym średniowieczu, Wrocław 2008, szczególnie s. 32-51.

⁴⁸ G. JÁSZAI, *Kanonbild*, „Lexikon der christlichen Ikonographie” 2, szp. 492-493. Por. z materiałem zgromadzonym na stronie projektu *Missa mediaevalis*: <http://www.uni-muenster.de/Kultbild/missa/messablauf/opfermesse/hochgebet/kanon/teigitur/index.html>, (03.08.2010).

⁴⁹ H. MAYR-HARTING, *Ottoman Book Illuminations...*, 1, 16-18.

⁵⁰ Ewangeliarz Gundolda, Stuttgart, Landesbibliothek, Bibl. 4°2, fol. 9v. Zob. J. PROCHNO, *Das Schreiber- und Dedikationsbild in der Deutschen Buchmalerei*, t. 1: *Bis zum Ende des 11. Jahrhunderts (800-1100)*, Leipzig- Berlin 1929, nr 60; prawdopodobnie również w kodeksach: Sakramentarz z St. Gallen, Stiftsbibliothek, Hs. 343, fol. 16v. Zob. J. PROCHNO, *Das Schreiber...*, nr 22; Mszal, Halberstadt, Bibliothek des Domgymnasiums, Hs. 153, fol. 13v. Zob. J. PROCHNO, *Das Schreiber...*, nr 67; Psalterz Eberharda, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 7355, fol. 6r. Zob. J. PROCHNO, *Das Schreiber...*, nr 88.

niesienia daru do sfery sakralnej. Również sam fundator bywa na tych obrazach przedstawiony obok postaci świętych. Bardzo często przedstawiony jest w bezpośrednim towarzystwie mieszkańców Nieba. Obrazy te mają czasem przypominać innym o modlitwie za darczyńcę, czy wręcz obrońić go w czasie Sądu Ostatecznego przed potępieniem. Około roku 1000 stworzono bardzo wiele takich obrazów fundacyjnych⁵¹.

Komunikat przekazywany przez sceny dedykacyjne skierowany był w stronę Niebios. Wydaje się, że w przypadku miniatury Bernwarda mieszkańcy Nieba byli wyłącznymi odbiorcami jego wypowiedzi. Iluminacja znajduje się bowiem na fol. 16v-17r, czyli na początku kodeksu. W tej części rękopisu nie było żadnych oracji, które można by wypowiedzieć w trakcie sprawowania liturgii i dlatego wydaje się, że w czasie mszy miejsce to pozostawało zamknięte. Również w czasie procesji wejścia z ewangelizarem zalecenia liturgiczne wskazywały, by księga była zamknięta. W *Ordo Romanus Primus* czytamy, że duchowny palcem zaznaczał jedynie to miejsce w kodeksie, które służyło do odczytania konkretnej perykopy⁵². Nie ma też zbyt wielu świadectw manifestowania wiernym przedstawień darczyńców. Thietmar z Merseburga wspomina w *Kronice* o okazaniu przez arcybiskupa Magdeburga malowanego złotem wizerunku Ottona II i Theophanu w trakcie mszy, po odczytaniu Ewangelii⁵³. Jedynie na podstawie tej paraleli można by wysunąć przypuszczenie, że coś analogicznego wydarzyło się w hildesheimskim kościele św. Michała. Okazywanie miniatur wiernym jest jedynie przypuszczeniem współczesnych badaczy, gdyż źródła z epoki nie przynoszą na ten temat wyraźnych informacji. Prawdopodobnie ogromną Księgę Perykop Henryka II (42,5 cm na 32 cm) otwierano i kładziono na ołtarzu w ten sposób, że służyła jako jego nastawa⁵⁴. Wobec Ewangeliarza Bernwarda nie można jednak wysuwać podobnych przypuszczeń, gdyż jest on o wiele mniejszy (28 cm na 20 cm)⁵⁵ i odpowiada małemu formatowi ówczesnych ksiąg liturgicznych. Wprawdzie jedenastowieczny kolektarz z Hildesheim mógł leżeć na ołtarzu otwarty, by pokazywać zawarte w nim historie biblijne, wspominane podczas poszczególnych dni

⁵¹ K.G. BEUCKERS, *Das ottonische Stifterbild. Bildtypen, Handlungsmotive und Stifterstatus in ottonischen und frühsalischen Stifterdarstellungen*, w: *Die Ottonen...*, 101-102.

⁵² *Ordo romanus primus*, c. 61, w: M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen-Age*, 2, Louvain 1960, 88-89. Por. H. MAYR-HARTING, *Ottonian Book Illuminations...*, 1, 49.

⁵³ *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg...*, I, III, c. 1, s. 758.

⁵⁴ H. MAYR-HARTING, *Ottonian Book Illuminations...*, 1, 179-180.

⁵⁵ R. KAHSNITZ, *Inhalt und Aufbau der Handschrift...*, w: *Das Kostbare Evangelium...*, 18 nn.

roku liturgicznego, trudno jednak przypuszczać, by podobną rolę odgrywała scena dedykacyjna w Ewangeliarzu⁵⁶. Przesłanki wskazujące na to, że miniatura Bernwarda (fol. 16v-17r) była widziana przez wiernych, są zatem wątpliwe. Wydaje się, że nawet sprawujący liturgię mnisi z klasztoru św. Michała nie mieli zbyt wielu okazji, by oglądać to przedstawienie dedykacyjne. Z tego względu należy raczej uznać, że jego adresem są przede wszystkim Niebiosy, co przydaje tej miniaturze szczególnego znaczenia.

Ewangeliarz i zawartą w nim miniaturę dedykacyjną spośród innych „autobiograficznych” źródeł wyróżnia ponadto rozmach, z jakim został wykonany. W przednią oprawę kodeksu wmontowano bizantyjską plakietę z kości słoniowej, a z tyłu srebrno-złote okucie⁵⁷. Na 234 pergaminowych kartach namalowano aż 22 miniatury, na których dominuje złoto⁵⁸. Jest to najkosztowniejsza księga liturgiczna, jaka zachowała się z czasów Bernwarda. Jednak nie tylko bogactwo środków materialnych jest dowodem szczególnego znaczenia Ewangeliarza, ale przede wszystkim wysiłek intelektualny, podjęty w celu opracowania zawartych tam oryginalnych przedstawień.

Na tylnym okuciu kosztownej księgi znajduje się osobliwe przedstawienie Maryi, trzymającej Jezusa na prawym ramieniu. Jej dość wyjątkowym atrybutem jest nadto palma⁵⁹. Najwięcej przekształceń ówczesnych biskupowi konwencji obrazowania znajdziemy jednak w ikonografii miniatur. *Epifania* (fol. 18v) modyfikuje kilka konwencji dotychczasowego przedstawienia tego tematu⁶⁰. Do połączenia różnych tematów ikonograficznych doszło też na miniaturze z fol. 175r, która pokazuje scenę ukrzyżowania i poranka wielkanocnego⁶¹. Powołanie Lewiego (fol. 18r) jest rzadkością wśród przedstawień powołania apostołów⁶². Równie nieczęsto około roku 1000 pojawia się scena Ostatniej Wieczery oraz przedstawienie Judasza, który odbiera srebrniki od arcykapłanów (fol. 118r)⁶³. Jeszcze bardziej nietypowa jest miniatura Wniebowstąpienia (fol. 175v), dla której jednoznacznie nie udało się badaczom wska-

⁵⁶ H. MAYR-HARTING, *Ottonian Book Illuminations...*, 1, 150.

⁵⁷ M. BRANDT, *Der Einband*, w: *Das Kostbare Evangeliar...*, 56.

⁵⁸ R. KAHSNITZ, *Inhalt und Aufbau der Handschrift...*, 18-19. Por. Tablice nr 1-30, w: *Das Kostbare Evangeliar...*

⁵⁹ M. BRANDT, *Der Einband...*, 57.

⁶⁰ R. KAHSNITZ, *Die Bilder...*, 31-32; Zob. też B. BRUNS, *Das Epiphaniebild im Kostbaren Evangeliar des hl. Bernward*, DHVG 61(1993) 11-21.

⁶¹ R. KAHSNITZ, *Die Bilder...*, 48.

⁶² TAMŻE, 33.

⁶³ TAMŻE, 41; Zob. też H. MAYR-HARTING, *Ottonian Book Illuminations...*, 1, 104-105.

zać wzorca⁶⁴. Interesująca jest też fol. 75v ze sceną „Noli me tangere”, na której pokazano Marię Magdalenę, która wbrew zakazowi Jezusa dotyka Jego stóp⁶⁵. Jest to bardzo niekonwencjonalny sposób obrazowania tego wydarzenia. Możliwe, że za wzorec posłużyła ikonografia dwóch Marii u grobu Jezusa z dziewiątowiecznej stauroteki papieża Paschalisa I⁶⁶. Nie jest jednak wykluczone, że Bernward intencjonalnie połączył temat „Noli me tangere” z innymi scenami poranka Zmartwychwstania. Wskazano bowiem, że miniatura z Marią Magdaleną, jak i inne wybrane iluminacje z kosztownego kodeksu odzwierciedlają ten sam metafizyczny pogląd na rzeczywistość⁶⁷. Autorka tej tezy, J. P. Kingsley, twierdzi, że nietypowa scena „Noli me tangere” jest dowodem recepcji dialogu *Timajos* w tłumaczeniu Calcidiusa, w którym zastanawiano się również nad możliwością cielesnego kontaktu z sacrum. Jeśli amerykańska uczona ma rację, wówczas Ewangeliarz zdradzałby te same filozoficzne podstawy myślenia, co testament z 1019 r.⁶⁸. Podkreślałoby to jeszcze silniej osobisty udział Bernwarda w tworzeniu niekonwencjonalnej ikonografii Kosztownego Ewangeliarza.

Podsumujmy. Za wyborem sceny dedykacyjnej jako głównego „autobiograficznego” źródła dla tej pracy przemawia szczególna rola miniatury dla obrazowania zachowania człowieka wobec Boga około roku 1000. Kolejnym argumentem jest ekskluzywność wypowiedzi, która została zawarta w najkosztowniejszej księdze liturgicznej Bernwarda i była skierowana raczej tylko do Niebios. Ten charakter obrazu biskupa może wskazywać na to, że wyrażono na nim bardzo osobiste treści. Podjęty przez hierarchę wysiłek intelektualny, którego efektem jest oryginalność programu ikonograficznego Ewangeliarza, jest następnym argumentem na rzecz wysokiej wartości tego źródła dla badań nad refleksją Bernwarda. Tę niekonwencjonalność wykazano również na miniaturze dedykacyjnej, którą pora już dokładniej opisać.

⁶⁴ R. KAHNITZ, *Die Bilder...*, 48-49, polemika wobec: M. SCHAPIRO, *The Image of the Disappearing Christ: The Ascension in English Art Around the Year 1000*, „Gazette des Beaux Arts” 6/23(1943) 133-152, przedruk w: *Late Antique, Early Christian, and Mediaeval Art*, red. M. SCHAPIRO, New York 1979, 267-87. Tezy Schapiro przejął: R. DESHMAN, *Another Look at the Disappearing Christ: Corporeal and Spiritual Vision in Early Medieval Images*, „Art Bulletin” 79(1997) 518-546.

⁶⁵ R. KAHNITZ, *Die Bilder...*, 39.

⁶⁶ L.E. STAMM-SAURMA, *Die „auctoritas” des Zitates in der bernwardinischen Kunst*, w: *Bernwardinische Kunst...*, 109-110. Stauroteka Paschalisa I, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Museu Sacro, IX wiek.

⁶⁷ J.P. KINGSLEY, *To Touch the Image...*, 138-173, szczególnie s. 149-169.

⁶⁸ F. RÄDL, *Calcidius und Paulus...*, 328-349.

3. Opis przedstawienia

Scena dedykacyjna z Kosztownego Ewangeliarza Bernwarda przedstawiona została na dwóch miniaturach obok siebie na kartach 16v i 17r. Strony okalające (16r i 17v) są puste i stąd można wnosić, że obraz dedykacyjny nie był przedstawiony na większej liczbie miniatur (co czasem zdarza się w innych księgach liturgicznych), mimo że z pierwotnie ufundowanego przez Bernwarda kodeksu zaginęły karty z tablicami kanonów⁶⁹. Obecnie zachowana scena dedykacyjna jest kompletna.



Na karcie 16v (po stronie lewej) przedstawiono duchownego składającego księgę na ołtarzu. Duchowny ma wygoloną tonsurę, jest ubrany w szaty pontyfikalne: albę, dalmatykę, stulę, humerał i ornat. Księga, którą trzyma, jest oprawiona złotem i szlachetnymi kamieniami. Na mensie ołtarza, okrytym purpurową tkaniną, znajduje się niebiesko-zielony obrus, na nim zaś – przenośny ołtarz lub korporał, na którym stoją kielich i patena. Przed ołtarzem znajdują się srebrno-złote świeczniki. Jako tło służy architektura kościoła z widocznymi trzema arkadami.

Na karcie 17r (po prawej stronie) pokazano Maryję z Dzieciątkiem koronowaną przez dwóch aniołów. Maryja trzyma na kolanach Jezusa, wykonującego prawą ręką gest błogosławieństwa, w lewej zaś trzymającego niewielki otwarty kodeks. Aniołowie nakładają Maryi na głowę koronę w typie *fleur de lis*. Każda postać stoi na półkolistej linii, pod którą widać roślinność. Za osobami przedstawiono trzy arkady wsparte na kolumnach.

Opisane miniatury składają się na scenę dedykacyjną, która przedstawia ofiarowanie przez duchownego księgi liturgicznej Maryi i Jezusowi. Nie tylko sąsiedztwo na kartach kodeksu decyduje o wzajemnym związku obu miniatur. Autor kompozycji wprowadził bowiem wiele analogicznych elementów na obu iluminacjach. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na gesty. Biskup składa księgę na ołtarzu i patrzy na Maryję i Jezusa, którzy wyciągają swe dłonie w stronę duchownego. Trójdzielność architektury na obu miniaturach, jak i identyczna liczba koron wotywnych, jest kolejnym elementem wspólnym.

W obie miniatury wpisano liczne teksty. Lewą iluminację otacza bordiura z inskrypcją:

⁶⁹ R. KAHSNITZ, *Inhalt und Aufbau der Handschrift...*, 19.

HOC EVANGELICV(m) DEVOTA M(en)TE LIBELLVM
 VIRGINITATIS AMOR P(rae)STAT TIBI S(an)C(t)A MARIA
 PRAESVL BERNVVARD(us) VIX SOLO NOMINE DIGNVS
 ORNATVS TANTI VESTITV PONTIFICALI

*Tę książeczkę Ewangelii daje Ci w gorliwości ducha, święta Maryjo,
 miłośnik dziewictwa, biskup Bernward, zaledwie godny samego imienia
 [biskupa i] odziany w tak kosztowne biskupie szaty.*

Większa liczba inskrypcji znajduje się na prawej miniaturze. Na największym łuku okalającym scenę napisano:

OFFERT CHR(ist)E TIBI S(an)C(t)AEQ(ue) TVAE GENETRICI
Ofiaruje Tobie Chryste i Twojej świętej Rodzicielce

Na bordiurze znajduje się zdanie:

VIRGO D(e)I GENETRIX GABRIHELIS CREDVLA DICTIS
 HOC SERMONE D(eu)M CONCEPT ET EDIDIT ILLV(m)
*Dziewica i Boża Rodzicielka ufa słowom Gabriela
 W tym słowie Boga poczęła i Go zrodziła*

Na trzech arkadach umieszczono pozdrowienia maryjne następującej treści:

AVE STELLA MARIS KARISMATE LVCIDA P(ro)LIS
 AVE SPIRTVI S(an)C(t)O TEMPLV(m) RESERATV(m)
 AVE PORTA D(e)I POST PARTV(m) CLAVSA P(er) EVV(m).

Witaj gwiazdo morza, jaśniejąca miłością Syna.

Witaj świątynio, która zostałaś otwarta dla Ducha Świętego.

*Witaj bramo Boga, po urodzeniu [Którego] na wieki [pozostałaś]
 zamknięta.*

Wreszcie na symetrycznych dwóch parach złotych drzwi, które łączą się z bordiurą, napisano:

(na prawych) PORTA PARADISI PRIMEVA(m) CLAVSA PER
 AEVAM

(na lewych) NUNC EST PER S(an)C(t)AM CVNCTIS PATEFAC-
 TA MARIA(m)

Brama Raju zamknięta na początku z powodu Ewy

Teraz jest przez pośrednictwo świętej Maryi otwarta wszystkim.

Przed wszystkim można dostrzec związek między napisami na lewej i prawej miniaturze. Przytoczone teksty wskazują na jedność sceny. Zdanie *Offert Christe Tibi Sanctaequae Tuae Genetrici* na głównym

luku miniatury z Maryją, mówiące o ofierze złożonej Chrystusowi i Jego Rodzicielce, staje się zrozumiałe dopiero, gdy odniesie się je do napisu umieszczonego na lewej miniaturze, gdzie znajduje się podmiot i dopełnienie dalsze zdania o ofiarowaniu. Wówczas sens tekstu byłby następujący: Biskup Bernward ofiarowuje książeczkę Ewangelii Chrystusowi i Jego Rodzicielce. Wydaje się, że jest to treść, którą Bernward chciał przekazać również za pomocą obrazu.

Słowa i obrazy na scenie dedykacyjnej wyrażają te same myśli. Świadczy o tym również ich wzajemne rozmieszczenie. W miniaturze z fol. 16v słowa *Praesul Bernwardus...* znajdują się w lewej listwie bordiury, dokładnie obok przedstawienia duchownego, a słowa *Sancta Maria...* na listwie prawej, sąsiadującej z przedstawieniem Maryi. Zdanie o zamknięciu bram rajy i ich ponownym otwarciu zostało napisane na lewych i prawych odrzwiach umieszczonych w miniaturze na fol. 17r. Warto też zauważyć, że zadbano o identyfikację postaci Ewy i Maryi, które namalowano w medalionach, na których oparty jest największy łuk prawej miniatury.

Zarówno obrazy, jak i słowa, wyrażają zatem wspólny sens: biskup Bernward ofiarowuje Ewangeliarz Chrystusowi i Maryi.

4. Analiza przedstawienia

Scena dedykacyjna Bernwarda podejmuje dialog z wieloma tradycjami ikonograficznymi. W tym miejscu chciałbym umieścić dzieło Bernwarda jedynie w trzech kontekstach: scen przekazania księgi, scen ofiarowania darów Maryi oraz sposobów przedstawiania NMP. Pozwoli to dostrzec największe innowacje wprowadzone przez hildesheimskiego biskupa.

Najczęstszy schemat kompozycyjny ofiarowania księgi około roku 1000 naśladował to, co przedstawiono na miniaturach dedykacyjnych w słynnym *De laudibus Sanctae Crucis* (ok. 810-831, Österreichische Nationalbibliothek, Ms 652, fol. 1v, 2v) Hrabana Maura. Dwie zamieszczone tam sceny stanowią modyfikację dotychczasowej tradycji ikonograficznej. Na pierwszej miniaturze, po prawej stronie, pokazano tronującego frontalnie św. Marcina, który błogosławi Hrabana trzymającego księgę. Ten jest prowadzony przez opata Tours, Alkuina. Zaśługą autora tej kompozycji była redukcja schematu przedstawienia reprezentacyjnego władcy. Druga iluminacja pokazuje siedzącego po lewej stronie papieża Grzegorza IV, który odbiera od Hrabana kodeks. Papieża otacza dwóch diakonów. Wzorami dla tej sceny były antyczne przedstawienia ofiarowania księgi. Rozpowszechnienie *De laudibus*

Sanctae Crucis wpłynęło na powielanie zawartego tam schematu sceny dedykacyjnej. Można ją znaleźć w najsłynniejszych ottońskich przedstawieniach przekazania księgi. Warto wymienić najbardziej znane rękopisy: Codex Egberti, psalterz Egberta z Cividale, Hilinus-Codex, akwizgrański Ewangeliarz Ottona III, Ewangeliarz z Wolfenbüttler (Hs. 16 AUG.), Martyrologium Wandalberta z Prüm, *Vita S. Amandi* (Valenciennes, Cod. 502) i wiele innych⁷⁰.

Obok wiernego kopiowania schematu z *De laudibus Sanctae Crucis*, można znaleźć jego modyfikacje, np. przez wprowadzenie ikonografii Zwiastowania. Wśród licznych wariantów warto wyróżnić rzadkie przedstawienie złożenia księgi na ołtarzu. Znajdujemy je w pełni tylko na miniaturze Bernwarda⁷¹, choć do tego typu można by jeszcze zaliczyć iluminację z Ewangeliarza Egmonda (ok. 975 roku, Haag, Koninklijke Bibliotheek, Hs. 76 I1, fol. 214v i 215r)⁷². Zawarta tam scena dedykacyjna składa się z dwóch miniatur. Na pierwszej z nich rodzice arcybiskupa trewirskego Egberta, Egmond i Hildegarda, składają na ołtarzu księgę. Te same postacie na drugiej miniaturze dokonują *proskynesis* przed św. Adalbertem, który wstawia się u Chrystusa za darczyńcami. Ta scena dedykacyjna łączy zatem temat ofiarowania księgi na ołtarzu z przedstawieniem *proskynesis* przed świętym orędownikiem. Dalszą analogią może być jeszcze scena dedykacyjna z ottońskiego Ewangeliarza, powstałego ok. 1000 r. w Reichenau (Ottoński ewangeliarz, dawny zbiór Lorda Th. Brooka, Huddersfield). Przedstawiono tam postać opata, który niezidentyfikowanemu świętemu wręcza najprawdopodobniej Ewangeliarz. Za świętym widnieje ołtarz, na którym leży już przedmiot przypominający wyglądem dzisiejszą kopertę. W ścisłym sensie nie jest to zatem przedstawienie złożenia księgi na ołtarzu. Na miniaturach Bernwarda zawarto więc niezwykle rzadki typ przedstawienia. Jego nietypowość podkreśla nadto obecność naczyń liturgicznych leżących już na mensie ołtarza.

Hildesheimskie przedstawienie przekazania księgi wyróżnia także zaadaptowanie do swego programu ikonograficznego znanego wcześniej tematu złożenia daru tronuującej Maryi z Dzieciątkiem⁷³. Wpraw-

⁷⁰ P. BLOCH, *Zum Dedikationsbild im Lob des Kreuzes des Hrabanus Maurus*, w: *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im Werdenen Abendland an Rhein und Ruhr*, 1, red. V.H. ELBERN, Düsseldorf 1962, 471-473, 482-486. J. PROCHNO, *Das Schreiber...*, nr 11-16.

⁷¹ P. BLOCH, *Zum Dedikationsbild im Lob des Kreuzes...*, 486-490.

⁷² Na ten temat: K.G. BEUCKERS, *Das ottonische Stifterbild...*, 93-94; P. BLOCH, *Zum Dedikationsbild im Lob des Kreuzes...*, 488-489, *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 262.

⁷³ M.in. *Theotokos z Konstantynem i Justynianem*, Istanbuł, mozaika w Hagia Sofia, X w. Zob. M. SORANZO, *L'iconografia di Maria fra il IX e il X secolo*, „Theotokos” 16(2008) 141-170.

dzie ten typ przedstawienia spotykamy w scenach hołdu magów⁷⁴, czy scenach fundacyjnych⁷⁵, niemniej w Europie Zachodniej nie wykorzystywano go do XI w. dla przedstawienia ofiarowania księgi. We wschodniej części dziedzictwa Karolingów dopiero wraz z początkiem nowego tysiąclecia pojawiają się sceny dedykacyjne, na których Maryja z Dzieciątkiem odbiera księgę. Najwyraźniejsze paralele dla miniatury w kodeksie Bernwarda to datowane jedynie paleograficznie na XI w. kodeksy z Einsiedeln⁷⁶. Nieco innej kompozycji dla tego typu ofiarowania księgi użyto w Ewangeliarzu opatki Uoty, który datuje się od 1002 do 1020 roku⁷⁷. Błogosławiąca Maryja z Dzieciątkiem została tam przedstawiona w centralnym medalionie. Poniżej niego mniszka unosi księgę. Sąsiedni napis identyfikuje postać z opatką Uotą. Bardzo odległą analogią, która mogła posłużyć Bernwardowi za wzór, jest wręczenie Maryi księgi przez Henryka II, co pokazano w Księdze Perykop [Bamberg, Staatliche Bibliothek, Hs. Bibl. 95 (stary nr A. II 46), fol. 7v, 8r]⁷⁸. Przedstawiony na lewej miniaturze władca przynosi księgę Maryi, która gestem rąk wskazuje na przyjęcie daru, co przedstawiono na prawej miniaturze. Kodeks ten datuje się na 1002-1024 r. Nie jest zatem pewne, podobnie jak w przypadku Ewangeliarza Uoty, czy te bawarskie dzieła nie zostały zainspirowane przez miniaturę Bernwarda⁷⁹. Niezależnie od rozstrzygnięcia tego problemu można stwierdzić, że hildesheimski Ewangeliarz jest jednym z pierwszych, w którym przedstawiono scenę przekazania księgi Maryi z Dzieciątkiem.

Najwięcej innowacji wprowadził jednak Bernward do sposobu przedstawienia Maryi. Przede wszystkim sięgnął po nieczęsty w Europie typ przedstawienia *Sedes Sapientiae*⁸⁰. Równie rzadko pokazywano wówczas Maryję jako Królową. Wprawdzie historia tego przedsta-

⁷⁴ M.in. tzw. Ewangeliarz Ottona III, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4453, fol. 29r. Złożenie darów Maryi z Dzieciątkiem przez magów znajduje się również na jednej z kwater drzwi hildesheimskich. Na temat ikonografii Trzech Króli m.in.: J. KALISZUK, *Mędrzy ze Wschodu. Legenda i kult Trzech Króli w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2005, 180-200.

⁷⁵ M.in. Tronująca Maryja z Dzieciątkiem, Rzym, fresk w Catacombe di Commodilla, VI w.(?).

⁷⁶ *Gregori Moralia Super Job*, Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Hs. 151, fol 1v. Zob. J. PROCHNO, *Das Schreiber...*, nr 24 oraz *Liber officiorum*, Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Hs. 112, fol. 24v. Zob. J. PROCHNO, *Das Schreiber...*, nr 26.

⁷⁷ Ewangeliarz Uoty, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 13601, fol 2r. Zob. J. PROCHNO, *Das Schreiber...*, nr 93.

⁷⁸ Zob. J. PROCHNO, *Das Schreiber...*, nr 85.

⁷⁹ Na temat podobieństw w ikonografii między tymi trzema dziełami m.in.: R. KAHSE, *Die Bilder...*, 28.

⁸⁰ E. GULDAN, *Eva und Maria...*, 14.

wienia w Italii rozpoczyna się w VI w., jednak w czasach karolińskich nie sięgano po niego zbyt chętnie⁸¹. Ponadto Bernward wprowadził do ikonografii Maryi Królowej wiele modyfikacji. Wyjątkowe jest ukazanie NMP koronowanej przez aniołów⁸². Wcześniej znane były przedstawienia tronującej Maryi otoczonej przez aniołów⁸³ oraz Maryi koronowanej przez *manus Dei*⁸⁴, ale dopiero w kodeksie Bernwarda ukazano koronację Matki Bożej przez aniołów⁸⁵. Prawdopodobnie kolejną drobniejszą modyfikacją tego typu przedstawienia jest użycie korony *fleur de lis*, która dotychczas była zarezerwowana dla przedstawień władców, np. Karola Łysego⁸⁶. Warto wskazać, że najstarsza zachowana tego typu korona pochodzi z X-XI w. i mogła zdobić skronie złotej Madonny z Essen⁸⁷. Wreszcie należy powtórzyć za E. Guldanem, że historia obrazowego przedstawienia teologicznej paraleli Maria-Ewa rozpoczyna się wraz z hildesheimską miniaturą Bernwarda. To na niej po raz pierwszy wyraźnie zestawiono na obrazie symbolikę dwóch Matek – Matki wszystkich żyjących i Matki Bożej⁸⁸. Paralelę tę znajdujemy też na innym dziele powstałym w tym samym czasie z inicjatywy Bernwarda – drzwiach hildesheimskich⁸⁹. Ta zbieżność symboliki na dwóch różnych dziełach biskupa dowodzi, że to raczej on, a nie wykonawcy dzieł, był pomysłodawcą przedstawień.

⁸¹ M. LAWRENCE, *Maria Regina*, „Art Bulletin” 7(1925) 157; R. KAHNITZ, *Die Bilder...*, 28-29.

⁸² F. RADEMACHER, *Die Regina Angelorum in der Kunst des frühen Mittelalters*, Düsseldorf 1972, 67, 97, 116.

⁸³ Tronująca Maryja z Dzieciątkiem między aniołami, Rzym, mozaika w apsydzie Santa Maria in Domnica, IX wiek. Zob. P. SKUBISZEWSKI, *Sztuka Europy łacińskiej od VI do IX wieku*, przeł. J. Kuczyńska, E. Zwolski, Lublin 2001, 166. Theotokos między aniołami i świętymi, Parenzo, mozaika w apsydzie bazyliki św. Eufrazjusza, VI w.; Theotokos między aniołami, Rawenna, mozaika na ścianie nawy głównej Sant’ Apollinare Nuovo, VI w. (?); Tronująca Maryja z Dzieciątkiem między aniołami, Rzym, fresk w Santa Maria Antiqua, początek VI w.; *Madonna Della Clemenza*, Rzym, ikona w Santa Maria in Trastevere, VIII w.(?). Na temat tych dzieł oraz historii motywu zob.: F. RADEMACHER, *Die Regina Angelorum...*, *passim*.

⁸⁴ Np. Benedyktyna Aethenwolda, London, British Library, Add. Ms. 49 598, fol. 102v, X w. Informacje o kodeksie, jak i bibliografia na jego temat, dostępne są w *Manuscripts Catalogue* na stronie British Library: <http://www.bl.uk/catalogues/manuscripts/HITS0001.ASP?VPath=arevhtml/42245.htm&Search=49598&Highlight=F> (1.08.2010).

⁸⁵ R. KAHNITZ, *Die Bilder...*, 29-30.

⁸⁶ M. LAWRENCE, *Maria Regina...*, 157-161.

⁸⁷ *Korona z Essen*, Essen, Domschatz, inv. 12, X-XI w. Od czasów P.E. Schramma istnieje też przekonanie, że korona z Essen służyła podczas koronacji Ottona III w 983 r.: P.E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, t. 2, Stuttgart 1955, 415 nn. Zob. też: *Bernward von Hildesheim...*, 2, 79-80.

⁸⁸ E. GULDAN, *Eva und Maria...*, 14.

⁸⁹ TAMŻE, 19-20.

Wszystkie wskazane tu niekonwencjonalne rozstrzygnięcia, które znajdujemy na miniaturach Bernwarda, czyli przedstawienie złożenia księgi na ołtarzu i przyjęcie jej przez Maryję z Dzieciątkiem, jak i oryginalna ikonografia Matki Bożej, zdradzają podjęty wysiłek intelektualny w trakcie tworzenia sceny dedykacyjnej. Pozwala to stwierdzić, że „autobiograficzna” wypowiedź Bernwarda, bo to raczej on był intelektualnym autorem dzieła, daje wgląd w to, co biskup rzeczywiście myślał, a nie to, co było jedynie schematem rozumowania ówczesnych, czy wymogiem zastosowanej formy.

Po tych uwagach można spojrzeć na treści wyrażane przez miniaturę w kontekście innych hildesheimskich źródeł, by prześledzić, jak wyglądała maryjna duchowość Bernwarda.

5. Duchowość maryjna Bernwarda z Hildesheim

5.1. Matka

Postać Matki żyje w religiach, albowiem żyje w naszych sercach – stwierdził wybitny fenomenolog religii Gerardus van der Leeuw⁹⁰. Maryja jako Matka nie pojawia się jednak wyraźnie w refleksji i działaniu Bernwarda z Hildesheim. Jest Ona wprawdzie określona tytułem Rodzicielka (*Genetrix*), ale Jej macierzyństwo dotyczy jedynie Jezusa Chrystusa. Jest to główny rys postawy hildesheimskiego hierarchy wobec Maryi. Jego relacja z Matką Boga jest pozbawiona emocjonalnej bliskości, którą można później odnaleźć w jedenastowiecznych tekstach, np. u Grzegorza VII czy Piotra Damianiego⁹¹. Bernward był bowiem dzieckiem swojej epoki, dla której Maryja była osobą wzniosłą i hieratyczną⁹². W *Żywocie Bernwarda* imię Maryi pojawia się jedynie przy okazji wzmianek na temat dedykowanego jej w 1015 r. ołtarza lub wydarzeń odbywających się w czasie Jej święta⁹³. Jedyna informacja, którą prze-

⁹⁰ G. LEEUW, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, 141.

⁹¹ K. SKWIERCZYŃSKI, *Początki kultu NMP w Polsce w świetle płockich zapisów o cudach z 1148 r.*, w: *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. R. MICHAŁOWSKI, Warszawa 2008, 235. Tam źródła i literatura przedmiotu.

⁹² D. RUSSO, *Les représentations mariales dans l'art d'Occident du Moyen Âge. Essai sur la formation d'une tradition iconographique*, w: *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, red. D. IOGNA-PRAT, E. PALAZZO, D. RUSSO, Paris 1996, 223-232. Por. HROTSWIT DE GANDERSHEIM, *Maria*, wyd. M. Goullet, w: *Marie...*, 448.

⁹³ *Vita Bernwardi...*, c. 33, s. 773; c. 47, s. 778; c. 49, s. 779; c. 51, s. 780; c. 55, s. 781.

kazuje Thangmar na temat relacji, jaka może łączyć Maryję z człowiekiem, to wypowiedź biskupa Ekkeharda. Ten hierarcha tytułuje się sługą świętej Maryi (*servus sanctae Mariae*)⁹⁴. Również krótka autobiografia Bernwarda, czyli dokument z 1019 r., nie wskazuje na głęboką więź z Rodzicielką Boga, mimo że tekst ten przynosi wiele informacji na temat duchowego życia hierarchy⁹⁵. Miniatura dedykacyjna nie zmienia wskazanego tu obrazu postawy hierarchy wobec Matki Bożej. Biskup używa na iluminacji określeń: *Genetrix Dei*, *Genetrix Christi*, *Sancta Maria*. Świętą Maryję – Rodzicielkę Chrystusa, Boga – darzy hierarcha dużym szacunkiem, ale nie można tu dostrzec tej ufności i bliskości, którą otaczano później postać Matki Bożej z powodu Jej macierzyństwa, które obejmowało wszystkich ludzi⁹⁶. W perspektywie źródeł z Hildesheim rysuje się następujący wniosek: Maryja jest Matką Chrystusa, Boga, ale nie Matką Bernwarda. Stąd też jest Ona przedstawiana jako postać wzniosła. U Bernwarda Rodzicielka Boga nie okazuje ludzkich uczuć⁹⁷. Jedyńm wyjątkiem jest miniatura *Ukrzyżowania* (f. 118v), na której Jezus odziany w purpurową szatę przedstawiony jest już jako triumfujący nad śmiercią Zbawca. Obok krzyża stoi Maryja, która płacze. Jedyne śmierć Syna doprowadza Matkę do łez. To zatem związek z Chrystusem sprawia, że Jego Rodzicielka ulega ludzkim odruchom. Stąd też można zaproponować w tym miejscu hipotezę, że celem maryjnej duchowości Bernwarda jest prowadzenie ku Chrystusowi⁹⁸.

W tym kontekście warto przytoczyć opinię o duchowości Bernwarda wyrażoną przez H. Mayr-Hartinga. Brytyjski historyk na podstawie analizy krucyfiksów powstałych z polecenia biskupa, wskazał w życiu wewnętrznym hierarchy na stopniowy wzrost w relacji do postaci Zbawiciela. Biskup miał wzbogacić swoje odniesienie do Chrystusa jako Boga triumfującego na tronie krzyża o obraz cierpiącego człowieka Jezusa, którego zawieszono na drzewie hańby⁹⁹. To zrównoważenie obrazu

⁹⁴ TAMŻE, c. 10, s. 768.

⁹⁵ *Vita Bernwardi...*, c. 51, s. 779-780; UBHH, nr 62, s. 55-59. Opracowania por. przyp. 41.

⁹⁶ Na ten rozwój tego aspektu duchowości zob.: R. FULTON, *From Judgement to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York 2002, *passim*.

⁹⁷ Na temat tradycji takiego przedstawienia, sięgającego czasów Ambrożego z Mediolanu: TAMŻE, 205 nn.

⁹⁸ Tak też uważa K. ALGERMISSEN, *Persönlichkeit...*, 71. Podobny rys duchowości maryjnej zauważono u Hrothswity z Gandersheim: *Maria*, wyd. M. Goullet, w: *Marie...*, 448.

⁹⁹ H. MAYR-HARTING, *Ottonian Book Illuminations...*, 1, 98. Na temat krucyfiksu Gerona, na którym po raz pierwszy przedstawiono Jezusa jako cierpiącego i zmarłego Człowieka, zob. m.in.: R. FULTON, *From Judgement to Passion...*, 60 nn.

cierpiącego Człowieka i wszechmocnego Boga jest najwyraźniej widoczne na złotym krucyfiksie, który miał zawierać relikwie Świętego Krzyża podarowane biskupowi przez Ottona III¹⁰⁰. Bernward dużo bardziej po ludzku przedstawiał zatem postać Ukrzyżowanego, aniżeli Jego Matki. Wydaje się więc, że postawa wobec Jezusa Chrystusa zdominowała duchowe życie hierarchy, gdyż objęła również sferę jego emocji.

5.2. Dziewica

Miłośnik dziewictwa (*Virginitatis amor*) z inskrypcji dedykacyjnej to Bernward. Tytuł ten wydaje się na miniaturze mieć jednocześnie dwa sensory. Po pierwsze wskazuje na biskupa, który wysoko cenił sobie zachowanie do końca życia dziewictwa. Należy to podkreślić, jako że dla czasów Bernwarda wcale nie tak oczywisty był nakaz wstrzemięźliwości seksualnej kleru¹⁰¹, choć prawdą pozostaje również to, że niemal wszyscy członkowie episkopatu ottońskiego żyli w celibacie. Po drugie, tytuł ten wskazuje na miłość, jaką Bernward darzył Maryję ze względu na Jej wieczne dziewictwo, którego uosobieniem była właśnie NMP¹⁰².

Wydaje się, że postać wiecznej Dziewicy była bliższa sercu Bernwarda, aniżeli postać Matki. W fenomenologii religii takie postrzeganie żeńskiej postaci jest charakterystyczne przede wszystkim dla chrześcijaństwa na Zachodzie¹⁰³. Można domyślać się, że w czasach Bernwarda wysoka ocena dziewictwa była związana m.in. z niską oceną ludzkiej seksualności¹⁰⁴. Sam hildesheimski biskup, wykorzystując wcześniejszą tradycję, wiązał pojęcie grzechu pierworodnego z ludzką seksualnością. Na brązowych drzwiach z ok. 1015 r. kazał odlać kwatere, na której przedsta-

¹⁰⁰ Na temat tego krucyfiks, m.in.: F. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 2, 85 nn.; H. ENGFER, *Die bernwardinische Kreuze*, w: *Bernward und Godehard...*, 75 nn.

¹⁰¹ Por. K. SKWIERCZYŃSKI, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wrocław 2005, 295 n. Na temat niezachowywania cnoty czystości przez kler w połowie XI oczami Piotra Damianiego: K. SKWIERCZYŃSKI, *Walka z sodomią wśród kleru – „Liber Gomorrhianus” Piotra Damianiego*, „Przegląd Historyczny” 98/3(2007) 369-382.

¹⁰² Por. P. BROWN, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006, 463-464.

¹⁰³ G. LEEUW, *Fenomenologia religii...*, 138: Kult Madonny stał się kultem świętego dziewictwa dopiero w Kościele rzymskim. Dla antyku płodność była czymś o wiele potężniejszym i świętszym od niewinności, jakkolwiek i ta obdarzona była mocą.

¹⁰⁴ M.in. na ten temat zob.: J. LE GOFF, N. TRUONG, *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Warszawa 2006, 30 nn.; P. BROWN, *Ciało i społeczeństwo...*, 447-467. Na temat innych powodów wyższości dziewictwa, zob. P. NEHRING, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*. Toruń 2005, *passim*.

wiono Ewę w pozie seksualnej kusicielki¹⁰⁵. Kobieta jest w ruchu, który może przypominać taniec Salome zobrazowany na innym dziele powstałym w warsztacie Bernwarda, to jest na kolumnie Chrystusa. Ponadto Ewa trzyma jedno z otrzymanych od węża jabłek w sposób, który uwydatnia kształt jej piersi. Inne jabłko kobieta podaje Adamowi. Nie tylko obrazowe środki wyrazu przemawiają za erotycznym podtekstem sceny. Taką wymowę ma też symbolika jabłka, które Izydor z Sewilli utożsamiał z kobiecym biustem.

Również na scenie dedykacyjnej Bernward podkreślił wiarę w dziewictwo Maryi. Na miniaturze zawarł bowiem inskrypcję: *virgo hoc sermone Deum concepit et edidit illum*. Słowo przekazane przez Gabriela w czasie Zwiastowania jest mocą sprawczą wydania Boga na świat. Kolejny z tekstów umieszczonych na miniaturze także odsyła do zagadnienia dziewictwa. Brzmi on: *Ave porta Dei clausa*. Sformułowanie *porta Dei clausa* odnosi się do tekstu z Księgi Ezechiela, w którym mowa o bramie wschodniej prowadzącej do świątyni, przez którą przeszedł Pan i która od tamtej pory miała być zamknięta (Ez 44, 1-3). Ojcowie Kościoła widzieli w tym opisie zapowiedź wiecznego dziewictwa Maryi¹⁰⁶. Bernward używa zatem tytułu, który podkreśla szczególny związek Boga z Maryją, który łamał prawa natury.

Dziewictwo było zresztą tym, co realizował w życiu sam Bernward. Jego życie we wstrzemięźliwości seksualnej upodobało go do Maryi. Wskazuje to na ideę naśladowania postaci Dziewicy, *imitatio Mariae*, która w tym czasie stanowiła element życia duchowego mnichów, przede wszystkim w Cluny¹⁰⁷. Opat tej kongregacji, Odylon, zainspirowany listami przypisywanymi św. Hieronimowi, przypominał, że Maryja stanowi wzór dziewictwa nie tylko dla kobiet, ale i mężczyzn, przede wszystkim mnichów¹⁰⁸. Mimo że klasztorów kluniackich na terenach monarchii ottońskiej nie było prawie wcale, wpływ duchowości tego zgroma-

¹⁰⁵ Opracowanie tego zagadnienia: A. S. COHEN, A. DERBES, *Bernward and Eve...*, 20 n.

¹⁰⁶ Zob. E. GULDAN, *Eva und Maria...*, 14.

¹⁰⁷ G.M. CANTARELLA, *Dziewictwo i Cluny*, przeł. O. Styczeń, w: TENŻE, *Comites aulae coelestis. Studia z historii, kultury i duchowości Cluny w średniowieczu*, red. T.M. GRONOWSKI, K. SKWIERCZYŃSKI, Kraków 2009, 537-559. Por. L. GAMBERO, *Mary in the Middle Ages. The blessed Virgin Mary in the Thought of Medieval Latin Theologians*, przeł. T. Buffer, San Francisco 2005, 88 nn.

¹⁰⁸ ODILO, *Sermones*, PL 142, col. 1028A. Por. L. GAMBERO, *Mary...*, 89 nn.; D. IOGNA-PRAT, *Politische Aspekte der Marienverherung in Cluny um das Jahr 1000*, w: *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert*, red. C. OPITZ et al., Zürich 1993, 244.

dzenia oddziaływał na całą Europę i to nie tylko na życie klasztorne¹⁰⁹. Bernward, zainteresowany wzorcami życia monastycznego (wedle *Żywota* w ostatnich dniach życia został benedyktyinem i kazał się pochować w habicie¹¹⁰), mógł więc realizować wzorce życia duchowego, które propagowano w Cluny. Ponadto możliwym powodem podkreślania przez Bernwarda dziewictwa jest silnie akcentowane od czasów karolińskich przeświadczenie, że czystość rytualna, która wiązała się ze wstrzeżnością seksualną, podnosi godność liturgii¹¹¹. Biskup swoimi licznymi fundacjami wskazał zaś, jak bardzo zależało mu na sprawowaniu wspaniałej służby Bożej¹¹².

5.3. Maryja a Kościół

*Obok Matki Bożej Maryi, która swą postać, a nawet swe atrybuty zapożyczała od matek krajów śródziemnomorskich, chrześcijaństwo zna jeszcze inną Matkę – Kościół*¹¹³. Po rozważeniu podstawowych w religii postaci matki i dziewicy, warto przyrzeć się temu, co jest już wybitnie chrześcijańskim wyrazem wiary w Kościół, który jest matką, co podkreślano szczególnie w czasach Bernwarda. Relacje zachodzące w refleksji biskupa Hildesheim między Marią a Kościołem zostaną przeanalizowane na podstawie tekstu modlitwy z Liturgii godzin, którym w każde drugie nieszpory świąt maryjnych modlili się ludzie Kościoła od X w. Modlitwą tą był hymn *Ave Maris Stella* napisany prawdopodobnie w IX w. w Sankt Gallen, gdyż stamtąd pochodzi najstarszy rękopis tego utworu¹¹⁴.

¹⁰⁹ F. NEISKE, M. HILLEBRANDT, *Die Reformen von Cluny und Hirsau*, w: *Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas. Ausstellungskatalog St. Paul im Lavanttal, 26. April – 8. November 2009*, red. G. SITAR, M. KROKER, H. KEMPKENS, Regensburg 2009, 171 nn.

¹¹⁰ Na ten temat zob.: F. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 1, 202.

¹¹¹ A. ANGENENDT, „Mit reinen Händen”. *Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese*, w: *Liturgie im Mittelalter...*, 261 nn. [Pierwodruk w: *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*, red. G. JENAL, S. HAARLÄNDER, Stuttgart 1993, 297-316].

¹¹² Wyrażnie zaznaczył to w dyplomie z 1019 r.: *Vita Bernwardi*, c. 51, s. 779-780; UBHH, nr 62, s. 56. Por. W. VON STEINEN, *Bernward von Hildesheim...*, 355-358. Niemiecki historyk stwierdził, że Bernward uznawał, iż liturgia jest najwyższym sposobem wypełnienia służby, jaką człowiek może oddać Bogu. O duchowości eucharystycznej Bernwarda ukaże się wkrótce artykuł mojego autorstwa w „Kwartalniku Historycznym”.

¹¹³ G. LEEUW, *Fenomenologia religii...*, 138.

¹¹⁴ H. LAUSBERG, *Der Hymnus „Ave maris stella”*, Opladen 1976, *passim*. Wydanie hymnu w: *Analecta hymnica medii aevii*, t. II, wyd. G.M. Dreves et al., Leipzig 1888, 39. Dalej cytuję hymn bez podawania przypisów.

Bernward z pewnością modlił się Liturgią godzin. Wskazuje na to nie tylko podkreślana przez Thangmara gorliwość religijna biskupa¹¹⁵, lecz także niemal dosłowne przejście na miniaturze sformułowania antyfony maryjnej, którą włączono do oficjum ku czci Marii Panny w święto Wniebowzięcia¹¹⁶. Na miniaturze znajduje się zdanie: *Porta Paradisi Primevam clausa per aevam, nunc est per sanctam cunctis patefacta Mariam*. W oficjum można zaś znaleźć następującą orację: *Paradisi porta per Evam cunctis clausa est, et per Mariam virginem iterum patefacta est*¹¹⁷. Na miniaturę dedykacyjną Bernwarda warto zatem spojrzeć jako na jego modlitwę, czyli wzniesienie serca do Boga lub pobożną z Nim rozmowę¹¹⁸. Przypomnijmy, że być może jedynymi odbiorcami komunikatu z fol. 16v-17r byli mieszkańcy Niebios. Ponadto sam typ przedstawienia darczyńcy miał charakter religijny. Takie rozumienie miniatury pozwala porównać ją z tekstem o *Gwieździe morza* i śledzić wpływ modlitwy Kościoła na osobistą modlitwę Bernwarda, a także zobaczyć konkretne treści wiary w postać Maryi około roku 1000.

Summens illud ave/ Gabrielis ore/funda nos in pace/ mutans nomen Eve (podkr. PF) wezwanie to rozpoczyna werset drugiej zwrotki maryjnego hymnu. Maryja powinna naprawić to, co uczyniła Ewa i tym samym przynieść ludziom pokój. Zastosowane środki poetyckie łączą słowo *Ave*, czyli anielskie pozdrowienie Maryi, z imieniem pierwszej kobiety, Ewy. Pobrzmiewa tu typowa w średniowieczu gra znaczeń tych słów. Zwyczajowe pozdrowienie Maryi (*Ave*) czytane na wspak daje słowo *Eva*. *Ave* oznacza zatem nową Ewę, tzn. Maryję, która naprawiła zło uczynione przez pierwszą kobietę¹¹⁹.

¹¹⁵ Vita Bernwardi..., c. 5, s. 760: *Stratis vero compositus, lectioni interdum circa galli cantum intendebat, saepe somnum interrumpens, furtivae orationi, donec clerici ad matutinos ymnos consurgerent, vacabat, ymnisque expletis, multociens psalmodiam in diurnum usque crepusculum extendebat; deinde aliquantulum pausans corpusculum recreabat, donec item diliculo canonicum cursum primae horae in aecclesia persolvebat* (podkr. PF).

¹¹⁶ Por. R.A. BALZER, *The Little Office of the Virgin and Mary Role's at Paris*, w: *The Divine Office in the Latin Middle Ages. Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography*, red. R.A. BALZER, M.E. FASSLER, Oxford 2000, 463, 478. Zob. też E. GULDAN, *Eva und Maria...*, 44.

¹¹⁷ R. FULTON, *Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens? The Song of Songs as the Historia for the Office of the Assumption*, „Mediaeval Studies” 60(1998) 106. Por. T. KOEHLER, *Maternité spirituelle, Maternité mystique*, w: *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, red. H. DU MANOIR, Paris 1961, 585.

¹¹⁸ R. STORR, *Gebet*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. M. BUCHBERGER, t. 4: *Filippini bis Heviter*, Freiburg im Breisgau 1932, szp. 308: *Das Gebet wird definiert als Erhebung des Herzens zu Gott oder als frommes Reden mit Gott, das freilich auch in bloßen innern Akten und Gedankenworten geschehen kann*; Por. A. ANGENENDT, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, München 2003, 36.

¹¹⁹ Por. W. BERSCHIN, *Early Medieval Latin Poetry of Mary*, w: *The Church and Mary...*, 124.

W modlitwie Bernwarda również wielokrotnie zestawia się postaci Maryi i Ewy. Co więcej, jest to pierwsze źródło, na którym dokonano wizualizacji paraleli Ewa-Maryja¹²⁰. Na jej zobrazowanie składa się wiele elementów kompozycji. W symetrycznie umieszczonych medalionach, na których oparty jest największy łuk z tekstem dedykacji, przedstawiono i podpisano postaci Matki Bożej i matki pierwszych ludzi. Poniżej pary medalionów znajdują się odpowiednie odrzwia, na których zapisano przytoczoną antyfonę maryjną. Jej sens wyraźnie zestawia skutki czynu Ewy – zamknięcie drzwi raju oraz czynu Maryi – otwarcie ich dla wszystkich. Ciekawe, że w inskrypcji posłużono się również grą słów, w tym przypadku łączącym postać Ewy z kategorią czasu. Wskazuje to na chęć zaakcentowania przemijania jako następstwa upadku pierwszej niewiasty. Napisano bowiem wbrew regułom *primevam i per Aeva*. Innym elementem tej paraleli jest sposób przedstawienia drzwi Maryi i Ewy. Drzwi rajskej uwodzicielki są zamknięte, Matki Bożej zaś otwarte, artysta przedstawił je bez rygli.

Bernward nie pokazał tej paraleli jedynie na miniaturze. Na brązowych drzwiach, zestawiających sceny ze Starego i Nowego Testamentu, również można dopatrzeć się idei Maryi jako nowej Ewy. Wskazują na to kwatery przy kołatkach, które nie tylko są umiejscowione obok siebie, ale mają niemal identyczną kompozycję. Na lewej Ewa karmi Kainę, podczas gdy Adam pracuje ciężko w polu. Jest to przedstawienie życia pierwszych ludzi po upadku i wygnaniu ich z raju. Na prawej kwadracie przedstawiono zaś scenę Epifanii, czyli objawienie Chrystusa. Matka Boża z Dzieciątkiem odbiera hołd od trzech królów i przyjmuje od nich dary. Ewa rodzi wydając dzieci na śmierć, co więcej, rodzi zabójcę – Kainę, podczas gdy Maryja rodzi Zbawiciela, który objawia się światu, by obdarować wszystkich życiem wiecznym.

W hymnie pochwalnym *Gwiazdy Morza* po raz pierwszy w poezji przedstawiono ideę Maryi jako nowej Ewy¹²¹. W kręgu hildesheimskiego biskupa przedstawiono ją pierwszy raz na obrazie. O paraleli pisali jednak wcześniej Ojcowie Kościoła, już od II w.¹²². Warto przywrócić się jednak głównemu sensowi, jaki nadali tej paraleli twórcy hymnu *Ave Maris Stella*. Maryja ma przede wszystkim odwrócić następstwa grzechu Ewy przez przyjęcie słowa Boga. Sprawia to, że winni staną się usprawiedliwieni, a ślepi znów zobaczą światło. Surowy los nie dotknie

¹²⁰ E. GULDAN, *Eva und Maria...*, 14.

¹²¹ TAMŻE, 45.

¹²² Więcej na ten temat zob.: E. GULDAN, *Eva und Maria...*, 27 nn.

życia człowieka, za to będzie mu wyjednane błogosławieństwo¹²³. Jest to zatem idea wstawienictwa Maryi za grzesznikami, słabymi i będącymi w niedoli ludźmi. Takie pojmowanie roli Maryi jest charakterystyczne na Zachodzie od VIII w. Wówczas modlitwy maryjne przyjmują formę petycji do Matki Bożej, aby wyrwała uwikłanego w grzech człowieka z jego cierpień¹²⁴. Formę prośby przybrały też omówione wyżej wersy *Ave Maris Stella*. Jednocześnie interesujący jest fakt, że w hagiografii coraz częściej pojawia się motyw zawierzenia swego losu Maryi, w duchu modlitwy z Liturgii godzin. Biskup Augsburga, św. Udalryk, w czasie oblężenia przez Węgrów jego siedziby biskupiej, modli się do Matki Bożej, aby wybłagać ratunek miastu. Wydarzenie to relacjonuje w X w. jego hagiograf, Gerhard¹²⁵. Stulecie wcześniej opowiedziano zaś o tym, jak św. Ansgar, biskup Hamburga, polecił się przed śmiercią Maryi i pragnął umrzeć w święto Jej Oczyszczenia, czyli 2 lutego. Jego postawa wyrażała ufność w opiekę Bożej Rodzicielki nad duszą¹²⁶. Ten sam motyw zawierzenia się Maryi można odnaleźć w *Vita sancti Radbodi* z X w. Co więcej, sama Matka Boża opowiada, że udziela pomocy tym, którzy Ją o to proszą. Maryja miała bowiem objawić się choremu biskupowi Radbodowi i pocieszyć go, a także zapewnić o Jej opiece nad nim i o jego rychłym wyzdrowieniu¹²⁷.

W refleksji Bernwarda można zauważyć pokrewne idee wstawienictwa Maryi za grzesznikami oraz przekonanie o Jej opiece nad biskupem. Na inskrypcji z miniatury dedykacyjnej hierarcha przedstawia się Maryi jako ten, który ubrany w tak dostojne szaty pontyfikalne zaledwie godzin jest imienia biskupa. Zapis ten wskazuje na pokorę Bernwarda, która przejawia się też w wielu innych miejscach. Warto bowiem zauważyć, że w jego autoprezentacji brakuje splendoru, jaki można zauważyć na miniaturach dedykacyjnych innego z hierarchów – Egberta z Trewiru, którego przedstawiono po raz pierwszy jako biskupa w fron-

¹²³ *Solve vincula reis/ profer lumen caecis/ mala nostra pelle/bona cuncta posce.*

¹²⁴ R. FULTON, *From Judgement to Passion...*, 208 nn.

¹²⁵ *Vita Oudalrici Episcopi*, wyd. G. Waitz, MGH SS 4, Hannoverae 1841, 389. Por. H. BARRE, *Prières mariales du X siècle*, „Ephemerides Mariologicae” 10/2(1960) 200.

¹²⁶ *Vita sancti Anskari a Rimberto et alio discipulo Anskarii conscripta*, wyd. F.C. DAHLMANN, MGH SS 2, Hannoverae 1829, 723. Por. Ł. ZAK, „Surgat stella maris, beata Dei Genitrix” – św. Brunon z Kwerfurtu jako czciciel Najświętszej Maryi Panny – maszynopis referatu wygłoszonego na Studenckiej Konferencji Naukowej pt. Między konwencją a rzeczywistością. Problematyka badań nad kultem świętych, zorganizowanej przez Studenckie Koło Naukowe Historyków UW w dniach 14-15 marca 2009 r. zob. „Salvatoris Mater” 11(2009) nr 2, 195-219.

¹²⁷ *Vita Radbodi episcopi Traiectensis*, wyd. O. Holder-Egger, MGH SS 16/1, Hannoverae 1887, 751b; *Vita Radbodi. The life of St Radboud*, wyd. P. Nissen, V. Hunink, Nijmegen 2004, 52. Por. H. BARRE, *Prières mariales...*, 200.

talnej pozie, zarezerwowanej wcześniej dla Chrystusa, Maryi, świętych oraz władców¹²⁸. Bernwardowi, inaczej niż Egbertowi oraz innym fundatorom, nie przydano też nimbu, znaku kojarzącego ze świętością¹²⁹. Świadomość własnej niegodności, a nawet źle wykonanej służby, odzwierciedla inskrypcja z płyty nagrobnej biskupa, która znajduje się w krypcie ufundowanego przez niego kościoła klasztornego św. Michała. Bernward zapisał tam następujące słowa:

PARS HOMINIS BERNWARDVS / ERA(M) NVNC PREMOR IN ISTO //
SARCOFAGO DIRO VILIS / ET ECCE CINIS /
PRO DOLOR OFFICII CVLM(EN) / QVIA NON BENE GESSI /
SIT PIA PAX ANIMAE / VOS ET AM(EN) CANITE

Ja, Bernward, byłem jednym z ludzi, teraz leżę ściśnięty w tym okrutnym sarkofagu, nędzny i już będący prochem. O biada [mi], ponieważ nie wypełniłem dobrze godności [swego] urzędu. Niech miłosierny pokój będzie udzielony mojej duszy, wy zaś zaśpiewajcie Amen.

Słowa z płyty nagrobnej, która przykrywa sarkofag Bernwarda, odzwierciedlają prawdziwe rozterki biskupa, a nie są tylko konwencją ówczesnego epitafium. Program ideowy miejsca pochówku¹³⁰, zresztą jak i całego kościoła św. Michała, został starannie zaplanowany przez Bernwarda¹³¹. Hierarcha zbudował swój grobowiec zaraz przed ołtarzem Maryi. Wybór takiego miejsca nie jest przypadkowy. Warto przypomnieć, że biskup już w 1015 r. poświęcił kryptę, w której znajduje się jego sarkofag oraz ołtarz Maryi. Najprawdopodobniej z tej okazji ufundował też Kosztowny Ewangeliarz zawierający miniaturę dedykacyjną¹³². Hierar-

¹²⁸ P. SKUBISZEWSKI, *Malarstwo...*, 165.

¹²⁹ Zob. H. HOFFMANN, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, Stuttgart 1986, 523-528.

¹³⁰ F.J. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 1, 205-211; R. WESENBERG, *Bernwardinische Plastik...*, 159-163; U. TEUSCHER, *Das ikonologische Programm...*, 202-215; P. LASKO, *The tomb of St Bernward...*, 147-152; K.A. WIRTH, *Die Nachrichten über Begräbnis...*, 305-323; *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 590.

¹³¹ Zob. G. BINDING, *Bischof Bernward als Architekt der Michaeliskirche in Hildesheim*, Köln 1987, 35-47, 55-59.

¹³² Zdarzenie to rekonstruuje się na podstawie analizy Ewangeliarza zawierającego miniaturę dedykacyjną Bernwarda. Inskrypcja na fol. 231v z tego kodeksu informuje o wręczeniu księgi św. Michałowi: *Hunc ego Bernwardus codice(m) conscribere feci/Atq(ue) meas vt cernis opes super addere iubens/Dilecto d(omi)ni dederam s(an)c(t)o Michaeli/Sit anathema d(e)i quisq(ui)s sibi demperit illum*, [za:] F.J. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 2, 54. Przyjmuje się, że stało się to w 1015 r., gdy poświęcono ołtarz dedykowany Marii w krypcie kościoła klasztornego św. Michała. Tak m.in.: R. KAHNISNITZ, *Die Bilder...*, 27; H. MAYR-HARTING, *Ottoman Book Illuminations...*, 1, 95; F.J. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 2, 36-38; J. P. KINGSLEY, *To touch the Image...*, 138.

cha zadedykował wówczas w krypcie wiele ołtarzy, ale to właśnie Maryję wybrał na patronkę wschodniego ołtarza, naprzeciw którego pragnął spocząć. Według przekonania średniowiecznych, przy powstaniu z grobu na końcu czasów, biskup stanąłby zatem naprzeciw ołtarza świętej Maryi i patrzyłby na wschód, na przychodzącego w chwale Chrystusa¹³³. Wydaje się zatem, że takie rozplanowanie przestrzeni wskazuje na chęć wyproszenia przez hierarchę orędownictwa Maryi podczas Sądu Ostatecznego. Bernward krytycznie oceniał swoją posługę biskupią, mógł więc pragnąć uzyskać wstawiennictwo Matki Bożej, którą postrzegano wówczas jako pomoc dla grzeszników. Wszak była Ona patronką kościoła hildesheimskiego, a zatem patronką biskupa Bernwarda.

Wstawiennictwo Maryi wyrażone w hymnie *Ave Maris Stella* łączy się z ideą Jej pośrednictwa u Chrystusa. Modlono się bowiem: *Monstra te esse matrem/ sumat per te preces/ qui pro nobis natus/ tulit esse tuus*. Matka jest tą osobą, która wydaje się mieć największy wpływ na Boskiego Syna. Jej prośby mają sprawić, że modlitwy ludzi zostaną wysłuchane przez Chrystusa. Nie inaczej myślał Bernward, czego świadectwem jest bizantyjska plakietka z kości słoniowej, umieszczona w przedniej oprawie Kosztownego Ewangeliarza. Obrazuje ona ideę *Deesis* – do umieszczonego w centrum Jezusa zwracają się Matka Boża i Jan Chrzciciel¹³⁴. W nauce wysunięto wiele propozycji odczytania znaczenia tego typu przedstawienia¹³⁵. Mimo wszelkich rozbieżności można podać jego dwa główne sensory. Po pierwsze wskazuje on na określony typ niebiańskiej hierarchii, gdzie najlepszymi orędownikami u Chrystusa są Maryja i Jan Chrzciciel. Po drugie, przedstawienie to obrazuje ideę modlitewnego wstawiennictwa, bardzo często w perspektywie eschatologicznej¹³⁶. Wydaje się, że hildesheimski biskup podobnie odczytywał sens włączonej do kodeksu plakietki z Bizancjum. Został w niej bowiem wyryty napis:

SIS RIA [sic!] QVESO TVO BERN//VVARDO TRINA POTESTAS

Dosłownie należy to oddać:

Troista władzo, proszę, bądź miłosierna twojemu Bernwardowi.

¹³³ Por. E. DĄBROWSKA, *Liturgia śmierci a archeologia: Uwagi o wyborze miejsca pochowania, orientacji, ułożeniu ciała i jego ubiorze w średniowiecznej Europie łacińskiej*, w: *Groby, relikwie i insygnia. Studia z dziejów mentalności średniowiecznej*, Warszawa 2008, 101. Pierwodruk w: „Kwartalnik Historyczny” 104/4(1997) 3-14.

¹³⁴ M. BRANDT, *Einband...*, 56.

¹³⁵ Przegląd stanowisk przedstawił: R. MAZURKIEWICZ, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2002, 130-153.

¹³⁶ TAMŻE, 149.

Widać, że biskup nie włączył plakiety do oprawy kodeksu nieświadomie. Postarał się o sporządzenie krótkiego tekstu, który wskazał na osobisty z nim związek. Tekst ten jest prośbą o miłosierdzie skierowaną do *Trina Potestas*. Wydaje się, że to sformułowanie oznacza nie Trój-Jedynego Boga¹³⁷, ale Osobę Chrystusa, Maryi i Jana Chrzciciela¹³⁸, określaną też jako *Trina Sanctitas*¹³⁹. Wówczas Bernward prosiłby o miłosierdzie tych, od których zależy pośmiertny los jego duszy. Maryja i Jan Chrzciciel mieliby orędować na rzecz biskupa. W myśli Bernwarda idea wstawiennictwa Maryi splata się zatem z myślą o pośrednictwie u Jej Syna¹⁴⁰.

Maryja jako Ewa, Jej wstawiennictwo oraz szczególny związek z Synem, który będzie sędził ludzi, a także szczególna godność udzielona Matce Bożej – te wszystkie treści maryjnej wiary, które podzielał Bernward, zawiera w sobie wezwanie *Ave Maris Stella*. Ono rozpoczyna hymn z Liturgii godzin, jak też jest pierwszym z trzech *Ave...* na miniaturze Bernwarda. Warto przyjrzeć się zatem znaczeniu zawartego tam tytułu *Gwiazda Morza*¹⁴¹.

Sformułowanie *Stella Maris* do Maryi odniósł jako pierwszy św. Hieronim. W czasach karolińskich wezwanie to zyskało ogromną popularność, gdyż akcentowało niebiańską chwałę Maryi, co stanowiło główny rys ówczesnej mariologii. Ponadto tytuł ten miał chrystologiczną wymowę – Maryja, przedstawiana jako gwiazda, była źródłem światła, czyli Chrystusa, nazwanego w Biblii „Światłością świata” (J 1, 9). Tytuł ten miał zatem chrystologiczną wymowę. Dopiero z czasem odniesiono go do idei bezpośredniego wstawiennictwa Maryi za ludźmi. Pierwsze tego oznaki znajdują się w pismach Walafrida Strabona¹⁴² i Hrabana Maura¹⁴³. Hymn, który rozpoczyna się wezwaniem *Ave Maris Stella*, rozwija wiarę we wstawiennictwo Maryi. Świadectwem takiego myślenia są również teksty współczesnych Bernwardowi: opata Cluny Odyłona¹⁴⁴, Hrotswith z Gandersheim¹⁴⁵ czy Brunona z Kwerfurtu¹⁴⁶.

¹³⁷ W ten sposób tłumaczy napis C. WULF, *Bernward von Hildesheim...*, 9.

¹³⁸ K. ALGERMISSEN, *Persönlichkeit...*, 68.

¹³⁹ Por. R. MAZURKIEWICZ, *Deesis...*, 21.

¹⁴⁰ Por. C. OAKES, *Ora pro nobis: the Virgin as Intercessor in Medieval Art and Devotion*, Turnhout 2008, 41-43. O innych przedstawieniach *Deesis* w średniowieczu, 76 nn. Wiele źródeł ikonograficznych również u R. Mazurkiewicza, *Deesis, passim*.

¹⁴¹ Poniższy akapit napisano na podstawie: Ł. ŻAK, „*Surgat stella maris...*”

¹⁴² WALAFRIDUS STRABON, *Homilia In Initium Evangelii Sancti Matthaei*, PL 114, col. 859B.

¹⁴³ HRABANUS MAURUS, *Commentarium in Mattheum Libri Octo*, PL 107, col. 744B.

¹⁴⁴ ODILO, *Sermones*, PL 142, col. 1003C,D.

¹⁴⁵ HROTSWITH, *Comoediae sex*, PL 137, 1015C. Por. J. MELLON, *The Virgin in the Perceptions of Women. Mother, Protector and Queen. Since the Middle Ages*, London et

Niebiańska chwała Maryi, którą wyrażano wezwaniem *Gwiazda Morza*, była silnie akcentowana w czasach karolińskich. To szczególne wyniesienie Matki Bożej równie mocno odzwierciedlono na miniaturze hildesheimskiego hierarchy. Obok tytułu *Maris Stella* Bernward pozdrowia Matkę Bożą wezwaniem *porta Dei clausa*. Sformułowanie to pojawia się w kazaniu na Wniebowzięcie Maryi, przypisywanym siódmowiecznemu teologowi Ildefonsowi z Toledo. O Bożej Rodzicielce pisze się w nim następująco: *Widzimy zatem, bracia, że Dziewica jest tak święta, że raczył do niej przyjść Duch Święty, Ona tak wspaniała, że Bóg wybrał [ją] na Oblubienicę, Ona tak czysta, że mogła po narodzeniu być dziewicą. To jest, powiadam, świątynia Boga, owo zapieczętowane źródło i Brama Boga zamknięta*¹⁴⁷. Tytuł *porta Dei clausa* w wizygockiej Hiszpanii pojawił się w kontekście wiecznego dziewictwa Maryi. Temu zagadnieniu poświęcił rzekomy autor homilii, Ildefons z Toledo, dzieło *De perpetua virginitate S. Mariae*¹⁴⁸. Sformułowanie *porta Dei clausa* odnosi się jednak do tekstu z Księgi Ezechiela, w którym jest mowa o bramie wschodniej prowadzącej do świątyni, przez którą przeszedł Pan i która od tamtej pory miała być zamknięta (Ez 44, 1-3). Ojcowie Kościoła widzieli w tym opisie zapowiedź wiecznego dziewictwa Maryi¹⁴⁹. Bernward używa zatem tytułu, który podkreśla szczególny związek Boga z Maryją, który łamał prawa natury.

To szczególne wybranie Maryi, jak i Jej miejsce w hierarchii niebiańskiej, wyraża na miniaturze Bernwarda przede wszystkim program ikonograficzny. Wspomniano już o wielu innowacjach wprowadzonych do tradycji przedstawienia Matki Bożej. Teraz należy przyjrzeć się treściom wiary, które wyraża majestatyczne przedstawienie Maryi koronowanej przez aniołów.

al. 2008, 21. Zob. HROTSWIT DE GANDERSHEIM, *Maria...*, 441-471. Ostatnio na temat innego tekstu Hrothswity: M.T. SZCZEPANSKI, *Proroctwo i obietnica. Nadprzyrodzone przesłanki władzy Ottonów w ujęciu Hrotsvit z Gandersheim*, w: *Christianitas Romana. Studia ofiarowane Profesorowi Romanowi Michałowskiemu*, red. K. SKWIERCZYŃSKI, Warszawa 2009, 104-120.

¹⁴⁶ *Sancti Adalberti Pragensis Episcopi et Martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, MPH s. n. 4/2, Warszawa 1969, c. 4, s. 90. Ostatnio na temat Brunona zob.: M. SAS, *Działalność Brunona z Kwerfurtu*, „Teka Historyka” 38 (2009) 32-96.

¹⁴⁷ HILDEFONSUS TOLETANUS (?), *Sermo VII. In Assumptione beatae mariae Septimus*, PL 96, col. 268A. Por. K. SCHÄFERDIEK, *Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter*, Berlin 1996, 389.

¹⁴⁸ HILDEFONSUS TOLETANUS, *De perpetua virginitate S. Mariae*, PL 96, col. 53-110. Na temat uwag do wydania dzieł Hildefonsa: J. ELFASSI, *Notes philologiques sur l'édition critique des oeuvres d'Ildefonse de Tolédé*, „Archivum Latinitatis Medii Aevii” 66(2008) 189 nn.

¹⁴⁹ Zob. E. GULDAN, *Eva und Maria...*, 14.

Około roku 1000 wierzono w to, że Maryja została wzięta do nieba, mimo że literalnie nie poświadcza tego Biblia. Jednocześnie nie sprecyzowano, jaki jest to rodzaj obecności Matki Bożej w niebiańskiej Jeruzalem. Wprawdzie istniały teksty, które głosiły, że ciało Maryi zostało po Jej zaśnięciu wzięte do nieba, ale miały one charakter apokryficzny. Do tych apokryfów zaliczały się: *Transitus Józefa z Arymatei*, homilia Andrzeja z Krety czy utwór Kosmasa Vestitora¹⁵⁰. Teologowie odrzucali zaś ideę cielesnego Wniebowzięcia. Najbardziej znaczący głos w tej sprawie wypowiedział w połowie IX w. mnich z Corbie, Paschazjusz Radbert, w kazaniu na Wniebowzięcie pt. *Cogitis me*¹⁵¹. Stwierdził, że nic nie wiadomo, by również ciało Maryi cieszyło się już chwałą nieba¹⁵². To zdanie podzielał wpływowy arcybiskup Hinkmar z Reims. Próbował nawet przekonać do tej opinii innych i dlatego homilię Paschazjusza przypisał św. Hieronimowi, aby zyskać większy autorytet dla głoszonych tam prawd teologicznych. Arcybiskup powielał też apokryficzny tekst, tzw. Ewangelię o narodzinach Maryi, w którym m.in. podkreśla się Jej wieczne dziewictwo. Jego moralnie dwuznacznym poczynaniem przyświecała chęć rozszerzenia kultu Maryi¹⁵³. Widać zatem, że płynna była wówczas granica między tym, co stanowiło treść wiary, a tym, co miało być wzbudzającą pobożność lekturą. Ale właśnie sama geneza święta Wniebowzięcia bierze początek z tekstów, które na Zachodzie uznawano za apokryficzne¹⁵⁴.

Tajemnica wiary głosząca wzięcie ciała Maryi do nieba „przybyła” ze Wschodu. Tam już w czasach rządów cesarza Maurycego świętowano to wydarzenie tytułując je *Zaśnięciem*. W VII w. uroczystość weszła do rzymskiego kalendarza i rozpowszechniła się w innych Kościołach. W IX w. zyskała powszechne uznanie, mimo zgłaszanych wątpliwości doktrynalnych¹⁵⁵. Niemniej aż do XII w. pogląd o cielesnym wniebo-

¹⁵⁰ H. MAYR-HARTING, *The Idea of the Assumption...*, 95. Na temat tekstu *Transitus: S.C. MIMOUNI, De l'Ascension du Christ à l'Assomption de la Vierge. Les «Transitus Mariae»: Représentations anciennes et médiévales*, w: *Marie...*, 471- 495.

¹⁵¹ PSEUDO-HIERONYMUS, *Cogitis me*, PL 30, col. 122C-142D. Tekst ten wyszedł spod pióra Paschazjusza Radberta, a nie św. Hieronima. Na temat autorstwa C. LAMBOT, *L'homelie du Pseudo-Jerome sur l'Assomption et l'Evangile de la Nativite de Marie d'apres une lettre inedit d'Hincmar*, „Revue Benedictine” 46(1934) 265-282.

¹⁵² PSEUDO-HIERONYMUS, *Cogitis me...*, col. 127A.

¹⁵³ N. STAUBACH, *Regia sceptris sacrans, Erzbischof Hinkmar von Reims, der heilige Remigius und die „Sainte Ampoule”*, „Frühmittelalterliche Studien” 40(2006) 91-95. Tam też źródła i literatura przedmiotu.

¹⁵⁴ R. FULTON, *Quae est ista...*, 57 nn.

¹⁵⁵ TAMŻE..., 55-56.

wzięciu był raczej odrzucany, głównie ze względu na wpływ treści sformułowanych przez Paschazjusza¹⁵⁶.

W homilii mnicha z Corbie wskazano na zasługę dziewictwa, która pozwoliła wynieść Maryję ponad chóry anielskie i stać się ich Panią¹⁵⁷. Wydaje się, że tę prawdę wiary podzielał również Bernward. Wielokrotnie wskazywano na szczególny szacunek, jakim biskup darzył tajemnicę wiecznego dziewictwa Matki Boga. Wydaje się, że wyrażono to również na przedstawieniu Maryi Królowej. Na Jej skroniach widnieje korona w typie *fleur de lis*, wcześniej niestosowana w ikonografii Królowej Nieba. Symbolika kwiatu lilii, oprócz godności królewskiej, wskazuje na dziewictwo. Dwie lilie przedstawiono też w narożach miniatury dedykacyjnej. Ich obecność nie wydaje się przypadkowa. Można zatem przypuszczać, że hierarcha pragnął wyraźnie wskazać, iż to wieczne dziewictwo stanowi koronę Maryi, dzięki któremu przebywa już ze swoim Synem w niebie.

Na temat wiary Bernwarda we Wniebowzięcie może informować jeszcze jedno źródło. H. Mayr-Harting¹⁵⁸ wskazał, że jeden z jedenastowiecznych kolektarzy, który zawiera obrazy przedstawiające Zaśnięcie i Wniebowzięcie, został wykonany dla Bernwarda. Wprawdzie kodeks ten znajduje się w hildesheimskim skarbcu katedralnym, ale poza tym trudno wskazać na jakiś osobisty związek biskupa z zawartymi tam iluminacjami. Niemniej warto przyrzeć się zawartym tam obrazom, gdyż pokazują, jak ówczesnie wyobrażano sobie prawdy wiary. Na fol. 76v i 77r tej książki modlitw mszalnych na konkretne dni roku liturgicznego, znajdują się dwie całostronicowe miniatury. Na lewej przedstawiono zaśnięcie Maryi. Wokół Jej łoża stoją apostołowie. Jezus trzyma w dłoniach małą postać kobiecą, która uosabia duszę Jego Matki. Przekazuje ją aniołom, którzy zza sfery niebieskiej unoszą ją w górę. Na prawej miniaturze Maryja w sferze, w pozie orantki, jest niesiona przez aniołów do nieba. Ręka Boga, w której znajduje się krzyż, jest wyciągnięta w stronę Matki Bożej. U dołu miniatury święci i aniołowie wpatrują się w postać Bożej Rodzicielki. Widać zatem, że uznano tylko duchowe Wniebowzięcie Maryi, mimo że najprawdopodobniej słyszano o naukach głoszących przyjęcie do nieba również Jej ciała. Miniatury z kolektarza powstały bowiem w Reichenau, gdzie przechowywano wówczas w skryptorium nie tylko *Transitus Józefa*

¹⁵⁶ H. MAYR-HARTING, *The Idea of the Assumption...*, 86 nn.

¹⁵⁷ TAMŻE, 88. Por. Ł. ZAK, *Surgat Stella Maris...*

¹⁵⁸ H. MAYR-HARTING, *The Idea of Assumption...*, 95-96; Por. H. MAYR-HARTING, *Ottonian Book Illuminations...*, 1, 150.

z *Arymatei*, lecz także inne teksty głoszące poglądy przeciwne przesłaniu homilii *Cogitis me*¹⁵⁹.

Idea Wniebowzięcia Maryi, a zarazem Jej wywyższenia ponad chóry aniołów, jest obca treściom hymnu *Ave Maris Stella* z Liturgii godzin. Nie wiadomo, czy Bernward czytał homilię Paschazjusza. W jaki sposób zainspirował się więc treściami nauki o Wniebowzięciu? Wydaje się, że odpowiednie idee zaczerpnął z liturgicznych tekstów przeznaczonych na to święto. Wiele antyfon przeznaczonych na tę uroczystość mówi o Maryi jako Królowej. Warto przytoczyć choćby kilka z nich¹⁶⁰:

Beata mater et innupta virgo gloriosa regina mundi.

Viderunt istam filiae et beatissimam praedicauerunt et reginae et concubinae et laudauerunt eam in aeternum.

Wśród tekstów z Liturgii godzin przeznaczonych na ten dzień znajduje się również Psalm 45 (44)¹⁶¹. Jest to miłosna pieśń, w której głosi się zaślubiny pary królewskiej. Święty Augustyn uznał, że mowa w nim o jedności Chrystusa, Oblubieńca, i Jego Oblubienicy – Kościoła. Jedność ta zawiązuje się w oblubieńczej komnacie, którą jest łono Maryi¹⁶². Doktor Kościoła w komentarzu do tego psalmu wskazywał zatem na związek Kościoła i Maryi. Ich utożsamienia dokonał jako pierwszy św. Ambroży, który stwierdził, że Maryja jest typem Kościoła¹⁶³. Paralela Maryja – Kościół nie była wprawdzie obecna w egzegezie niektórych tekstów biblijnych przeznaczonych na święto Wniebowzięcia, np. w Pieśni nad Pieśniami¹⁶⁴, ale wydaje się, że odegrała pewną rolę w duchowości Bernwarda.

Biskup pozdrowił Maryję tytułem *Templum Spiritui Sancto reseratum*. Wezwanie to może odnosić się do słów św. Pawła, który napisał do wspólnoty w Koryncie, że ciała chrześcijan są świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6, 19) i dlatego nie można ich wydawać grzechowi. Termin „świątynia Ducha Świętego” pierwotnie odnosił się zatem do każdego członka wspólnoty Kościoła. W takim sensie używają go

¹⁵⁹ H. MAYR-HARTING, *The Idea of Assumption...*, 95-96.

¹⁶⁰ Zebrała je z paryskiego kodeksu, BN lat. 17436, fol. 74v-75r, R. FULTON, *Quae Est ista...*, 106-107. Na temat innych maryjnych tekstów liturgicznych zob.: C. MAITRE, *Du cult marial à la célébration des vierges. À propos de la psalmodie de matines*, w: *Marie...*, 45-65.

¹⁶¹ R. FULTON, *Quae est ista...*, 72.

¹⁶² AUGUSTINUS, *Ennarationes in Psalmos. Psalmus 44*, PL 36, col. 494-514.

¹⁶³ AMBROSIUS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15, col. 1555C.

¹⁶⁴ R. FULTON, *Quae est ista...*, *passim*, szczególnie s. 62-76. Na temat Pieśni nad Pieśniami w średniowieczu zob.: E.A. MATTER, *The Voice of my Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1992.

św. Augustyn¹⁶⁵, anonimowy autor *Breviarium in Psalmos*¹⁶⁶, a także św. Hieronim¹⁶⁷. Tytuł *templum Spiritus Sancti* został użyty w odniesieniu do Maryi w dwóch martyrologach z IX w., które rozważają problem miejsca spoczynku Jej ciała. Ado z Vienne około 855 r. pytał: *gdzie jest ta czcigodna świątynia Ducha Świętego, to jest ciało świętej Marii Panny, [...] Kościół woli raczej z pobożności nie wiedzieć, niż nauczać czegoś niedorzecznego lub apokryficznego, co tego dotyczy*¹⁶⁸. Usuard z Saint Germain-des-Pres powtarza za Adonem: *gdzie zatem schowana jest ta czcigodna świątynia Ducha Świętego?*¹⁶⁹. Tytuł pierwotnie odnoszony do każdego chrześcijanina zyskał maryjne znaczenie. Wybrał go biskup z Hildesheim, choć mógł pozdrowić Matkę Bożą innym wezwaniem. Najprawdopodobniej chciał rozszerzyć Pawłowe znaczenie terminu (zmodyfikował przecież jego sens przez dodanie participium *reseratum*) i wskazać, że Maryja jest Świątynią, tzn. Kościołem wiernych. Być może znał paralełę głoszącą, że Matka Boża jest typem Kościoła, sformułowaną przez św. Ambrożego, autora chętnie czytanego w średniowieczu. Na związek Maryi i Kościoła wskazuje ponadto kompozycja miniatury. Warto zauważyć, że wezwanie *Templum Spiritui Sancto reseratum* zostało wypisane na łuku niebiańskiej budowli. W nauce wskazywano wielokrotnie, że w średniowieczu przedstawienie architektury bardzo często symbolizuje Kościół¹⁷⁰. Wydaje się zatem, że tą niebiańską budowlą, na której wypisane zostały maryjne wezwania, jest Kościół rozumiany jako niebiańska Jeruzalem. Zbieżność kompozycji tej budowli z budynkiem Kościoła przedstawionym na prawej miniaturze potwierdza zaproponowane odczytanie¹⁷¹.

Eklezyjną interpretację postaci Maryi na miniaturze Bernwarda umożliwia również sposób przedstawienia Matki Bożej jako Tronu Mądrości (*Sedes Sapientiae*). W nauce nazwa ta odnosi się do majestatycznego przedstawienia Maryi z Jezusem. Maryja jest często ubrana

¹⁶⁵ AUGUSTINUS, *De symbolo Sermo ad Cathechumenos*, PL 40, col. 635.

¹⁶⁶ *Breviarium in Psalmos, Psalmus LXXVIII*, PL 26, col. 1055A.

¹⁶⁷ HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentariorum in Aggaeum Prophetam ad Paulam et Eustochium Liber Unus*, PL 25, col. 1114A.

¹⁶⁸ ADO Z VIENNE, *Libellus de festiuitatibus sanctorum apostolorum*, c. 54, w: *Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles. Ses trois recensions. Texte et commentaire*, Paris 1984, 30, za: R. FULTON, *Quae est ista...*, 78.

¹⁶⁹ USUARD, *Martyrologium per anni circulum*, XVIII Kl. Sept, wyd. J. Dubois, *Le martyrologe d'Usuard. Texte e commentaire*, Brussels 1965, 284, za: R. FULTON, *Quae est ista...*, 78.

¹⁷⁰ G. BANDMANN, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, Berlin 1951, *passim*.

¹⁷¹ Por. B. BRUNS, *Widmungsbild...*, 32.

w złote szaty, a na Jej skroniach spoczywa korona. Na Jej łonie siedzi Jezus, którego nie zawsze przedstawiano jako Dziecko. Trzyma On czasem księgę lub wykonuje gest błogosławieństwa¹⁷². Na eklezjalną symbolikę tego przedstawienia wskazuje materiał źródłowy z Clermont-Ferrand. Pochodzi stamtąd bogaty opis rzeźby nazywanej *Sedes Sapientiae* z *Clermont-Ferrand*, którą wykonano z polecenia biskupa Stefana II ok. 946 r. Dzieło zostało przetopione przez francuskich rewolucjonistów w 1793 r., ale zachował się rękopis, w którym w 2. połowie X w. lub zaraz na początku następnego stulecia wyjaśniono symbolikę Dziewicy na Majestacie. Sens przedstawienia wyjaśnia m.in. zawarty tam utwór *Visio monachi Rotberti*. Na karcie rozpoczynającej ten tekst znajduje się również miniatura przedstawiająca *Sedes Sapientiae*. Program ikonograficzny tej iluminacji jest niejako echem wizji mnicha Rotberta, w której splata się ze sobą symbolika niebiańskiego miasta, bramy Ezechiela i treści apokaliptyczne¹⁷³. W wizji duchownego akcentuje się jednak eklezjalne znaczenie opisywanych symboli¹⁷⁴. Miniatura obrazowałaby zatem Maryję, jak i Kościół. Obraz może być jednak odbierany inaczej, jako odzwierciedlenie rzeźby, którą wykonał biskup Stefan, choć na pewno miniatura nie jest jej wiernym przedstawieniem. Maryja z Dzieciątkiem na miniaturze nie jest ukazana frontalnie, jak najprawdopodobniej było to na rzeźbie z Clermont-Ferrand, ale z boku. Jest to charakterystyczne dla ikonografii Maryi okazującej Chrystusa trzem magom. H. Forsyth postawiła bowiem tezę, że ta nieścisłość wynika z faktu, iż w romańskiej wyobraźni artysty postać tronującej Maryi (typ *Sedes Sapientiae*) była nierozzerwalnie związana ze sceną adoracji magów¹⁷⁵. Jeśli uczona ma rację, wówczas symbolika *Sedes Sapientiae* odnosiłaby się do wydarzenia biblijnego o jednoznacznie eklezjalnej wymowie¹⁷⁶.

W tym kontekście wybór określonego programu ikonograficznego na scenie dedykacyjnej nabiera szczególnego znaczenia. Tym bardziej, że z czasów Bernwarda pochodzi hildesheimska rzeźba *Sedes Sapientiae*. Nie zachowała się ona w całości do naszych czasów i nie wiadomo, czy skronie Maryi zdobiła korona¹⁷⁷. Jeśli jednak tak czytelna dla romańskiego artysty miała być eklezjalna symbolika przedstawienia *Sedes*

¹⁷² L. ROSS, *Medieval art: a topical dictionary*, Westport 1996, 225.

¹⁷³ D. RUSSO, *Les représentations...*, 232-235.

¹⁷⁴ M. GOULLET, D. IOGNA-PRAT, *La Vierge en «Majesté de Clermont-Ferrand»*, w: *Marié...*, 402-405.

¹⁷⁵ H. FORSYTH, *Magi and Majesty: A Study of Romanesque Sculpture and Liturgical Drama*, „Art Bulletin” 50/3(1968) 218.

¹⁷⁶ Por. B. BRUNS, *Das Epiphaniebild...*, 18.

¹⁷⁷ *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen...*, 2, 500-503.

Sapientiae, można przypuszczać, że znano ją i w Hildesheim. Wówczas przedstawienie Tronu Mądrości na miniaturze Bernwarda, analogiczna kompozycja świątyni w niebie z tą na ziemi oraz tytuł głoszący, że Maryja jest świątynią otwartą dla Ducha Świętego, mogą wskazywać, iż postać Maryi i obraz Kościoła przenikały się w duchowości Bernwarda.

6. Zakończenie – maryjne inspiracje Bernwarda

Scena dedykacyjna z Kosztownego Ewangeliarza analizowana w kontekście innych hildesheimskich źródeł pozwala zgłębiać maryjną duchowość Bernwarda. Miniatury odzwierciedlają te prawdy wiary, które wyznawał hildesheimski biskup, gdy stawiała mu przed oczyma Matka Boża. Na podstawie tego modlitewnego doświadczenia można zobaczyć nie tylko świat wewnętrzny modlącego się człowieka, ale również obraz Tego, do którego ów się zwraca¹⁷⁸. Głównymi treściami maryjnej wiary, które wpłynęły najsilniej na duchowość Bernwarda, są wieczne dziewictwo oraz królowanie Wniebowziętej. Jej Boskie macierzyństwo, wstawiennictwo za grzesznikami i uosobienie wspólnoty Kościoła są obecne w jego życiu wewnętrznym, ale, by użyć metafory, nikną wobec liliowej korony dziewictwa Maryi. Ten detal obrazu, korona w typie *fleur de lis*, podkreśla jedność myślenia Bernwarda o dziewictwie i królowaniu Matki Boga. Maryja króluje, bo jest wieczną Dziewicą. Jest wieczną Dziewicą, bo przeznaczył Ją do tego Król chwały, do którego w pełni należy. To połączenie stanowi wzbogacenie maryjnej duchowości skoncentrowanej na tajemnicy dziewictwa, którą propagowało Cluny.

Typ maryjnej duchowości skupiony na chwale Maryi jest charakterystyczny dla czasów karolińskich i został wyrażony w powstałych wówczas tekstach liturgicznych. Wydaje się, że to one wywarły największy wpływ na duchowość Bernwarda. Biskup Hildesheim posługiwał się nimi wielokrotnie i dlatego są one tak wyraźnie obecne na dziełach powstałych z jego polecenia. Z tego względu należy odrzucić tezę o znaczącym wpływie Ottona III na duchowość maryjną Bernwarda, co wskazywał B. Gallistl¹⁷⁹. Niemiecki historyk zauważył, że biskup był obecny w Rzymie 15 sierpnia 1000 r. Wówczas na cześć cesarza śpiewano ułożony na tę okazję hymn¹⁸⁰. Tekst ten wyraża szczególny związek Ottona III

¹⁷⁸ Por. G. LEEUW, *Fenomenologia religii...*, 720.

¹⁷⁹ B. GALLISTL, *Die Bernwardsäule...*, 121-129.

¹⁸⁰ *Sancta Maria, quid est?*, MGH Poetae 5, wyd. K. Strecker, Leipzig 1937, 466-468. Por. H. MAYR-HARTING, *The idea of the Assumption...*, 90-99; Tłumaczenie hymnu na polski: Anonim, *Na Wniebowzięcie Najświętszej Marii Panny*, przeł. J. Birkenmajer, w: *Muza chrześcijańska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, oprac. M. Starowiejski, Wrocław 2007, 299-303.

i Maryi, od którego uzależniona jest pomyślność cesarstwa¹⁸¹. Zawarty tam obraz Maryi przedstawia Ją jako Królową Nieba i ratunek dla grzeszników. Podziela więc idee bliskie Bernwardowi. Nie wydaje się jednak przekonujące wskazanie na kluczową rolę tego wydarzenia na ukształtowanie duchowości maryjnej hildesheimskiego biskupa. To raczej nauczyciel cesarza, którym był Bernward, wywierał wpływ na duchową postawę młodziutkiego monarchy. Niemniej ottoński dwór kształtował duchową postawę biskupa. Hierarcha znalazł się u boku cesarza przywołany przez Theophanu, aby pełnić obowiązki wychowawcy jej syna¹⁸². W nauce wskazano na wpływ tej bizantyjskiej księżniczki na cześć, jaką Otton III oddawał Bożej Rodzicielce¹⁸³. Obecność Bernwarda w otoczeniu Theophanu z pewnością pomogła mu zapoznać się z bizantyjską formą pobożności maryjnej. To cesarstwo na Wschodzie było miejscem, gdzie narodziła się nauka o Wniebowzięciu. Tam też spisano tekst *Akatystu* ku czci Matki Bożej. E. Guldan zwrócił uwagę, że w Bernwardzkich pozdrowieniach *Ave...* pobrzmiewa stylistyka zastosowana w tym bizantyjskim hymnie¹⁸⁴. Hildesheimczyk mógł zatem dzięki obecności na ottońskim dworze zaczerpnąć z maryjnego bogactwa Wschodu. Nie wydaje się jednak prawdopodobne, by sam czytał przywożone z Bizancjum teksty. Zapewne nie znał greki. Świadczy o tym tylna oprawa Kosztownego Ewangeliarza. W tylnym okuciu przedstawiającym Maryję nadbito również litery OPMV. Niektórzy rozwijają ten skrót jako ORA PRO ME VIRGO¹⁸⁵. Wydaje się jednak, że rację ma M. Brandt, który wyjaśnił, że doszło tu do pomyłki. Zwykle przy bizantyjskich przedstawieniach Matki Bożej pojawiał się skrót MP OV, który oznaczał słowo *Theotokos* (Boża Rodzicielka)¹⁸⁶. Sposób umieszczenia liter na okuciu jest zatem skutkiem nieznamomości greki.

Wreszcie wydaje się, że na duchowości maryjnej Bernwarda zaważył fakt pełnienia godności biskupa Hildesheim. Maryja była patronką tamtejszego Kościoła. Prawdopodobnie biskup był w posiadaniu relikwii Bożej Rodzicielki. Przecież najważniejszy ołtarz katedralny został zadedykowany świętej Maryi, a zwyczajem było umieszczanie w ołtarzu

¹⁸¹ Por. Ł. ŻAK, *Podróż Maryi do nieba jako składnik ideologii monarchicznej i duchowości Ottona III*, w: *Podróże i podróżnicy w średniowieczu*. VII Ogólnopolska Studencka Sesja Mediewistyczna, 2-5 grudnia 2008, red. M. ZAPIÓR, Kraków 2008, 62-64.

¹⁸² Na temat związku Bernwarda z dworem cesarskim zob.: F. TSCHAN, *Saint Bernward of Hildesheim...*, 1, 42-56.

¹⁸³ M.in.: H. MAYR-HARTING, *Idea of the Assumption...*, 99.

¹⁸⁴ E. GULDAN, *Eva und Maria...*, 44.

¹⁸⁵ M. in. C. OAKES, *Ora pro nobis...*, 43.

¹⁸⁶ M. BRANDT, *Einband...*, 57.

szczątków patrona¹⁸⁷. W sercu kościoła Hildesheim spoczywały zapewne relikwie Matki Bożej. Być może idea Maryi jako typu Kościoła, która nie była wyraźnie wywiedziona z modlitw wykorzystywanych w maryjnej liturgii, rozwinęła się u Bernwarda właśnie pod wpływem szczególnego związku z Matką Bożą z Kościołem w Hildesheim. Jej patronat nad biskupstwem odzwierciedlają ponadto monety kolejnych biskupów. Zarówno Bernward, jak i jego następca, Godehard, bili monety z inskrypcją *Sancta Maria*¹⁸⁸. Tekst ten znalazł się również na pieczęci wychowawcy Ottona III.

Modlitwa Kościoła, sprawowanie godności biskupa Hildesheim oraz związki z cesarskim dworem ukształtowały postawę Bernwarda wobec Bożej Rodzicielki. Stąd też idee zawarte w przytoczonym na początku *Fundatio Ecclesiae Hildesheimensis* pokazują nie tylko drogę relikwii Maryi do Hildesheim, ale mogą również obrazować niektóre etapy duchowej drogi ku Maryi biskupa przełomu tysiąclecia. W optyce historii fundacyjnej to Opatrzność zadecydowała o szczególnej obecności Bożej Rodzicielki w hildesheimskim Kościele. Relikwie przybyły tam jednak wraz z cesarzem. Podobnie w czasach Bernwarda nauka o Wniebowzięciu przybyła z imperatorskiego dworu, tam też najbardziej ją pielęgnowano. Okolicznością zagubienia relikwii przez cesarza, a zarazem powodem ich przybycia do Hildesheim, była modlitwa. To właśnie z powodu celebracji Mszy świętej zagubiono maryjne szczątki. Położono je bowiem obok ołtarza, na którym cesarski kapelan celebrował w Hildesheim Ofiarę Jezusa na krzyżu. Na Jezusa kierował też swój wzrok Bernward, gdy modlił się do Maryi. Cel jego pobożności maryjnej wydaje się chrystologiczny. Maryja jako najlepsza pośredniczka jest w stanie uprosić swego Syna o wysłuchanie modlitw ludzi Kościoła. Być może tak chrystologiczny rys maryjnej duchowości biskupa sprawia, że Maryja jawi się jako Matka Chrystusa, ale nie Bernwarda, mimo tego, że postać Matki w religii jest tak żywa*.

Paweł Figurski

ul. Kościuszki 3
09-140 Raciąż

pawfiga@interia.pl

¹⁸⁷ M. STARNAWSKA, *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 2008, 33-34.

¹⁸⁸ Por. M. MEHL, *Die Münzen des Bistums Hildesheim...*, 1, 73 nn.

* Wykaz skrótów:

D Burg. – *Die Urkunden der Burgundischen Rudolfinger*, wyd. Th. Schieffer, H. E. Mayer, Monumenta Germaniae Historica, Würzburg 1977.
DO III. – *Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae*, 2/2: *Otonis III. Diplomata*, Monumenta Germaniae Historica, Hannoverae 1893.

Marian spirituality of bishop Bernward of Hildesheim

(Summary)

The paper describes the Marian spirituality of bishop Bernward of Hildesheim († 1022). The Gospel Book of Bernward (Hildesheim, Cathedral Treasury, Ms. 18) contains on fol. 16r-17v illuminations with dedication scene, which analyzed in the context of other sources produced in Hildesheim at the turn of the first millennium, reveal the kingship and eternal virginity of Mary as the most important foundations in Bernward's Mariology. The prayer of the Church (especially the *Ave Maris Stella* hymn), and the dedication of cathedral in Hildesheim to the Virgin Mary, had a profound impact on the bishop's Marian devotion and faith. Bernward's connection with the ottonian court, which shared some byzantine Marian tradition, did also influence his religious views and practices. Bernward's Marian spirituality is, however, centred on the figure of Christ. Virgin Mary according to the sources from Hildesheim about year 1000 is the Mother of Christ but not the Mother of Bernward. This was even though the motherly figure is key in any religion.

-
- DH II. – *Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae*, 3: *Heinrici II. et Arduini Diplomata*, wyd. H. Bresslau, H. Bloch, M. Meyer, R. Holzmann, Monumenta Germaniae Historica, Hannoverae 1900-1903, s. 1-692.
- MGH Poete – Monumenta Germaniae Historica. Poete.
- MGH SRG n.s. – Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova series.
- MGH SS – Monumenta Germaniae Historica. Scriptores.
- PL – J.-P. Migne. *Patrologiae cursus completus. Series latina*.
- DA – Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters.
- DHVG – Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart.
- MIÖG – Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
- UBHH – Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim und seiner Bischöfe, t.1, wyd. K. Janicke, Leipzig 1896.

Świętego Maksymiliana nazywamy „szaleńcem Niepokalanej”, który oddawał się Jej bezgranicznie i nieustannie, by do Niej jak najbardziej się upodobnić. To postępowanie miało doprowadzić do tego, aby poniekąd być Nią samą, *na tym świecie żyjącą, mówiącą i działającą*. Dlatego też bardzo pragnął, by Maryja wzięła go w swoje posiadanie, by on stał się Jej, a Ona jego¹. Możemy powiedzieć, że tak jak teologiczna prawda o Niepokalanym Poczęciu Maryi stanowiła jądro nauki maryjnej Kolbego, tak oddanie się Maryi stało się główną ideą jego maryjnej czci. Święty Maksymilian tak w praktyce, jak i w teorii był człowiekiem oddania.

W niniejszym opracowaniu zatrzymamy się dłużej nad teologicznym pojęciem maryjnego oddania w rozumieniu św. Maksymiliana, stawiając pytanie: „Czym ono jest samo w sobie”? Odpowiadając na nie, spróbujemy najpierw ukazać istotę oddania, poprzez pryzmat ter-

minów i używanych analogii oraz zachodzących między nimi relacji, następnie zaprezentować charakterystyczne cechy maryjnego oddania, jak również przedstawić jego teologiczne racje.

Ks. Grzegorz Łach

Teologiczne pojęcie maryjnego oddania w nauczaniu św. Maksymiliana Kolbego*

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 154-178

1. Istota oddania – podstawowe kategorie językowe

Sam św. Maksymilian nie podał naukowej definicji poświęcenia się Matce Bożej. Możemy jednak posłużyć się wypowiedziami teologów, którzy bardzo interesowali się twórczością i życiem naszego Świętego. Otóż François Villepelée pisze, że *poświęcenie się dla Niepokalanej można rozważać jako akt szczególny, którym ktoś zobowiązuje się skutecznie, że przyjmie Maryję do siebie, włączając ją w swoje życie. Jest to akt zgody na to, aby Matka Zbawiciela wzięła nas w posiadanie, realizując przez to swoją misję Matki ludzi*². Chcąc bardziej zaakcentować

* Artykuł jest fragmentem (rozdz. III) pracy magisterskiej autora pt. „Św. Maksymiliana teologiczne pojęcie oddania się Niepokalanej w kontekście historii niewolnictwa maryjnego i kolbiańskiej mariologii” napisanej pod kierunkiem ks. dra W. Siwaka w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu w 2006 r.

¹ Por. A.L. KRUPA, *Centralna idea życia i działalności bł. Maksymiliana Kolbego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 15(1972) z. 3, 17-20.

² F. VILLEPELÉE, *Misja Niepokalanej Ojca Kolbego*, Niepokalanów 1981, 30.

związek Maryi z Bogiem, który jest przecież ostatecznym celem tego kultu, można podać definicję Marii Wójcik, która stwierdza, że *oddanie się Bogu przez Maryję należy rozumieć jako sposób uświęcenia się przez specjalny związek z Bogiem. Polega on na coraz większym jednoczeniu się z Bogiem przez pośrednictwo Maryi, która ma specjalne i niepowtarzalne uczestnictwo w świętości Bożej. Osiąga się to przez naśladowanie i służenie Maryi, ponieważ jest Ona ze wszystkich stworzeń najwięcej uświęcona, najściślej zjednoczona z Bogiem i najściślej Mu poddana*³.

Powyższe definicje stanowiące odzwierciedlenie całej nauki Kolbego dają jedynie ogólny i pobieżny obraz rozumienia poświęcenia się Matce Bożej. Nie pozostawił on krótkiej syntezy oddania się Niepokalanej. W swych artykułach, konferencjach i pismach ukazywał jednak różne aspekty i praktyczne drogi realizacji tego poświęcenia⁴.

Święty Maksymilian miał świadomość wielości i różnorodności tytułów przypisywanych Matce Bożej⁵; tytułów, których symbolika i wymowa jest bardzo mocno osadzona w otaczającej nas rzeczywistości. Sam kiedyś podkreślał tę wielorakość i wielobarwność w swej konferencji do braci: *Mamy litanię loretańską, Godzinki, gdzie znajdujemy tyle pięknych tytułów nadanych Matce Bożej, ale to jeszcze nie wszystko*⁶. Niektóre z nich wyraźnie i szczególnie zapisały się w jego pamięci, dlatego używał ich częściej niż innych. Pamiętajmy jednak, że te określenia Matki Bożej z jednej strony akcentują zazwyczaj jedną bardzo ważną Jej cechę, a z drugiej niejako implikują nadawanie prawdziwym Jej czcicielom pewnych symbolicznych i wymownych nazw. Różnorodność tytułów nadawanych Maryi powoduje powstanie różnorodności określeń i nazw odnoszonych do apostołów Jej kultu. Mówiąc bowiem o Maryi jako Matce, chcemy podkreślić, że każdy z nas jest Jej prawdziwym dzieckiem. Ukazywanie Niepokalanej, która jest Królową i Panią, stawia nas z kolei w roli rycerzy i sług, którzy całym sercem są oddani swej Monarchini. Każdy, kto uważa Maryję za Pośredniczkę wszelkich łask, Mistrzynię i Przyczynę działającą, w końcu dojdzie do przekonania, że winien być Jej narzędziem, rzeczą i własnością. Te wszystkie zależności (Matka – dziecko, Królowa i Pani – rycerz i sługa,

³ M. WÓJCIK, *Całkowite oddanie się Niepokalanej jako naczelnny wyraz duchowości maryjnej według pism bł. Maksymiliana Kolbego*, w: *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania*, red. J.R. BAR, Niepokalanów 1974, 402.

⁴ Por. P.W. SOTOWSKI, *Wstęp*, w: M.M. KOLBE, *Oddanie się Niepokalanej*, Niepokalanów 1996, 5.

⁵ Por. M.M. ADASZKIEWICZ, *Tytuły i określenia używane przez św. Maksymiliana w modlitwie do Maryi* (1), „Informator Rycerstwa Niepokalanej” (2000) nr 6, 192-194; TENŻE, *Tytuły i określenia...* (2), (2000) nr 7-8, 231-233, 236-237.

⁶ *Konferencje ascetyczne. Notatki słuchaczy z przemówień Ojca Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1976, nr 225, s. 335 (dalej: KONF).

Pośredniczka wszelkich łask i Mistrzynie – narzędzie) odgrywają kluczową rolę w maryjnym nauczaniu św. Maksymiliana. Każda z nich w trochę odmienny sposób – kładąc większy akcent na inny element praktyki oddania się Matce Bożej – pomaga lepiej zrozumieć istotę tego nabożeństwa.

1.1. Matka – dziecko

Faktem jest, że po tytule „Niepokalana” najczęściej pojawiającym się słowem określającym Matkę Bożą u Kolbego występują określenia związane z Jej macierzyństwem duchowym. Nazywa Ją Matką⁷, Matką Najświętszą⁸, Matką niebieską⁹, Matką łaski Bożej¹⁰, Matką życia nadnaturalnego¹¹, naszą prawdziwą Matką¹², dobrą Matką¹³, Mamusią¹⁴ naszą niebieską¹⁵ i Niepokalaną¹⁶ czy Najświętszą Matuchną¹⁷.

Dlatego też w wielu miejscach M. Kolbe porównuje nas do dzieci¹⁸. Jak każde dziecko, doświadczając bólu czy strachu poszukuje swej matki, by się u niej schronić, tak każdy z nas powinien zawsze do naszej niebieskiej Matki uciekać się¹⁹, biegnąć²⁰ i iść²¹, trzymać się Jej²², trzymać się Jej jedną ręką, a drugą działać²³, zachować dziecięcy stosu-

⁷ Por. KONF, nr 6, s. 18; nr 7, s. 19; nr 8, s. 20; nr 27, s. 40; nr 31, s. 49; nr 33, s. 57; nr 127, s. 207; nr 214, s. 340.

⁸ Por. KONF, nr 8, s. 20; nr 11, s. 22; nr 25, s. 37-38; nr 26, s. 40; nr 27, s. 40; nr 28, s. 42; nr 29, s. 45; nr 32, s. 52-53; nr 33, s. 57; nr 36, s. 61-62; nr 75, s. 126; nr 83, s. 140; nr 100, s. 164; nr 101, s. 165; nr 107, s. 177; nr 108, s. 178-179; nr 110, s. 181; nr 114, s. 187; nr 118, s. 194; nr 138, s. 222; nr 143, s. 230; nr 152, s. 245; nr 161, s. 261; nr 168, s. 270; nr 175, s. 282-283; nr 176, s. 285; nr 183, s. 295; nr 204, s. 322-323; nr 214, s. 340-341; nr 216, s. 344; nr 229, s. 362; nr 284, s. 401; nr 294, s. 413; nr 303, s. 419; nr 310, s. 425; nr 311, s. 428; nr 312, s. 430.

⁹ Por. KONF, nr 33, s. 57; nr 231, s. 366.

¹⁰ Por. KONF, nr 101, s. 165; nr 160, s. 259; nr 203, s. 321.

¹¹ Por. KONF, nr 160, s. 259.

¹² Por. KONF, nr 36, s. 62; nr 255, s. 385; nr 318, s. 436.

¹³ Por. KONF, nr 203, s. 321.

¹⁴ Por. KONF, nr 10, s. 24.

¹⁵ Por. KONF, nr 29, s. 46.

¹⁶ Por. KONF, nr 20, s. 28.

¹⁷ Por. KONF, nr 51, s. 83.

¹⁸ Por. KONF, nr 6, s. 18; nr 8, s. 20; nr 27, s. 40; nr 29, s. 46; nr 31, s. 49; nr 33, s. 57; nr 36, s. 62; nr 51, s. 83; nr 58, s. 97; nr 71, s. 119; nr 97, s. 159; nr 101, s. 166; nr 108, s. 178; nr 183, s. 295; nr 214, s. 340-341; nr 268, s. 393; nr 303, s. 419; nr 318, s. 436.

¹⁹ Por. KONF, nr 29, s. 45; nr 32, s. 53; nr 35, s. 60; nr 83, s. 140; nr 97, s. 159; nr 105, s. 174; nr 140, s. 224; nr 194, s. 308; nr 265, s. 392.

²⁰ Por. KONF, nr 41, s. 74.

²¹ Por. KONF, nr 41, s. 73; nr 65, s. 110; nr 67, s. 112; nr 96, s. 157; nr 157, s. 255; nr 166, s. 268; nr 193, s. 306; nr 214, s. 340; nr 217, s. 345; nr 284, s. 402.

²² Por. KONF, nr 166, s. 268; nr 193, s. 308; nr 209, s. 330.

²³ Por. KONF, nr 55, s. 92.

nek²⁴, całkowicie zdać się na Nią²⁵, przywiązać się do Niej²⁶ i być najbliżej Niej²⁷.

Każdy z nas powinien pozwolić Jej wychować, kształtować i uformować nas: *Pan Bóg jest naszym Ojcem, Matka Najświętsza jest naszą Matką, my wszyscy jesteśmy dziećmi tej rodziny [...], dziećmi w porządku nadnaturalnym i karmimy się tym mlekiem łaski Bożej.*

W każdej rodzinie matka przyodziewa dzieci, oczyszcza, wychowuje, poucza, w ogóle kształtuje się dziecko przy sercu matki [...]. Trzeba, aby Ona nas wychowywała, musimy pozwolić się Jej kształtować, aby Ona uformowała nas całkowicie tak, jak się Jej podoba – to jest cała filozofia w Niepokalanowie, to jest istota całej MI: bezgraniczne oddanie się Niepokalanej²⁸.

1.2. Królowa i Pani – rycerz i sługa

Znając dobrze historię i relacje, jakie zachodziły w średniowiecznym społeczeństwie, jak również fascynując się sprawami militarnymi²⁹, św. Maksymilian uważał, że każdy wyznawca Chrystusa winien mieć świadomość wielkiej godności, do jakiej Bóg wyniósł Maryję. Nie wystarczył mu tytuł Niepokalana, Matka Boża, ale nadawał Jej miano Królowej ludzi³⁰, Królowej Polski³¹ i całego świata³², Pani³³, największego wodza³⁴, najdoskonalszej i najświętszej ze wszystkich stworzeń³⁵ oraz ideału człowieka³⁶. Myśl o królewskości Matki Bożej nasz Święty zaczerpnął prawdopodobnie, zgłębiając naukę św. Franciszka z Asyżu, którego słowa przytacza w jednej ze swych konferencji: *We wszystkich niebezpieczeństwach i uciskach, we wszystkich wątpliwościach i utrapieniach wzywajcie Maryi, myślcie o Maryi; niech Ona będzie zawsze w myśli i na ustach waszych³⁷.* Duchowy syn Biedaczyny z Asyżu

²⁴ Por. KONF, nr 243, s. 380.

²⁵ Por. KONF, nr 216, s. 344.

²⁶ Por. KONF, nr 316, s. 433.

²⁷ Por. KONF, nr 141, s. 226.

²⁸ KONF, nr 214, s. 340.

²⁹ Por. K. WOJTYŁA, *Na otwarcie Kongresu maryjnego*, w: *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania...*, 63.

³⁰ Por. KONF, nr 23, s. 32; nr 74, s. 123-124; nr 190, s. 304; nr 242, s. 378.

³¹ Por. KONF, nr 74, s. 123-124; nr 167, s. 269-270; nr 242, s. 377.

³² Por. KONF, nr 74, s. 123-124; nr 168, s. 269-270; nr 314, s. 431.

³³ Por. KONF, nr 118, s. 194; nr 189, s. 303.

³⁴ Por. KONF, nr 61, s. 104.

³⁵ Por. KONF, nr 25, s. 38; nr 37, s. 65; nr 85, s. 143; nr 180, s. 290-291.

³⁶ Por. KONF, nr 180, s. 290-291.

³⁷ *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, tł. L. Staff, Warszawa 1976, 376.

tak komentuje później jego słowa: *Chciał święty o. Franciszek, aby bracia jego byli wasalami Matki Bożej. Kto to jest wasal? Tak się nazywali za czasów św. Franciszka rycerze, którzy walczyli dla swoich panów. Podobnie chciał też św. o. Franciszek, by jego bracia byli wasalami, czyli rycerzami walczącymi dla Niepokalanej*³⁸.

Wiemy również, że św. Maksymilian był gorliwym wyznawcą niewolnictwa maryjnego propagowanego przez św. Ludwika Marię Grigniona de Montfort. W tym przypadku, zachowując wiele myśli tego świętego, wielokrotnie zastępował dawną nazwę „niewolnik” bardziej odpowiednim dla współczesnego człowieka – mogłoby się wydawać „franciszkańskim” – terminem „rycerz”³⁹.

Każdy człowiek uznający Maryję za Królową całego świata – według „szaleńca Niepokalanej” – godzien jest nosić miano Jej rycerza⁴⁰, wasala⁴¹, poddanego⁴², sługi⁴³ czy dworzanina⁴⁴ oddanego sprawie szczenia Jej czci i chwały. Dawni rycerze mieli swoją szczególną świadomość i bardzo ważne posłannictwo wyrażające się w służbie dla ogólnego dobra. Mieli oni zwalczać zło, bronić słabych i uciśnionych – do tego zobowiązywali się całym życiem. Poświęcali oni swoje serce także jakiejś pani – dla niej podejmowali cały swój rycerski trud. W imię miłości do niej kształtowali swoje męstwo i odwagę, ponosili rany i byli gotowi na śmierć. Otóż te piękne zwyczaje rycerskie znalazły swe szczególne miejsce w nauczaniu o. Kolbego⁴⁵.

Podobnie każdy rycerz Niepokalanej w tym oddaniu się Jej powinien okazać miłość rycerską⁴⁶, rozwijać tę miłość⁴⁷, zjednoczyć się z tą miłością⁴⁸ poprzez zamieszkanie w Jej duszy, myślenie Jej myślami⁴⁹ oraz dawać Jej dużo drobnych dowodów swej miłości⁵⁰. Prawdziwy rycerz Matki Bożej jest gotowy na wszystko⁵¹, troszczy i interesuje

³⁸ KONF, nr 43, s. 77.

³⁹ Por. W. MIZIOŁEK, *Kult Matki Bożej*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. PRZYBYLSKI, Poznań 1965, 448.

⁴⁰ Por. KONF, nr 32, s. 52; nr 74, s. 124; nr 136, s. 219; nr 167, s. 269; nr 195, s. 310; nr 201, s. 320; nr 207, s. 328; nr 211, s. 334-335; nr 213, s. 339; nr 209, s. 331.

⁴¹ Por. KONF, nr 43, s. 77.

⁴² Por. KONF, nr 29, s. 46.

⁴³ Por. KONF, nr 58, s. 97; nr 136, s. 219; nr 161, s. 261; nr 189, s. 302.

⁴⁴ Por. KONF, nr 6, s. 18.

⁴⁵ Por. K. WOJTYŁA, *Na otwarcie Kongresu maryjnego...*, 63.

⁴⁶ Por. KONF, nr 227, s. 360; nr 229, s. 362.

⁴⁷ Por. KONF, nr 71, s. 119; nr 86, s. 147; nr 101, s. 167; nr 104, s. 172.

⁴⁸ Por. KONF, nr 221, s. 351.

⁴⁹ Por. KONF, nr 195, s. 310.

⁵⁰ Por. KONF, nr 308, s. 423.

⁵¹ Por. KONF, nr 120, s. 197; nr 166, s. 268.

się Jej sprawami⁵², wszystko, co może, robi dla Niej⁵³, służy Jej bez granic⁵⁴ i coraz bardziej⁵⁵, podjęte obowiązki spełnia jak najlepiej⁵⁶, podbija siebie dla Niej⁵⁷ przez naśladowanie Jej cnót⁵⁸ i pragnienie upodobnienia się do Niej⁵⁹.

W rycerskim życiu ważne jest, by poświęcić się⁶⁰, oddać Jej siebie samego⁶¹ i wszystko to, co mamy do dyspozycji⁶², oddać na zupełną własność⁶³, pogłębiać to oddanie⁶⁴ i nim promieniować⁶⁵.

1.3. Mistrzynie – narzędzie

Od swych najmłodszych lat św. Maksymilian żarliwie wierzył w prawdę o pośrednictwie Najświętszej Maryi Panny. Ta pewność jego wiary pociągała za sobą głęboką nadzieję, że prawda ta wcześniej czy później będzie ogłoszona jako dogmat Kościoła⁶⁶, jak również inspirowała w jego życiu częste nadawanie Maryi tytułu Pośredniczki łask⁶⁷, Pośredniczki Niepokalanej⁶⁸, Pośredniczki łask wszelkich⁶⁹, Pośredniczki do Ojca⁷⁰ i u Ojca⁷¹, jedynej Pośredniczki u Chrystusa⁷², Pośredniczki wszelkiego życia nadprzyrodzonego⁷³, Przyczyny działającej⁷⁴, Mi-

⁵² Por. KONF, nr 84, s. 141; nr 161, s. 261.

⁵³ Por. KONF, nr 68, s. 113; nr 70, s. 117-118.

⁵⁴ Por. KONF, nr 6, s. 17.

⁵⁵ Por. KONF, nr 89, s. 151.

⁵⁶ Por. KONF, nr 209, s. 330; nr 211, s. 335.

⁵⁷ Por. KONF, nr 209, s. 330.

⁵⁸ Por. KONF, nr 96, s. 157.

⁵⁹ Por. KONF, nr 195, s. 310; nr 214, s. 340-341; nr 217, s. 345.

⁶⁰ Por. KONF, nr 2, s. 12; nr 61, s. 104.

⁶¹ Por. KONF, nr 11, s. 22; nr 23, s. 33; nr 32, s. 52; nr 61, s. 104; nr 66, s. 112; nr 92, s. 153; nr 105, s. 173; nr 136, s. 219; nr 259, s. 389.

⁶² Por. KONF, nr 11, s. 22; nr 13, s. 33; nr 16, s. 24; nr 27, s. 41.

⁶³ Por. KONF, nr 27, s. 41.

⁶⁴ Por. KONF, nr 84, s. 141; nr 105, s. 173; nr 211, s. 334.

⁶⁵ Por. KONF, nr 136, s. 219.

⁶⁶ Por. P. SOTOWSKI, *Wkład bł. Maksymiliana Kolbego w starania o ogłoszenie dogmatu wszechpośrednictwa NMP*, w: *Błogosławiony Maksymilian Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania...*, 363-364.

⁶⁷ Por. KONF, nr 72, s. 121; nr 92, s. 153; nr 112, s. 184; nr 118, s. 194; nr 132, s. 215; nr 175, s. 283.

⁶⁸ Por. KONF, nr 36, s. 61.

⁶⁹ Por. KONF, nr 72, s. 121; nr 94, s. 155; nr 97, s. 159; nr 101, s. 165; nr 108, s. 178; nr 110, s. 181; nr 130, s. 211; nr 140, s. 224; nr 156, s. 252; nr 159, s. 258; nr 175, s. 281-283; nr 176, s. 285; nr 200, s. 319; nr 203, s. 321; nr 255, s. 385; nr 256, s. 386; nr 284, s. 401; nr 286, s. 404; nr 294, s. 412.

⁷⁰ Por. KONF, nr 231, s. 366.

⁷¹ Por. KONF, nr 211, s. 334.

⁷² Por. KONF, nr 75, s. 126.

⁷³ Por. KONF, nr 303, s. 419.

⁷⁴ Por. KONF, nr 118, s. 194.

strza z narzędziem w ręku⁷⁵. Maryja w tym kontekście zostaje porównana do szofera⁷⁶, pisarza i rzeźbiarza⁷⁷, malarza⁷⁸ czy ogrodnika⁷⁹.

Dokonanie połączenia tych określeń w tym miejscu nie jest przypadkowe, gdyż mówiąc o pośrednictwie Maryi, możemy wywnioskować, że Ona daje nam wszystkie łaski, bez których nic nie potrafimy. Dlatego każdy z nas ma stać się narzędziem, przez które będzie oddziaływać Niepokalana, a wraz z Nią łaska Boża: *Pan Jezus powiedział wyraźnie, że bez Niego nic uczynić nie możemy (J 15, 15). Bez tej łaski nadnaturalnej, która spływa przez Niepokalaną, nic uczynić nie potrafimy. A na czym polega doskonałość narzędzia w ręku mistrza? Na tym, aby dało się prowadzić temu artyście. Jeżeli Niepokalanej naprawdę się oddamy, wtedy Ona będzie dużo czyniła*⁸⁰.

Maryja chce również, abyśmy będąc w Jej rękach, stali się narzędziem miłosierdzia Boga: *Ona jest uosobieniem miłosierdzia Serca Jezusowego, żeby to miłosierdzie mogło na ludzi spływać. A jak Niepokalana jest Szafarką miłosierdzia Bożego, tak my jesteśmy w ręku Niepokalanej, aby przez te łaski Niepokalanej rozlewały się. Pan Bóg chce, żebyśmy byli narzędziem miłosierdzia Bożego nad ludźmi*⁸¹.

*Niepokalana musi żyć w nas i przez nas będzie Pośredniczką łask dla innych dusz. [...] Coraz bardziej starajmy się być narzędziem w ręku Niepokalanej, żeby Ona kierowała nami, żeby Ona była Panią, a my tylko kółkami w maszynie*⁸².

Każdy z nas ma więc być własnością⁸³, rzeczą⁸⁴ czy narzędziem⁸⁵ w rękach Niepokalanej. Święty Maksymilian porównuje nas do pióra⁸⁶, dłuta⁸⁷, pędzla⁸⁸, łopaty⁸⁹, auta⁹⁰ czy kółka w maszynie⁹¹.

⁷⁵ Por. KONF, nr 112, s. 184; nr 176, s. 288.

⁷⁶ Por. KONF, nr 84, s. 141.

⁷⁷ Por. KONF, nr 112, s. 184; nr 235, s. 369.

⁷⁸ Por. KONF, nr 112, s. 184.

⁷⁹ Por. KONF, nr 62, s. 105.

⁸⁰ KONF, nr 112, s. 184.

⁸¹ KONF, nr 110, s. 181.

⁸² KONF, nr 118, s. 194.

⁸³ Por. KONF, nr 2, s. 11; nr 36, s. 64; nr 58, s. 97; nr 60, s. 99-100; nr 86, s. 147; nr 136, s. 219; nr 149, s. 241; nr 167, s. 269; nr 197, s. 314; nr 221, s. 351; nr 226, s. 358; nr 236, s. 371; nr 256, s. 386.

⁸⁴ Por. KONF, nr 58, s. 97; nr 131, s. 213; nr 136, s. 219; nr 236, s. 371.

⁸⁵ Por. KONF, nr 34, s. 58; nr 36, s. 64; nr 41, s. 73; nr 44, s. 77; nr 62, s. 105; nr 73, s. 123; nr 92, s. 153; nr 105, s. 173; nr 112, s. 184; nr 113, s. 186; nr 118, s. 194; nr 124, s. 202; nr 131, s. 212-213; nr 141, s. 225; nr 144, s. 231; nr 147, s. 237; nr 172, s. 277; nr 179, s. 288; nr 190, s. 305; nr 195, s. 310; nr 204, s. 324; nr 207, s. 327; nr 216, s. 344; nr 227, s. 358-359; nr 235, s. 369; nr 235, s. 371; nr 236, s. 371; nr 243, s. 380; nr 291, s. 410; nr 293, s. 411.

⁸⁶ Por. KONF, nr 59, s. 98; nr 60, s. 100; nr 73, s. 123; nr 112, s. 184; nr 143, s. 229; nr 144, s. 230-231; nr 235, s. 369.

Święty Maksymilian uważał, że postawa sługi jest bardzo ważna, ale tak naprawdę ideał widzi w byciu Jej rzeczą i własnością⁹², która jest zależna jedynie od Jej woli. Dlatego tych terminów używa najczęściej. Tak, jak rzecz zużywa się i niszczy w miarę jej używania, tak samo każdy czciciel Maryi winien być gotowy na wyniszczenie się dla Niej. Termin „narzędzie” z jednej strony wskazuje na całkowitość naszego oddania, a z drugiej, na jego aspekt dynamiczny. Człowiek, który oddał się Niepokalanej, nie może pozostać bierny, bo zyskuje *nadzwyczajną zdolność przez uczestnictwo w Jej mocy*. Słowo „własność” podkreśla, że nasza przynależność do Maryi powinna być absolutna, bez żadnych warunków i zastrzeżeń oraz pomaga nam zrozumieć, że to oddanie się winno prowadzić każdego do przeobrażenia siebie samego aż do osiągnięcia pełnego utożsamienia z Niepokalaną przez przeistoczenie naszej woli w Jej wolę⁹³.

Sama Maryja pokazała nam w chwili Zwiastowania, jak być „narzędziem” posłusznym Bogu, zachowując swoją wolność i czynnie współpracując z Jego zbawczym planem: *Matka Najświętsza przez swoje «niech się stanie» (por. Łk 1, 38) sama dobrowolnie zgodziła się na to, czego Bóg od Niej zażądał [...]. Pan Bóg używa Matki Najświętszej i Ona tego chce. I to, czego Matka Najświętsza chce, trzeba, abyśmy i my chcieli. Nie bójmy się nigdy mówić «wola Niepokalanej». [...] Pozwólmy się Jej tylko kierować»⁹⁴. Módlmy się wiele, żebyśmy rozumieli coraz bardziej to, co Niepokalana powiedziała w czasie zwiastowania: «Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego» (Łk 1, 38). Jak Pan Bóg chce, tak niech się stanie. W tym streszcza się cała szczęśliwość i nasze zadanie na tym świecie»⁹⁵.*

To wydarzenie ma dla nas szczególne znaczenie, aby dobrze zrozumieć istotę bycia narzędziem Niepokalanej. Według naszego Świętego, powinniśmy uważnie przemyśleć przymioty duszy Maryi i według tego wzoru postępować. Nie możemy być tutaj narzędziem bezwonnym. Wszystko, czym jesteśmy i co mamy powinniśmy oddać na służbę

⁹² Por. KONF, nr 59, s. 98; nr 73, s. 123; nr 112, s. 184; nr 179, s. 288; nr 235, s. 369.

⁹³ Por. KONF, nr 59, s. 98; nr 73, s. 123; nr 86, s. 145; nr 99, s. 162; nr 105, s. 173; nr 112, s. 184; nr 135, s. 218; nr 143, s. 229; nr 179, s. 288.

⁹⁴ Por. KONF, nr 62, s. 105.

⁹⁵ Por. KONF, nr 84, s. 141.

⁹⁶ Por. KONF, nr 118, s. 194.

⁹⁷ Por. KONF, nr 136, s. 219.

⁹⁸ Por. G. SIMBULA, *Rycerstwo Niepokalanej. Istota – Teologia – Duchowość*, Niepokalanów 1994, 99-100.

⁹⁹ KONF, nr 25, s. 38.

¹⁰⁰ KONF, nr 152, s. 245.

Matki Bożej z tą samą wspaniałomyślnością, jaką Ona sama okazywała w chwili Wcielenia i potem przez całe swoje życie⁹⁶.

Bóg nie może człowiekowi ograniczyć wolnej woli. Dlatego w niej mieszka zarówno dobro, jak i zło. Jeżeli człowiek w swej wolności cały oddaje się Niepokalanej, wszystko, co należy do niego, staje się Jej własnością, a przez Nią przyczynia się do doskonałego uwielbienia Boga⁹⁷.

1.4. Wola Niepokalanej – wola człowieka

W tym kontekście, uważając za najważniejsze to zjednoczenie z Jej wolą⁹⁸, nasz Święty czynił je warunkiem dobrego oddania się i wzrostu w doskonałości: *Cała nasza doskonałość polega na ścisłym zjednoczeniu naszej woli z wolą Niepokalanej. Skoro ściśle zjednoczymy się z Matką Najświętszą, z Jej wolą, z Jej pragnieniami, z Jej uczuciami, to już o postępie naszym duchowym nie mamy wątpliwości*⁹⁹.

W życiu praktycznym św. Maksymilian wszystkim czcicielom Niepokalanej zaleca oddać swoją wolę pod Jej wolę¹⁰⁰, pełnić Jej wolę cały dzień¹⁰¹, od rana do wieczora¹⁰² i czynić to dokładnie¹⁰³, spokojnie, systematycznie i planowo¹⁰⁴.

Używając języka symbolicznego, nasz Święty mówił, że w imię posłuszeństwa woli Niepokalanej¹⁰⁵ należy Jej oddać „klucze od twierdzy naszej woli”¹⁰⁶, prosić, by pominęła naszą wolność¹⁰⁷, by nawet za dała „gwałt naszej woli”¹⁰⁸, by nakłaniała naszą wolę i *nie liczyła się z wolnością naszej woli, żebyśmy tak chcieli, jak Ona chce*¹⁰⁹.

Polecał on zdać wszystko na Jej wolę i swą wolę nieustannie być przy Niej¹¹⁰, uzgodnić swoją wolę z Jej wolą¹¹¹, nie uprzedzać Jej woli¹¹². Ważne jest, by nie było w nas przywiązania do niczego, jak tyl-

⁹⁶ Por. F. VILLEPELÉE, *Misja Niepokalanej Ojca Kolbego...*, 46.

⁹⁷ Por. A. WOJTCZAK, *Święty Maksymilian Maria Kolbe*, t. 2, Rzym 1982, 172-173.

⁹⁸ Por. KONF, nr 25, s. 37; nr 31, s. 50; nr 35, s. 59; nr 55, s. 93; nr 78, s. 133; nr 88, s. 149; nr 167, s. 269; nr 227, s. 360; nr 294, s. 412.

⁹⁹ KONF, nr 25, s. 37.

¹⁰⁰ Por. KONF, nr 227, s. 360.

¹⁰¹ Por. KONF, nr 37, s. 67.

¹⁰² Por. KONF, nr 135, s. 218.

¹⁰³ Por. KONF, nr 107, s. 177.

¹⁰⁴ Por. KONF, nr 135, s. 218.

¹⁰⁵ Por. KONF, nr 20, s. 28; nr 155, s. 250.

¹⁰⁶ KONF, nr 37, s. 67.

¹⁰⁷ Por. KONF, nr 29, s. 46.

¹⁰⁸ Por. KONF, nr 197, s. 315; nr 214, s. 341.

¹⁰⁹ Por. KONF, nr 214, s. 341.

¹¹⁰ Por. KONF, nr 41, s. 73.

¹¹¹ Por. KONF, nr 131, s. 213.

¹¹² Por. KONF, nr 231, s. 366.

ko do woli Niepokalanej¹¹³. Nasz Święty używał jeszcze następujących terminów: zdać się na Jej wolę¹¹⁴, urobić swą wolę i pozwolić Jej, by Ona z *nami czyniła wszystko, co się Jej podoba*¹¹⁵, całkowicie podporządkować się Jej woli¹¹⁶, dostosować się do Jej woli¹¹⁷, spełniać wolę Niepokalanej¹¹⁸.

Zachęcał również do używania takich zwrotów, jak: „wola Niepokalanej niech się stanie”, „zgadzam się z wolą Niepokalanej”, „godzimy się z wolą Niepokalanej”¹¹⁹.

Nasze ukierunkowanie ku Matce Bożej nie opiera się tylko i wyłącznie na zjednoczeniu z Jej wolą, ale polega również na przekazywaniu innym ludziom tej woli¹²⁰. Podporządkowanie woli Niepokalanej wyraża się w tym, że dajemy Jej się w naszym życiu kierować¹²¹ i prowadzić¹²².

By umacniać to zjednoczenie naszej woli z wolą Niepokalanej o. Kolbe wymieniał pewne postawy wiążące się z oddaniem swoich praw. Każdy apostoł Maryi wyrzeka się siebie¹²³, wyrzuca wszystko, co w nim nie jest Jej i nie ma nic swojego¹²⁴, unicestwia i wyzbywa się siebie, staje się coraz bardziej Jej¹²⁵, pozwala Jej działać w sobie i przez siebie¹²⁶, mniej polega na swoim rozumie, a bardziej na Jej¹²⁷, nie sprzeciwia się Jej w niczym¹²⁸ i nie stawia oporu¹²⁹, uznaje to, co Ona ma zrobić¹³⁰, nie żałuje¹³¹ i nie oszczędza siebie¹³² dla Jej sprawy.

¹¹³ Por. KONF, nr 162, s. 263.

¹¹⁴ Por. KONF, nr 146, s. 235.

¹¹⁵ Por. KONF, nr 59, s. 98.

¹¹⁶ Por. KONF, nr 209, s. 330.

¹¹⁷ Por. KONF, nr 169, s. 271.

¹¹⁸ Por. KONF, nr 67, s. 112; nr 70, s. 118.

¹¹⁹ Por. KONF, nr 110, s. 180-180.

¹²⁰ Por. KONF, nr 153, s. 246.

¹²¹ Por. KONF, nr 25, s. 38; nr 42, s. 75; nr 61, s. 102; nr 61, s. 104; nr 131, s. 213; nr 139, s. 223; nr 143, s. 230; nr 211, s. 334; nr 236, s. 371; nr 291, s. 410.

¹²² Por. KONF, nr 8, s. 20; nr 29, s. 45; nr 41, s. 73; nr 61, s. 104; nr 66, s. 111; nr 67, s. 112; nr 94, s. 155; nr 105, s. 174; nr 112, s. 185; nr 134, s. 217; nr 148, s. 240; nr 181, s. 292; nr 195, s. 310; nr 203, s. 322; nr 211, s. 334; nr 223, s. 353; nr 226, s. 358; nr 235, s. 369-370; nr 291, s. 410; nr 306, s. 421.

¹²³ Por. KONF, nr 131, s. 212.

¹²⁴ Por. KONF, nr 190, s. 304.

¹²⁵ Por. KONF, nr 118, s. 194.

¹²⁶ Por. KONF, nr 77, s. 132.

¹²⁷ Por. KONF, nr 131, s. 212.

¹²⁸ Por. KONF, nr 197, s. 314; nr 208, s. 329.

¹²⁹ Por. KONF, nr 208, s. 329.

¹³⁰ Por. KONF, nr 244, s. 381.

¹³¹ Por. KONF, nr 6, s. 17.

¹³² Por. KONF, nr 31, s. 50.

Stawiał on wypełnianie woli Niepokalanej ponad modlitwę, pracę i umartwienie, gdyż to wzniesienie naszej woli do Boga rozumiane jako zjednoczenie naszej woli z Jej wolą traktował jako najwyższą modlitwę¹³³.

Wypełnianie we wszystkim woli Niepokalanej ma nas doprowadzić do jak najściślejszego zjednoczenia z Nią, tak aby niejako stać się Nią i Bogiem: *Im bardziej będziemy z Nią, tym więcej będziemy Nią, Bogiem samym, że tak powiem, bo wtedy wola nasza, uczynki nasze, postępowanie nasze nie będą naszymi, ale będą Jej, a więc Boże, gdyż Niepokalana tak jest ściśle z Bogiem zjednoczona, że cokolwiek jest Jej, to tym samym jest Boże*¹³⁴.

Sam Maksymilian, oddany swej niebieskiej Matce, starał się czynić wszystko, by tę wolę jak najlepiej poznawać i coraz wierniej wykonywać. Chcąc ukazać ją innym ludziom, podkreślał, że wola Niepokalanej objawia się w dobrych natchnieniach¹³⁵, przykazaniach danych przez Boga¹³⁶, w konieczności życiowej¹³⁷, w tym, co nie zależy od naszej woli¹³⁸, w obowiązkach stanu¹³⁹, w pokusach wewnętrznych¹⁴⁰, a nade wszystko w woli przełożonych¹⁴¹, dlatego też tak bardzo cenił cnotę posłuszeństwa¹⁴².

By jak najdokładniej wypełniać wolę naszej Matki, każdy z nas musi przestać rozumować, myśleć i przewidywać na swój sposób¹⁴³.

Ojciec Kolbe, wspominając o zjednoczeniu naszego rozumu i myśli z Jej myślą, nie przywiązywał wielkiej wagi do uczuć, które są zmien-

¹³³ Por. KONF, nr 55, s. 93.

¹³⁴ KONF, nr 25, s. 37-38.

¹³⁵ Por. KONF, nr 211, s. 335; nr 315, s. 431-432.

¹³⁶ Por. KONF, nr 110, s. 180-181.

¹³⁷ Por. KONF, nr 61, s. 102; nr 110, s. 181; nr 203, s. 321.

¹³⁸ Por. KONF, nr 61, s. 102; nr 110, s. 181; nr 203, s. 321.

¹³⁹ Por. KONF, nr 61, s. 104; nr 70, s. 117-118.

¹⁴⁰ Por. KONF, nr 110, s. 181.

¹⁴¹ Por. KONF, nr 51, s. 83; nr 61, s. 102-103; nr 101, s. 166; nr 167, s. 269; nr 227, s. 358-359; nr 236, s. 371; nr 311, s. 429.

¹⁴² Por. KONF, nr 3, s. 12; nr 4, s. 14-16; nr 5, s. 16-17; nr 7, s. 19; nr 8, s. 19-20; nr 18, s. 26-27; nr 20, s. 27-28; nr 31, s. 47-51; nr 35, s. 59-60; nr 41, s. 72-74; nr 42, s. 74-76; nr 45, s. 78; nr 52, s. 83-85; nr 61, s. 101-104; nr 69, s. 113-116; nr 70, s. 116-118; nr 86, s. 144-147; nr 101, s. 164-167; nr 109, s. 179-180; nr 115, s. 188; nr 149, s. 240-242; nr 150, s. 242-243; nr 152, s. 244-245; nr 167, s. 269; nr 169, s. 271-273; nr 173, s. 277-280; nr 227, s. 358-361; nr 286, s. 403-404; nr 293, s. 411; nr 294, s. 411-413; nr 295, s. 413-415; nr 299, s. 417; nr 303, s. 418-419; nr 311, s. 426-429; szerzej zob.: Z. KRASZEWSKI, *Błogosławiony Maksymilian – syn Kościoła (Szkic do prelekcji)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 6: *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, red. B. BEJZE, Warszawa 1972, 289-294; C. NIEZGODA, *Posłuszeństwo zakonne według O. Maksymiliana Kolbe*, „Homo Dei” 51(1971) nr 4, 281-289; A. ŻYNEL, *O. Maksymilian – konkretna realizacja świętości*, „Ateneum Kapłańskie” 63(1971) z. 2, 263-268.

¹⁴³ Por. KONF, nr 235, s. 369.

ne: *Uczucia są dobre, bo od Boga pochodzą, ale nie są istotne. Są tylko pomocą: istotne jest oddanie naszej woli i rozumu pod wolę Niepokalanej*¹⁴⁴.

Przez całe swe życie św. Maksymilian z pełną świadomością uważał siebie za narzędzie w Jej ręku, a więc był tylko wykonawcą Jej planów. Był przekonany, że Ona wie najlepiej, kiedy i jak walczyć ze złem oraz jaką drogą prowadzić ludzi do Boga. Do swoich zadań zaliczał jak najdokładniejsze odczytywanie i pełnienie Jej woli oraz doskonalenie siebie, by być coraz lepszym dla Niej narzędziem¹⁴⁵.

2. Charakterystyczne cechy oddania się Maryi

Święty Maksymilian nie znajdował dość słów, aby jak najlepiej wyrazić swój związek z Matką Najświętszą. Wszystkie używane określenia wydawały mu się dalekie od oddania pełnej rzeczywistości, którą chciał wyrazić. Mimo tego wiele razy podkreślał cechy tego oddania, które w pewien sposób miały lepiej odzwierciedlić prawdziwą gorliwość czciciela Niepokalanej.

2.1. Uniwersalność i personalność

Aby w wielkim zarysie ukazać istotę i interesujące nas cechy swego nabożeństwa oraz by ułatwić przyszłym członkom *Rycerstwa Niepokalanej* zupełne oddanie się Matce Bożej, św. Maksymilian sformułował 16 października 1917 roku *Akt poświęcenia się Niepokalanej*¹⁴⁶. Uważał on, że nie wolno stawiać granic dla czci Niepokalanej i dlatego nadał temu aktowi charakter uniwersalny – mógł go dokonać każdy człowiek bez względu na wiek, wykształcenie czy zawód¹⁴⁷. Z tego też powodu ten akt poświęcenia nie jest kierowany jedynie do wspólnoty, w której żył nasz Święty, ale również do wszystkich ludzi, którzy będą chcieli szerzyć chwałę Niepokalanej.

Nie mamy tutaj – jak miało to miejsce u św. Ludwika Grigniona de Montfort – bezpośredniego zwrócenia się do Jezusa Chrystusa. Autor swe słowa od razu kieruje do Maryi, wymieniając tytuły, które świadczą o Jej władzy nad światem: „Królowa nieba i ziemi”; „najmi-

¹⁴⁴ KONF, nr 227, s. 360; por. KONF, nr 284, s. 401.

¹⁴⁵ Por. L. DYCZEWSKI, *Święty naszych czasów. Zasadnicze rysy duchowości i działalności o. Maksymiliana Kolbego*, „Chrześcijanin w świecie” (1971) nr 13, 9.

¹⁴⁶ Por. *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego* [mps – Bibl. Klasztoru siostr Franciszkanek MI w Strachocinie], t. 7, Niepokalanów 1970, nr 1197, 458-459.

¹⁴⁷ Por. A. WOJTCZAK, *Święty Maksymilian Maria Kolbe...*, 184.

łościwsza nasza Matka”; „Ta, której Bóg cały porządek miłosierdzia powierzyć raczył”. Powyższe godności, których opisanie było przedmiotem poprzedniego paragrafu, wskazują też na miejsce człowieka w odwiecznym planie Bożym. Dlatego nadanie Jej tak pięknych nazw skłania Autora do uznania swej grzeszności i utożsamienia się z własnością, rzeczą i narzędziem Niepokalanej Dziewicy.

Nie ma tutaj wzmianki o Trójcy Świętej, tylko w jednym miejscu nasz Święty wspomina o Bogu. Odnośnie do Jezusa Chrystusa dwukrotnie wspomina o Jego Sercu, z którego spływają na nas wszelkie łaski, a Królestwo tego Serca staje się głównym celem aktu oddania się Niepokalanej. Droga do tego najważniejszego celu jest przez niego jednoznacznie określona. Jest nią całkowite oddanie się Niepokalanej Pośredniczce łask jako narzędzie w budowaniu Królestwa Serca Jezusa. Ciekawym jest fakt, że z jednej strony cały porządek miłosierdzia został zlecony Niepokalanej, a z drugiej nie ma – jak można by przypuszczać – Chrystusa ukazanego jako Sędziego; w tym przypadku akcent również zostaje położony na Jego miłosierdzie.

Sam św. Maksymilian podzielił ten akt poświęcenia na dwie części: pierwsza dotyczy naszego stosunku do Niepokalanej, a druga naszego odniesienia do ludzi¹⁴⁸. Jego pokora nie pozwoliła mu, ze względu na akcentowaną tutaj grzeszność, uczynić darowizny, ale kazała mu raczej uniesienie prosić Niepokalaną o łaskawe przyjęcie jego samego na własność¹⁴⁹. Dlatego też w pierwszym fragmencie błaga Niepokalaną, aby go zupełnie i całego raczyła przyjąć za swoją rzecz, ofiarując Jej wszystkie władze duszy i ciała.

W części drugiej przedstawiony nam zostaje rozległy cel apostołski, którym jest nawrócenie i uświęcenie wszystkich ludzi, a szczególnie masonów, pod opieką i za pośrednictwem Niepokalanej. Prawdziwy rycerz Maryi nie tylko chce sam osiągnąć najwyższą doskonałość i świętość, ale podejmuje działanie dla nawrócenia i uświęcenia całego świata.

Święty Maksymilian podkreślał przez cały czas osobisty charakter tego oddania się Maryi: *Tą drogą musimy iść, jaką nam Niepokalana wyznaczyła [...]. Najważniejszą naszą czynnością jest, aby tak starać się żyć, by coraz bardziej stawać się własnością Niepokalanej [...]. Na to właśnie oddanie się Niepokalanej, na wyłączną własność jako narzędzie, powinniśmy kłaść główny nacisk*¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Por. KONF, nr 73, s. 122-123.

¹⁴⁹ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1993, 68.

¹⁵⁰ KONF, nr 36, 63-64.

Samego aktu oddania się możemy dokonać w różnoraki sposób, za pomocą różnych słów, a nawet za pomocą tylko wewnętrznego aktu woli, podkreślona zostaje jednak konieczność własnej inicjatywy¹⁵¹: *Jest różnica między tym, co się mówi i co się wykonuje. Odmówienie aktu poświęcenia jest bardzo dobrą rzeczą, ale to jeszcze tylko obiecanie, a nie wykonanie. Samo wykonanie musi być w życiu, w każdej dobie*¹⁵².

2.2. Stałość i bezwarunkowość

Nasz wielki apostoł maryjnego oddania podkreślał również, że ten akt oddania jest czymś stałym, rzutuje na styl życia człowieka dążącego do zbliżenia się do Matki Bożej: *Gdyśmy raz ten akt oddania uczynili i jeżeli go świadomie nie zrywamy, to on istnieje, choćbyśmy o tym nie myśleli. Praktyczny przykład: stolarz robi stół na zamówienie. Jednak chociaż on o tym ciągle nie myśli, że robi dla zamawiającego, to i tak stół ten dla niego robi. Gdy raz oddamy się Niepokalanej na własność, to oddanie będzie ważne, chociaż o tym zawsze nie myślimy*¹⁵³.

Całe to oddanie nie jest tylko przelotnym aktem, ale jest wejściem w stan zależności od Niepokalanej, w stan nieustannej ofiary z miłości, która każe człowiekowi wciąż dla Jej sprawy działać¹⁵⁴. Każdy prawdziwy czciciel nie oddaje się Maryi jeden tylko raz, ale czyni to, co chwila, co godzina, co dzień¹⁵⁵, od rana do wieczora¹⁵⁶, we dnie i w nocy¹⁵⁷, na zawsze¹⁵⁸.

Prawdziwie oddanie się Matce Bożej jest bezpowrotne, dlatego ważne jest, aby ten stan poświęcenia się nieustannie podtrzymywać w swoim życiu praktycznie i wewnętrznie przez różnego rodzaju praktyki¹⁵⁹.

Dobrze zgłębiając tekst tego aktu oddania, możemy zauważyć w nim inne istotne cechy oddania. Na początku (mając szczególnie w pamięci ukazaną w poprzednim paragrafie relację Matka – dziecko) podkreślone zostało, że to oddanie winno być bez żadnych zastrzeżeń.

¹⁵¹ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej św. Maksymiliana...*, 175.

¹⁵² KONF, nr 62, s. 102; por. KONF, nr 108, s. 178.

¹⁵³ KONF, nr 36, s. 62.

¹⁵⁴ Por. J. DOMAŃSKI, *Droga Ojca Maksymiliana do świętości*, „Ateneum Kapłańskie” 63(1971) z. 2, 218.

¹⁵⁵ Por. KONF, nr 58, s. 97; nr 139, s. 223; nr 185, s. 297.

¹⁵⁶ Por. KONF, nr 58, s. 97; nr 135, s. 218.

¹⁵⁷ Por. KONF, nr 195, s. 310.

¹⁵⁸ Por. KONF, nr 2, s. 12.

¹⁵⁹ Por. KONF, nr 6, s. 18; nr 8, s. 20; nr 13, s. 23; nr 29, s. 46; nr 31, s. 49; nr 34, s. 58; nr 36, s. 62; nr 37, s. 64; nr 60, s. 98; nr 86, s. 146; nr 89, s. 150; nr 90, s. 151; nr 131, s. 213; nr 132, s. 215; nr 133, s. 216; nr 142, s. 228; nr 156, s. 252; nr 160, s. 260; nr 164, s. 265; nr 190, s. 304; nr 214, s. 341; nr 224, s. 355; nr 226, s. 358; nr 265, s. 392; nr 268, s. 393; nr 269, s. 393.

Święty Maksymilian uważał bowiem, że nie mamy prawa jako dzieci naszej niebieskiej Matki stawiać Jej żadnych zastrzeżeń, gdyż Ona jest cała święta. Każdy więc sprzeciw byłby wymierzony przeciw naszej naturze i sprawiałby Jej wielką przykrość. Dlatego podkreślał, że nasze dziecięce oddanie się Matce Najświętszej z racji Jej Niepokalanego Poczęcia winno być bezwarunkowe¹⁶⁰, oddanie w pełni, bez reszty¹⁶¹: *Gdyby ktoś miał jakieś zastrzeżenia i nie był tak oddany, to nie byłby Jej narzędziem. I w rezultacie Ona znajdzie sobie inny pędzel, podatniejszy na Jej łaskę*¹⁶².

Porównanie nas do dzieci winno – zdaniem Kolbego – każdego z nas mobilizować do tego, by żywić najpierw do Niepokalanej dziecięcą i całkowitą ufność w każdej chwili życia¹⁶³: *Niepokalana, skoro Ją o to prosić będziemy, pominie naszą wolność i robi tak, jak sama będzie uważała za najlepsze i wtedy możemy całkowicie Jej zaufać. Niech Ona robi po swojemu, bez racji, bez tłumaczenia, czy my chcemy, czy nie chcemy*¹⁶⁴. W tym względzie nie należy ufać sobie¹⁶⁵ i swoim postanowieniom¹⁶⁶, gdyż wtedy – podobnie jak dziecko – będziemy chcieli opierać się na własnych siłach¹⁶⁷.

To nasze poświęcenie się winno wyrażać się w tym, że oddajemy Niepokalanej całe nasze życie, wszystko, co uczyniliśmy i co mamy bez żadnego zastrzeżenia, bez żadnego „ale”¹⁶⁸ i bez podkreślania swojego „ja”¹⁶⁹.

2.3. Apostolskość

Stawiając się w roli rycerza Niepokalanej, św. Maksymilian uważał, że oddanie się Niepokalanej, bezwzględne zawierzenie Jej, pociągą za sobą konieczność szerzenia wśród innych tej praktyki. Dlatego też taka postawa jest ściśle związana z apostołstwem, szczególnie wśród osób, które jeszcze nie uznają Maryi za swoją Matkę¹⁷⁰. Swoją goto-

¹⁶⁰ Por. KONF, nr 2, s. 12; nr 6, s. 18; nr 37, s. 66; nr 54, s. 89; nr 201, s. 319.

¹⁶¹ Por. KONF, nr 261, s. 391.

¹⁶² KONF, nr 105, s. 173.

¹⁶³ Por. KONF, nr 8, s. 20; nr 37, s. 66; nr 72, s. 122; nr 91, s. 152; nr 107, s. 177; nr 108, s. 178; nr 119, s. 196; nr 121, s. 198; nr 194, s. 308; nr 214, s. 341; nr 284, s. 402.

¹⁶⁴ KONF, nr 29, s. 46.

¹⁶⁵ Por. KONF, nr 29, s. 45; nr 194, s. 308; nr 207, s. 327; nr 294, s. 412; nr 305, s. 420.

¹⁶⁶ Por. KONF, nr 91, s. 152.

¹⁶⁷ Por. KONF, nr 119, s. 196.

¹⁶⁸ Por. KONF, nr 179, s. 288; nr 198, s. 316; nr 204, s. 322; nr 309, s. 424.

¹⁶⁹ Por. KONF, nr 166, s. 268; nr 190, s. 304.

¹⁷⁰ Szerzej zob.: M. STAWICKI, *Świętość w ujęciu Bł. Maksymiliana Marii Kolbego* [mps – Archiwum MI w Niepokalanowie], Gniezno 1981, 53-59.

wość do apostołstwa twórca MI wyraził w akcie oddania w drugiej prośbie do Niepokalanej.

Człowiek, który szczerze miłuje Maryję i oddał się Jej zupełnie, nie zadowoli się tylko sobą, ale doświadczywszy, ile łask i pomocy daje w życiu to zbliżenie się do Niepokalanej, stara się też innych do Niej pociągnąć, zdobyć ich dla Niej. Na tym właśnie polega rycerstwo Maryi. Prawdziwemu rycerzowi nie daje spokoju myśl, że wielu ludzi nie zna nawet imienia Maryi. Powinien on na samym początku rozpałić w sobie pełną miłość oraz ufność w dobroć i moc Pani, a następnie udzielać tej miłości wszystkim ludziom¹⁷¹.

Sam św. Maksymilian tak podkreślał ten wymiar apostolski: *Nie chcemy, żeby Ona była tylko z nazwy Królową, ale żeby była rzeczywistą Królową, godną Matki Bożej. Nie żeby była Królową konstytucyjną, i to nawet nie w ten sposób, jak rządzą królowie w czasie absolutyzmu, ale żeby rządziła duszami Polaków, by po prostu Jej poświęcone były te dusze. I to wszyscy mają być Jej, a Ona ma być wszystkich Królową. Albo Ona będzie naszą Królową, jak przystało na Królową, albo wykreślimy tę nazwę i ten przywilej. [...] Zebraliśmy się po to, żeby być rycerzami Niepokalanej [...]. Być rycerzami Niepokalanej i zdobywać dla Niej serca wszystkich – to nasz cel*¹⁷².

Nasz Święty bardzo często przypominał, że najpierw i przede wszystkim trzeba samemu żyć tym oddaniem, a dopiero później stać się jego gorliwym apostołem¹⁷³: *Musimy siebie najpierw podbić Niepokalanej, by Ona w nas i przez nas działała w innych*¹⁷⁴. *Musimy zwrócić uwagę na to, że mamy być rycerzami Niepokalanej. Nasamprzód to zewnętrzne działanie łaski, praca; to wszystko jest dobre, ale musimy pamiętać, że to nie jest najważniejsze. Co jest właściwie istotne, to wewnętrzne nasze życie, działanie wewnętrzne, to znaczy stawać się więcej Niepokalanej, być Jej rycerzem [...]. O tyle możemy drugim udzielić, o ile sami w coś obfitować będziemy [...]. Najważniejszą rzeczą jest, aby Niepokalana żyła w naszej duszy, opanowała nas zupełnie, naszą myśl i wolę, kierowała nami tak, abyśmy byli naprawdę Jej pod każdym względem, abyśmy stawali się codziennie coraz więcej Jej, coraz bardziej Jej, bez zastrzeżeń*¹⁷⁵.

To poświęcenie kolbiańskie – jak widzimy z istotnych cech rycerza Niepokalanej – nastawione jest na wymiar apostolski i tym góruje nad

¹⁷¹ Por. A. WOJTCZAK, *Święty Maksymilian Maria Kolbe...*, 186-187; szerzej zob. J. DOMAŃSKI, *Kapłaństwo i Eucharystia w życiu świętego Maksymiliana*, w: *Zrozumieć świętego Maksymiliana*, red. B. BEJZE, Niepokalanów 1991, 51-55.

¹⁷² KONF, nr 74, s. 124.

¹⁷³ Por. A. WOJTCZAK, *Święty Maksymilian Maria Kolbe...*, 184.

¹⁷⁴ KONF, nr 121, s. 198.

¹⁷⁵ KONF, nr 211, s. 334.

formą św. Ludwika, który zbudował pobożność maryjną nastawioną jedynie na własne uświęcenie. Najwyższym ideałem każdego rycerza jest więc, by *miłość ku Niepokalanej po całym świecie rozszerzać*¹⁷⁶.

2.4. Bezgraniczność i zupełność

W nabożeństwie oddania – według Kolbego – nie wystarcza jednak samo dziecięce i bezwarunkowe zaufanie, czy rycerska odwaga, wierność czy duch apostołski; potrzeba czegoś o wiele ważniejszego, co stanowi fundament poświęcenia się Matce Bożej – zjednoczenie naszej woli z Jej wolą. Istotą oddania nie jest więc jakieś uczucie czy myśl, ale szczere dążenie do odtwarzania w swoim życiu Jej postaw¹⁷⁷: *Najważniejszą rzeczą jest, aby Niepokalana żyła w naszej duszy – opanowała nas zupełnie – naszą myśl i wolę, kierowała nami tak, abyśmy naprawdę byli Jej pod każdym względem*¹⁷⁸. To nasze poświęcenie się Niepokalanej pozwala Jej, aby w pewien sposób była obecna w nas i przez nas działała. I tak stopniowo Ona powinna żyć w nas, abyśmy na zawsze stali się Chrystusowi i Boży¹⁷⁹.

Aby to osiągnąć, każdy z nas ma stać się tak, jak narzędzie w ręku mistrza. Doskonałość takiego prawdziwego narzędzia polega na tym, że pozwala ono, aby jego właściciel postępował z nim według swego uznania, aby dało mu się prowadzić¹⁸⁰. Od takiego narzędzia wymagał on, aby ciągle doskonaliło się, gdyż każdy z nas nie ma stać się narzędziem bezwartościowym, ale skutecznym i najdoskonalszym. Będzie nim jedynie wtedy, gdy swoje myślenie złączy z Jej myśleniem, swoją wolę z Jej wolą. Dopiero po takim zjednoczeniu przejawia się nasza prawdziwa miłość do Matki Bożej¹⁸¹.

Dlatego nieustannie podkreślał, że nasze nabożeństwo do Matki Bożej winno być bezgraniczne¹⁸²: *Oddanie się Niepokalanej aż do bezgraniczności jest istotą MI*¹⁸³.

¹⁷⁶ KONF, nr 314, s. 431.

¹⁷⁷ Por. F. BLACHNICKI, *Sens beatyfikacji O. Maksymiliana Kolbego*, w: *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania...*, 259.

¹⁷⁸ KONF, nr 211, s. 334; por. KONF, nr 311, s. 429.

¹⁷⁹ Por. F. VILLEPELÉE, *Misja Niepokalanej Ojca Kolbego...*, 33.

¹⁸⁰ Por. KONF, nr 112, s. 184.

¹⁸¹ Por. M. WÓJCIK, *Nauka o oddaniu się Matce Bożej według O. Maksymiliana Kolbego. Studium historyczno-teologiczne* [mps – Archiwum MI w Niepokalanowie], Lublin 1969, 38-39.

¹⁸² Por. KONF, nr 6, s. 17-18; nr 58, s. 98; nr 71, s. 119; nr 73, s. 123; nr 84, s. 141; nr 85, s. 143; nr 92, s. 153; nr 97, s. 159; nr 100, s. 164; nr 105, s. 173-174; nr 112, s. 184; nr 121, s. 198; nr 301, s. 418.

¹⁸³ KONF, nr 201, s. 320.

Sam prywatnie złożył czwarty ślub gotowości na wszystko dla Niepokalanej, to jest pójścia, gdzie tylko Ona zażąda: *Bez granic to znaczy: być zawsze gotowym wszędzie pracować, gdzie Ona zechce, a więc czy na misję pojechać, czy pieszo dziś wyruszyć do odległych krajów nieprzychylnych wierze [...]. Gdybyśmy powiedzieli: wszędzie pojedę na misję, tylko nie tam – nie jest to oddanie bezgraniczne. Tak samo ma się rozumieć przy wszelkich zajęciach w klasztorze*¹⁸⁴. *Jeśli ktoś nie jest gotów na wszystko – to znak, że nie jest oddany Niepokalanej bezgranicznie*¹⁸⁵.

Prawdziwe poświęcenie się Niepokalanej za Jej narzędzie powinno być zupełne¹⁸⁶ i całkowite¹⁸⁷. Dlatego winniśmy oddawać wszystko, co należy do nas, co nas dotyczy¹⁸⁸, również wszystko, co może być nasze¹⁸⁹. Święty Maksymilian polecał oddać swe ciało¹⁹⁰, duszę¹⁹¹, całe życie¹⁹², zdrowie¹⁹³, zdolności¹⁹⁴, dobre uczynki¹⁹⁵, drobne upokorzenia i inne przykrości¹⁹⁶, trudności¹⁹⁷, cierpienia¹⁹⁸, upadki, które zawsze można obrócić na większe dobro¹⁹⁹, modlitwy²⁰⁰, skutki różańca²⁰¹, intencje²⁰², akty naszej miłości²⁰³, praktykę milczenia²⁰⁴, Komunię świętą²⁰⁵, każdy czyn²⁰⁶, zwykle zamykanie²⁰⁷, czy nawet czystość swego sumienia²⁰⁸. Teraz już każdy z apostołów Najświętszej Maryi Panny nie

¹⁸⁴ KONE, nr 73, s. 123.

¹⁸⁵ KONE, nr 121, s. 198.

¹⁸⁶ Por. KONE, nr 100, s. 164; nr 101, s. 165; nr 112, s. 184; nr 144, s. 231.

¹⁸⁷ Por. KONE, nr 2, s. 12; nr 25, s. 38; nr 27, s. 40; nr 33, s. 57; nr 54, s. 88; nr 62, s. 105; nr 72, s. 121; nr 84, s. 141; nr 85, s. 143; nr 93, s. 154; nr 94, s. 155; nr 101, s. 165; nr 139, s. 223; nr 201, s. 319-320.

¹⁸⁸ Por. KONE, nr 11, s. 22; nr 13, s. 23; nr 16, s. 24; nr 27, s. 41; nr 32, s. 53; nr 36, s. 62; nr 41, s. 73; nr 85, s. 143; nr 101, s. 166; nr 139, s. 223.

¹⁸⁹ Por. KONE, nr 27, s. 41.

¹⁹⁰ Por. KONE, nr 54, s. 88; nr 84, s. 141.

¹⁹¹ Por. KONE, nr 54, s. 88; nr 84, s. 141; nr 211, s. 335.

¹⁹² Por. KONE, nr 3, s. 14; nr 32, s. 52; nr 33, s. 57; nr 85, s. 143; nr 119, s. 196; nr 201, s. 320.

¹⁹³ Por. KONE, nr 77, s. 132; nr 119, s. 196.

¹⁹⁴ Por. KONE, nr 119, s. 196.

¹⁹⁵ Por. KONE, nr 101, s. 166.

¹⁹⁶ Por. KONE, nr 142, s. 228.

¹⁹⁷ Por. KONE, nr 41, s. 74; nr 105, s. 174; nr 132, s. 215, nr 154, s. 249.

¹⁹⁸ Por. KONE, nr 101, s. 166; nr 132, s. 215.

¹⁹⁹ Por. KONE, nr 11, s. 22.

²⁰⁰ Por. KONE, nr 27, s. 41.

²⁰¹ Por. KONE, nr 17, s. 26.

²⁰² Por. KONE, nr 27, s. 41; nr 36, s. 62.

²⁰³ Por. KONE, nr 37, s. 67.

²⁰⁴ Por. KONE, nr 34, s. 58.

²⁰⁵ Por. KONE, nr 101, s. 166.

²⁰⁶ Por. KONE, nr 13, s. 23; nr 25, s. 38; nr 27, s. 41; nr 33, s. 57; nr 36, s. 62; nr 58, s. 97; nr 101, s. 166; nr 311, s. 429.

²⁰⁷ Por. KONE, nr 41, s. 72.

²⁰⁸ Por. KONE, nr 268, s. 393.

powinien mieć swoich pragnień, celów, dążeń, zamiarów, tylko jak najdoskonalej wypełniać Jej wolę.

Szczytem miłości do Niepokalanej jest oddać za Nią swe życie²⁰⁹. Efektem takiego rozumienia poświęcenia się jest oddanie siebie wraz ze swą śmiercią i wiecznością²¹⁰.

Zdawać by się mogło, że tak pojęte oddanie się Maryi praktycznie oznacza zrezygnowanie z siebie, postawę bierności doprowadzającą do „zniknięcia w Niepokalanej”, że to pewna rezygnacja z własnej osobowości, pracy i zasługi oraz z tej satysfakcji, że coś dobrego możemy uczynić. Święty Maksymilian podkreślał jednak, że prawdziwy czciciel Matki Bożej na zewnątrz pozostaje tym samym, kim był przed oddaniem. W istocie jednak on sam, jako odrębna osoba i jego własne uczynki stają się własnością Niepokalanej. Ona z kolei oddaje to wszystko Bogu. Tak więc przez nasz akt nie tylko „siebie nie gubimy”, ale swoją osobę i całe życie *podnosimy do wartości dzieł Maryi, czyli do granicy wartości nieskończonej*²¹¹.

3. Racje oddania się Niepokalanej

Chcąc ukazać maksymilianowskie pojęcie oddania, należy również podać jego racje. Jest to temat ważny, gdyż przeciwnicy oddania się Matce Bożej często argumentują, że pierwszorzędnie i całkowicie można poświęcić się tylko samemu Bogu. Człowiek bowiem zarówno w porządku natury, jak i w porządku łaski bezwzględnie zależy od Boga, który jest równocześnie jego Stwórcą i Zbawicielem. Ta podwójna zależność człowieka od Boga decyduje o jego szczególnej przynależności do Niego wyrażającej się w poświęceniu, które nabiera szczególnego charakteru poprzez sakrament chrztu świętego. Wielu teologów pyta wprost: *Czy jest jeszcze miejsce, by mówić o oddaniu się człowiekowi, jakim jest Maryja, czy mając w pamięci całe dzieło zbawcze potrzeba nam takiego oddania*²¹²?

Święty Maksymilian z pełnym zaangażowaniem podkreślał, że istnieje potrzeba tego oddania się swej niebieskiej Matce. Argumentując swoje stanowisko w tej kwestii, twierdził, że z woli Bożej poprzez testament Jezusa Chrystusa Maryja jako Matka Odkupiciela stała się nam Matką w porządku łaski. Dlatego też oddanie się Jej kryje w sobie

²⁰⁹ Por. KONF, nr 13, s. 23; nr 160, s. 259; nr 162, s. 263; nr 232, s. 367; nr 247, s. 383.

²¹⁰ Por. KONF, nr 33, s. 57; nr 54, s. 88; nr 84, s. 141; nr 85, s. 143.

²¹¹ Por. A. WOJTCZAK, *Święty Maksymilian Maria Kolbe...*, 185.

²¹² T. SIUDY, *Lud Boży oddaje się swojej Matce*, „Jasna Góra” 3(1985) nr 3, 14.

w niewyraźny sposób rzeczywiste i wyraźne odniesienie do Chrystusa, który przecież nam te wszystkie łaski wysłużył²¹³. Widząc w tym stwierdzeniu podstawę do całkowitego oddania się Jej, wyciągał z niego wiele wniosków.

3.1. Uwielbienie Boga

Po pierwsze, uważał on, że Maryja jako najdoskonalsze stworzenie oddaje Panu Bogu najdoskonalszą chwałę i cześć: *Wiemy, że najdoskonalszym ze wszystkich stworzeń jest Matka Boża. Ona, Niepokalana, pełna łaski, cała piękna. I Pan Bóg odbiera w Niej największą chwałę*²¹⁴.

Dla człowieka ostatecznym celem wpisanym w jego naturę jest oddanie jak najwyższej chwały swemu Stworzycielowi. A w tym związku z Maryją Maksymilian widział dla siebie szansę jak najdoskonalszego spełnienia tego celu: *Z wyjątkiem Matki Najświętszej wszyscy oddajemy cześć Panu Jezusowi niedoskonałą, skalaną i skończoną. Z powodu więc naszej ułomności potrzeba nam pośrednictwa. Jak Pan Bóg dał nam Pośrednika Jezusa Chrystusa, tak Pan Jezus dał nam za Pośredniczkę Niepokalaną. Niepokalana nie miała najmniejszego grzechu, Ona jedna tylko oddaje Panu Jezusowi cześć nieskalaną. [...] To, co Maryja daje Panu Jezusowi jest nieskalane, a Pan Jezus zaś oddaje to Bogu Ojcu jako nieskończone. Wtedy ta cześć, którą my oddajemy Panu Jezusowi przez Maryję jest i nieskalaną i nieskończoną*²¹⁵.

Bardzo ważna jest sama postawa czci wobec Niepokalanej Dziewicy, gdyż już przez takie nastawienie oddajemy chwałę samemu Bogu: *Każda cześć oddana Matce Najświętszej jest już z natury wciąż oddaną Panu Bogu. Jeśli podziwiamy jakąś rzeźbę czy obraz – czcimy przez to artystę, który to dzieło wykonał. Tak samo i w tym przypadku, oddając cześć Matce Najświętszej – uwielbia się Pana Boga, chociażby ten, co cześć oddaje, nie myślał o tym. Im więcej będzie uwielbiał doskonałości Boże w Matce Najświętszej, tym uwielbienie Pana Boga będzie doskonałe, po prostu dlatego, że Bóg tak wielkie doskonałości stworzył*²¹⁶.

3.2. Lepsze pełnienie woli Boga

Po drugie, istotą *Rycerstwa Niepokalanej* Kolbe nieprzypadkowo czynił całkowite i bezgraniczne zjednoczenie woli z Jej wolą. Ona jako

²¹³ Por. TAMŻE, 14-15; J. KRASIŃSKI, *Homo religious. Podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, Sandomierz 2002, 321.

²¹⁴ KONF, nr 85, s. 143; por. KONF, nr 51, s. 82; nr 180, s. 291.

²¹⁵ KONF, nr 36, s. 61-62.

²¹⁶ KONF, nr 154, s. 248.

najdoskonalsza z istot *najlepiej potrafi wszystko na chwałę Bożą wykonać*, a my w wielu rzeczach *tylko Jej psujemy*²¹⁷. Nasz Święty stwierdził, że w życiu każdego człowieka nie ma tak naprawdę aktu, którym lepiej moglibyśmy oddać to, co oddać możemy, jak tylko bezgraniczne poświęcenie się Niepokalanej.

Nie możemy przecież poprzestać na postawie czci Matki Bożej, o wiele ważniejsze jest samo oddanie się Matce Bożej, którego nadrzędnym celem jest oddanie się Jezusowi Chrystusowi. *Oddając się Niepokalanej i pełniąc Jej wolę, oddajemy się tym samym i pełnimy wolę Pana Jezusa – tylko w najdoskonalszy sposób, na jaki tylko człowiek może się zdobyć. Stajemy się wtedy niejako niepokalani, a więc miłsi Bogu i już nie my, ale Ona przez nas i w nas oddaje najwyższą część Trójcy Przenajświętszej [...]. Cześć oddawana Bogu przez Niepokalaną jest wciąż najwyższą, najdoskonalszą i najbardziej uwielbiającą Boga i przynoszącą Mu chwałę. Gdybyśmy omijali Niepokalaną, sprawialibyśmy wielką przykrość Trójcy Przenajświętszej*²¹⁸. Matka Najświętsza jest nam więc potrzebna do jak najwyższego uświęcenia²¹⁹, a w konsekwencji do samego zbawienia²²⁰: *Im kto więcej zbliży się do Niepokalanej, tym więcej będzie niepokalany*²²¹.

Bodziec do tego zbliżenia do Maryi św. Maksymilian widział w zgodności woli Najświętszej Maryi Panny z wolą Bożą²²²: *Dostosowanie naszej woli do woli Bożej jest całą istotą doskonałości. Wola Niepokalanej nie oddziela się od woli Bożej i mówiąc o woli Niepokalanej dodajemy jeszcze to do chwały Bożej, że Bóg taką doskonałą istotę stworzył, że ani trochę nie różni się wola tej istoty od Jego woli [...]. Gdyby więc ktoś powiedział, że pragnie pełnić wolę Niepokalanej, to już więcej znaczy, jak powiedzenie wola Boża, bo przez to jeszcze wyraźniej podkreśla wolę Bożą*²²³. Nie waha się też napisać wzoru matematycznego: *Wola Niepokalanej = Wola Boża + Jej doskonałość i Jej Stwórcy*²²⁴.

²¹⁷ KONF, nr 131, s. 212.

²¹⁸ KONF, nr 180, s. 290.

²¹⁹ Por. KONF, nr 11, s. 22; nr 31, s. 50; nr 32, s. 53; nr 66, s. 111; nr 75, s. 129; nr 86, s. 146; nr 91, s. 152; nr 93, s. 154; nr 143, s. 230; nr 159, s. 258; nr 175, s. 283; nr 176, s. 285; nr 180, s. 290; nr 200, s. 319; nr 210, s. 332-333; nr 214, s. 341; nr 223, s. 353; nr 235, s. 369; nr 268, s. 393.

²²⁰ Por. KONF, nr 8, s. 20; nr 11, s. 22; nr 96, s. 157.

²²¹ KONF, nr 97, s. 159.

²²² Por. J. MISIUREK, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 3, Lublin 2001, 165.

²²³ KONF, nr 110, s. 180; por. KONF, nr 51, s. 82.

²²⁴ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej św. Maksymiliana...*, 181; por. KONF, nr 23, s. 33; nr 31, s. 49.

3.3. Oczyszczanie z niedoskonałości ludzkich aktów

Po trzecie, w Maryi następuje oczyszczenie naszych aktów, które choćby były najświętsze, nie są przecież bez skazy. Człowiek oddany Niepokalanej staje się rzeczywiście Jej własnością w ten sposób, że swoich codziennych spraw, czynów nie oddaje Bogu on sam, ale czyni to za niego Maryja: *Jak Ona jest bez zmazy od pierwszej chwili swego istnienia, tak i nasze uczynki Jej oddane stają się też nieskalane i czyste, bo to są już Jej uczynki, bo Ona w nas i przez nas kocha Jezusa*²²⁵.

Oddając Jej swoją wolę, sprawimy, że *Ona w nas i przez nas działać będzie*²²⁶. Tym samym podkreślał on, że będąc zupełnie oddanymi w ręce Niepokalanej, w Niej i przez Nią jesteśmy poświęceni zupełnie i wyłącznie Jezusowi Chrystusowi, w Nim zaś i przez Niego całkowicie oddani Bogu Ojcu²²⁷.

Z drugiej strony jednak podkreślał, że błędem jest postępowanie zmierzające do tego, by w swych modlitwach i intencjach zwracać się wyłącznie do Matki Bożej, nie mając na myśli Pana Boga: *Nie bójmy się nigdy modlić bezpośrednio do Pana Jezusa, do Trójcy Przenajświętszej, tym śmielej to czynimy, bo Ją mamy ze sobą*²²⁸.

3.4. Naśladowanie Jezusa

Po czwarte, św. Maksymilian z wielką radością uznawał prawdę, że wszyscy jesteśmy dziećmi Boga Ojca i dziećmi Maryi. Z tego faktu wyprowadzał główny argument uzasadniający praktykę oddania się Jej. Otóż jest nim przykład i wzór samego Jezusa Chrystusa, który jako Bóg zgodził się mieć Matkę i być Jej posłusznym w czasie ziemskiego życia.

Swoją argumentację zaczynał od twierdzenia, że sam Bóg mógł w różny sposób przyjść z pomocą grzesznej ludzkości. On jednak postanowił zniżyć się do stworzenia, postanowił stać się człowiekiem, by w ten sposób go odkupić. Nie zjawił się pod postacią dorosłego mężczyzny, ale jako dziecko w pełni uzależnione od swojej ziemskiej Matki. W Niej dokonuje się *cud zjednoczenia Boga ze swoim stworzeniem*, w Niej Duch Święty w cudowny sposób *kształtuje ciało Jezusa*²²⁹.

Ojciec Kolbe szczególnie koncentrował swe rozważania na uniżeniu się Chrystusa, które widzimy w uzależnieniu się od Maryi: *Szczy-*

²²⁵ KONF, nr 174, s. 281.

²²⁶ KONF, nr 167, s. 269; por. KONF, nr 112, s. 184; nr 131, s. 212; nr 167, s. 269; nr 208, s. 329; nr 209, s. 330; nr 211, s. 334; nr 220, s. 348; nr 221, s. 351.

²²⁷ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej św. Maksymiliana...*, 167.

²²⁸ KONF, nr 25, s. 37.

²²⁹ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej św. Maksymiliana...*, 155-156.

*tem tego uzależnienia jest życie Bożego Syna w Jej łonie. Między poczęciem a narodzeniem Syn Boży powierzył się Jej w najwyższym stopniu. Tylko z Niej bezpośrednio czerpie życie i Jej jest «wydany». Z bezbron-
nym, nienarodzonym Dzieckiem może Ona uczynić wszystko, co ze-
chce. Jego życie, a także dzieło zbawcze jest wówczas całkowicie zależ-
ne od Jej woli, od Jej miłości (...). Ze wzruszeniem przypatrywał się on
uzależnieniu Jezusa od Matki także w dzieciństwie. Jako już narodzone,
ale wciąż bezbronne dziecko, pozostaje nadal całkowicie uzależniony od
Jej miłości²³⁰.*

Przez całe swe późniejsze życie Jezus Chrystus czcił Ją jako swo-
ją Matkę i św. Maksymilian uważał ten fakt za najważniejszy dowód na
to, że kult Maryi należy do istoty chrześcijaństwa i że każdy, kto chce
zbawić się i uświęcić, winien oddać Jej cześć²³¹. Każdy prawdziwy wy-
znawca Chrystusa powinien – według o. Kolbego – gorąco oddać się
Maryi, aby poddać się tej szkole, która w Nazarecie formowała Jezu-
sa. Wierzył, że to jest najlepsza w historii szkoła wychowania człowie-
ka. Przez oddanie całego swego życia powierzał się Jej, aby Ona kształ-
towała go tak, jak kształtowała swego Syna²³²: *W każdej rodzinie mat-
ka przyodziewa dzieci, oczyszcza, wychowuje, poucza, w ogóle kształ-
tuje się dziecko przy sercu matki. Podobnie jest i w klasztorze, zwłaszcza
tutaj. Pan Bóg mógł przyjść na świat jako dojrzały mężczyzna, jednak
tego nie uczynił, bo chciał, żeby Matka Najświętsza Go wychowywała,
przyczyniła się do Jego rozwoju [...]. Trzeba, aby Ona nas wychowywa-
ła, musimy pozwolić się Jej kształtować, aby Ona uformowała nas cał-
kowicie tak, jak Jej się podoba – to jest cała filozofia w Niepokalanowie,
to jest istota całej MI²³³.*

Nasz Zbawiciel, przebywając przez większość swego życia w Na-
zarecie, pozostawił nam najlepszy przykład postępowania wobec swej
Matki: *Pan Jezus był posłuszny Matce Najświętszej Niepokalanej [...].
Stosunek Jego do Matki Bożej – to był naprawdę stosunek dziecka do
matki [...]. Chodzi o to, aby naśladować Pana Jezusa, oddać się Matce
Najświętszej²³⁴.*

²³⁰ B. ROBAK, *Św. Maksymilian Maria Kolbe. W stulecie urodzin 1894-1994*, Niepo-
kalanów 1994, 45.

²³¹ Por. A.L. KRUPA, *Miejsce Maryi w kulcie Kościoła według bł. Maksymiliana Kol-
bego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20(1973) z. 2, 76.

²³² Por. B. ROBAK, *Św. Maksymilian Maria Kolbe...*, 45.

²³³ KONF, nr 214, s. 340.

²³⁴ KONF, nr 26, s. 40; por. KONF, nr 31, s. 48; nr 214, s. 340.

4. Podsumowanie

Podjęliśmy próbę ukazania teologicznego pojęcia maryjnego oddania według św. Maksymiliana. Należy stwierdzić, że kolbiańskie rozumienie istoty oddania się Niepokalanej jest bardzo bogate w treści teologiczne i sposoby ich wyrażania. Nasz Święty używał w tym celu różnorodnych terminów, porównań i analogii. Dlatego też spojrzeliśmy na istotę poświęcenia się Maryi poprzez pryzmat najczęściej stosowanych przez św. Maksymiliana kategorii pojęciowych. Można je zgrupować wokół czterech podstawowych bloków pojęć (analogii) wzajemnie sobie odpowiadających: Matka – dziecko; Królowa i Pani – rycerz i sługa; Mistrzynie – narzędzie; Wola Niepokalanej – wola człowieka. Wydaje się, że ta ostatnia relacja jest najważniejsza, ściśle wiąże się z poprzednimi, gdyż w każdym ze sposobów wyrażania prawdy o istocie oddania chodzi przede wszystkim o zjednoczenie ludzkiej woli z wolą Niepokalanej – jest to istotny warunek prawdziwego i skutecznego poświęcenia całej swej osoby.

Kolejny paragraf miał na celu próbę systematycznego ukazania wielości cech charakteryzujących oddanie. Najważniejszymi przymiotami tego nabożeństwa są: uniwersalność (może poświęcić się każdy), personalność (posiada osobisty charakter), stałość (raz dokonany winien być nieustannie potwierdzany w życiu), bezwarunkowość (żadnych warunków), apostołskość, bezgraniczność, zupełność i całkowitość (oddać wszystko, co jest i co kiedyś może być nasze). Bogactwo powyższych określeń świadczy o wielowymiarowości pojęcia oddania. Bardzo szczególny jest wymiar apostołski, który zasadniczo odróżnia koncepcję oddania św. Maksymiliana od koncepcji oddania wcześniejszych apostołów Maryjnych, gdzie większy nacisk położony był na własne uświęcenie oddającego się, niż apostołskość.

Chcąc dopełnić obraz oddania się Niepokalanej, należało w końcu podać główne racje tego nabożeństwa. W teologii maryjnej naszego Świętego zwraca uwagę fakt, że podobnie jak jego poprzednicy, najczęściej podkreślał on charakter teologiczny i chrystocentryczny propagowanego nabożeństwa. Teologicznymi racjami nabożeństwa są: doskonałe uwielbienie Boga, lepsze pełnienie Jego woli, oczyszczanie z niedoskonałości naszych ludzkich aktów oraz naśladowanie w samym oddaniu samego Jezusa Chrystusa, który poprzez całe swe ziemskie życie pozostawił nam najlepszy wzór i przykład oddania się Niepokalanej.

Podsumowując, zauważmy, że podjęta próba przedstawienia teologicznego pojęcia maryjnego oddania św. Maksymiliana może świadczyć, że jest ona jego oryginalnym dziełem i znaczącym wkładem, jaki wniósł do historii rozwoju tej formy kultu maryjnego. Chociaż termi-

nologię i wiele myśli teologicznych zaczerpnął od swoich poprzedników, to jednak można powiedzieć, że stworzył też samodzielną koncepcję oddania się Matce Bożej.

Ks. Grzegorz Łach

ul. Gombrowicza 10
PL - 38-700 Ustrzyki Dolne

La teologia della dedizione a Maria nell'insegnamento del san Massimiliano Kolbe

(Riassunto)

L'autore prende in esame i scritti di Kolbe per studiare la questione dell'affidamento a Maria da parte dei fedeli. E' il più conosciuto elemento della devozione mariana del Santo Polacco di Niepokalanow.

Lo studio è stato articolato in modo seguente: 1) In che cosa consiste la dedizione – le categorie di linguaggio (Madre – bambino, Regina e Signora – cavaliere, servo, Maestra – strumento, la volontà dell'Immacolata – la volontà dell'uomo); 2) Le caratteristiche della dedizione a Maria (universale e personale, stabilità e senza condizioni, apostolicità, senza limite e totale); 3) Motivi della dedizione a Maria (adorazione di Dio, compiere meglio della volontà di Dio, purificazione delle opere umani, imitazione di Gesù).

Termin ‘ikona’ w znaczeniu ‘święty wizerunek’, używany w dokumentach Soboru Nicejskiego II (787 r.), odnoszony jest również do obrazów w Kościele katolickim, których kult potwierdził Sobór Watykański II w *Konstytucji o liturgii*¹ oraz w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*². W polskiej pobożności maryjnej od dawna zajmują ważne miejsce, choć nie można o nich powiedzieć, że stanowią „element organiczny i niezastąpiony”³, tak jak ikona w prawosławiu. Rola obrazów w Kościele zachodnim nie została dotąd wyraźnie określona, dlatego warto spróbować wyjaśnić, na czym polega wartość tej starożytnej tradycji, która łączy chrześcijański Wschód i Zachód w oddawaniu czci Bogarodzicy – *Theotokos*. Powyższy problem domaga się pilnego wyjaśnienia choćby z tego względu, że duszpasterze, odpowiedzialni za rozwijanie pobożności maryjnej, *winni mieć pieczę nad różnorodnymi jej ob-
jawami, kierować nią i ją oży-
wiać, troszcząc się roztropnie
o jej współbrzmienie z litur-
gią*⁴. Próbę naświetlenia tego tematu podejmie się w niniejszym opracowaniu, biorąc pod uwagę nauczanie soborów: Nicejskiego II, Trydenckiego II oraz Watykańskiego II i *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Jako źródło wykorzystana zostanie również chrześcijańska tradycja dotycząca sztuki liturgicznej.

Zofia Bator

Miejsce, funkcje i znaczenie wizerunków maryjnych w chrześcijańskim kulcie

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 179-202

1. Obrazy jako przedmiot chrześcijańskiego kultu

Sobór Nicejski II orzekł, że ikony powinny stanowić przedmiot kultu, a ich zasadnicza funkcja polega na przybliżaniu Istot, które przedstawiają, w celu wspominania i miłowania Ich oraz oddawania czci. Ikona powinna być czczona w podobny sposób jak Krzyż i Ewangelia, ponie-

¹ SC 125.

² LG 67.

³ DYMITRIOS I, *Encyklika z okazji 1200 rocznicy Soboru Nicejskiego II* (1987 r.), 30, „Vox Patrum” 10(1990) z. 19, 580.

⁴ *List Rady Głównej Obchodów Roku Maryjnego*, wyd. pol. „L'Osservatore Romano” (1987) nr 11-12, I (dalej: LRGO).

waż służy również potwierdzeniu prawdziwego Wcielenia Boga⁵. Sobór Konstantynopolitański IV (869-870), zamykając definitywnie okres ikonoklazmu, potwierdził także wartość chrześcijańskiego malarstwa, porównując je do Ewangelii: *Jak bowiem przez zawarte w niej słowa wszyscy dostępujemy zbawienia, tak też wszyscy, wykształceni i ludzie prości, czerpiemy bezpośrednią korzyść z oddziaływania kolorów malowideł. Pismo barw [bowiem] przedstawia nam to samo, co w tekście pisanym wypowiada słowo*⁶. Z powyższych wypowiedzi wynika, że obrazy powinny pełnić w Kościele nie tylko rolę dekoracyjno-katechetyczną, ale przypominać zbawcze wydarzenia i uobecniać wyobrażone na nich Osoby. Z tego względu uznano, że należy je czcić przez zapalenie kadzidła, świec oraz głęboki pokłon (*proskynesis*).

1.1. Kult ikon w starożytności chrześcijańskiej

Cześć oddawana ikonom wywodzi się z pogańskiego kultu wizerunków władcy⁷. Można przypuszczać, że ta forma pobożności została wprowadzona w chrześcijaństwie w czasach Konstantyna Wielkiego († 337), ponieważ źródła pisane już z połowy IV wieku wspominają o istnieniu w Kościele hieratycznych przedstawień. W kolejnym stuleciu pojawiły się obrazy tablicowe, a ich zasadniczą grupę stanowiły wizerunki Chrystusa i Bogurodzicy oraz apostołów i świętych. Stosowano także tkaniny w formie zasłon i kobierców, których istnienie poświadczył biskup Salamiński na Cyprze Epifaniusz (315-403). Umieszczane były na ścianach, w arkadach i w drzwiach kościołów oraz stosowane w formie zasłon do sanktuarium.

Początek portretowych przedstawień Chrystusa nie ma pełnej dokumentacji, ale pierwsza informacja na ten temat pochodzi już z II wieku od św. Ireneusza⁸. W VI wieku ukształtowały się podstawowe cechy Jego wizerunków, za pośrednictwem których wyrażano prawdę, wypo-

⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych* [tekst grecki, łaciński, polski], t. I (325-787), oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2003, 337-339.

⁶ *Dokumenty Soborów Powszechnych* [tekst grecki, łaciński, polski], t. II (669-1312), oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2003, 55.

⁷ Na ten przykład powoływał się m.in. św. Atanazy, wyjaśniając kwestie chrystologiczne. Zob. CH. SCHÖNBORN OP, *Ikona Chrystusa*, przeł. W. Szymona OP, Poznań 2001, 25.

⁸ Informację o powstaniu pierwszego portretu Chrystusa, namalowanego jeszcze za Jego życia na ziemi, znajdujemy w *Nauce Apostoła Addaja* z przełomu IV i V wieku, z kolei Ewagriusz (527-600) podaje informację o płótnie przechowywanym w Edessie z obliczem Chrystusa, nazywając je „ikoną sporządzoną przez samego Boga” (*theoteknos eikon*). Odkrycie Całunu Turyńskiego, wiążanego przez niektórych współczesnych uczonych z tamtym płótnem, zdaje się potwierdzać tę hipotezę.

wiadaną do dziś w liturgii: *Ciebie, Jedyne Wcielonego Boga nie tylko ustami wyznajemy, ale także ikonę piszemy, nie aby ją ubóstwiać, lecz aby nań patrząc cielesnymi oczyma, duchowym na Ciebie, Boga naszego spoglądać, czcić i wywyższać Ciebie, Stwórcę, Odkupiciela i Uświęciciela naszego, i wspominać Twoje niezliczone dobrodziejstwa*⁹. Przedstawienia Bogurodzicy (*Theotokos*) rozwinęły się w związku z dogmatem ogłoszonym na Soborze Efeskim (431 r.). Pierwsze ikony Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus na rękę przypisywane są jednak św. Łukaszowi Ewangelista, którego autorstwo interpretuje się dziś w sensie przenośnym¹⁰. Na podstawie zachowanych zabytków¹¹ oraz tradycji Kościoła można przyjąć, że mają uzasadnienie w Ewangelii oraz stanowią wyraz ikonograficznej tradycji, którą ten Święty mógł zapoczątkować. Są wyrazem nauki o Bożym macierzyństwie Maryi oraz znakiem Jej obecności w Kościele.

Obrazy Chrystusa, Matki Bożej i świętych, umieszczane w świątyniach, domach i na ulicach, miały przywoływać obecność przedstawianych osób oraz ich działanie. Od VI wieku chrześcijanie składali przed nimi pokłon, całowali je, oświecali lampkami i otaczali ozdobnymi welonami. Ikony umieszczane nad wejściem do domów oraz na bramach miejskich pełniły rolę informacyjną, określającą przynależność religijną mieszkańców lub sakralny charakter danego budynku. Stanowiły także acheiropoityczny znak, odstraszający wrogów, pełniący rolę ochronną wobec różnego rodzaju zagrożeń¹². Wraz z rozwojem budownictwa świą-

⁹ S. BUŁGAKOW, *Ikona i kult ikony, Zarys dogmatyczny*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, 108.

¹⁰ Najstarszy znany przekaz dotyczący ikon św. Łukasza uważany jest za tekst autorstwa bizantyjskiego historyka w katedrze Hagia Sophia w Konstantynopolu i pochodzi z ok. 530 r. L. USPIENSKI, *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Poznań 1993, 32-33.

¹¹ Należą do nich freski z rzymskich katakumb z III i IV w. Jedną z najstarszych zachowanych ikon przenośnych, datowana jest na VI-VII w. i pochodzi z klasztoru na górze Synaj. Szerzej B. IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA, *Najstarsza ikonografia maryjna – Madonna z Dzieciątkiem w rzymskim malarstwie katakumbowym*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, S. LANGOSZ, Niepokalanów 1997, 134-139; J.S. PARTYKA, *Najstarsze wizerunki Matki Bożej z rzymskich katakumb*, „*Salvatoris Mater*” 2(2002) nr 1, 283-284.

¹² Taką rolę pełnił wizerunek Chrystusa na Tetrapylonie w Aleksandrii, przed którym paliły się lampki, podobnie na bramie Cherubinów w Antiochii i nad wejściem do cesarskiego pałacu w Konstantynopolu. Wizerunek Matki Bożej służył Herakliuszowi jako sztandar podczas walk przeciw Fokosowi, a wizerunek Chrystusa w bitwie przeciw Persom. Podczas oblężenia Konstantynopola w 626 r. przez Awarów patriarcha umieścił obrazy Bogurodzicy na bramach miejskich i procesyjnie obchodził mury z ikoną Chrystusa. Podobna procesja odbyła się z ikoną *Theotokos* i relikwiami Krzyża świętego w 717 r. podczas oblężenia Konstantynopola przez Arabów. Zob. M. PSELLOS, *Kronika, czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976-1077)*, przeł. O. Jurewicz, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1984, 8; *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. GARGON i in., Warszawa 1999, 79-81.

tyń oraz wprowadzeniem przegród ołtarzowych, obrazy zaczęto umieszczać w przestrzeni między kolumnami tymplonu i malować je w absydach. Najstarsze przedstawienia Chrystusa, Bogurodzicy, aniołów, apostołów oraz świętych, wpisane w program ikonograficzny świątyni, znamy z zachowanych zabytków w Rzymie i Rawennie. Na ich przykładzie można stwierdzić, że całość malarskiego wystroju koncentrowała się wokół ołtarza. Mozaiki absydy stanowiły ikonograficzną wizję nieba i współgrały ze sprawowaną w tym miejscu Eucharystią. Patrząc na nie, chrześcijanie mogli z wiarą wyznać: *Mamy w pamięci, Panie, Twoje zbawienne polecenie i całe Twoje zbawcze dzieło dokonane dla nas: Krzyż, powstanie z martwych trzeciego dnia, wstąpienie do nieba, zasiadanie po prawicy majestatu Ojca, powtórne Twoje chwalebne przyjście*¹³.

Ikony odgrywały także ważną rolę w chrześcijańskim kulcie, stając się pomocą w modlitwie, o czym daje świadectwo papież Grzegorz II (715-731): *Jeśli jest to obraz Pana, mówimy: Panie Jezu Chryste, Synu Boży, przybądź nam ku pomocy i zbaw nas. Jeśli zaś jest to obraz świętej Matki Jego, mówimy: Święta Boża Rodzicielko, Matko Pana, wstaw się za nami u Syna swego, prawdziwego Boga naszego, aby zbawił dusze nasze. Jeżeli jest to obraz męczennika, mówimy: Święty Szczepanie, pierwszy męczenniku, któryś przelał krew za Chrystusa, a mając śmiałość mówienia, wstaw się za nami. I tak o każdym męczenniku, co złożył świadectwo krwią swoją. Tak mówimy, i tak przez nich modły zanosimy*¹⁴. Również wiele tekstów liturgicznych może świadczyć o tym, że Matka Boża oraz święci uważani byli za przyjaciół i pomocników ludzi w dążeniu do Boga. W najstarszych modlitwach z IV-V wieku w tej roli obok Maryi występował często św. Jan Chrzciel, czego ikonograficznym wyrazem jest przedstawienie *Deesis*, do dziś odgrywające ważną rolę w prawosławnym ikonostasie.

1.2. Ikony w życiu i liturgii prawosławnej Rusi

Bizantyjskie dziedzictwo malarstwa ikonowego, wraz z jego liturgicznymi funkcjami, zostało przejęte na Rusi, a więc na terenach sąsiadujących bezpośrednio z dawną Rzeczypospolitą. Kult ikon uznawano tam za jeden z nieodłącznych elementów wiary oraz chrześcijańskiej tradycji, czego wyrazem może być chociażby następujące świadectwo: *Chrze-*

¹³ Syryjska anafora dwunastu Apostołów (IV w.), w: *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, oprac. L. MAŁUNOWICZÓWNA, L. GŁADYSZEWSKI, Lublin 1993, 216.

¹⁴ *Ta grammata* (Mansi 12, 959-74), List do cesarza Leona III Izauryjskiego, w: A. BOBER, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 301.

*ścijaninem jestem, wierzę w Ojca i Syna i Świętego Ducha i kłaniam się obrazowi Pana Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa i najświętszej Bogurodzicy, i wielkim cudotwórcom, i wszystkim świętym na ikonie malowanym*¹⁵. Dlatego ich wizerunki towarzyszyły wiernym prawosławnym przez całe życie – od chrztu aż do śmierci. Po urodzeniu dziecka wykonywano ikonę jego patrona, a gdy opuszczało dom rodzinny, matka błogosławiła je świętym obrazem. Ikony zabierano także w podróże i na wojnę, aby chroniły w niebezpieczeństwach. Podczas procesji pogrzebowych kładziono je na trumnie, a niekiedy chowano razem ze zmarłym do grobu. Obrazy znajdowały się w kaplicach i domach prywatnych, a nawet w pomieszczeniach gospodarczych, ponieważ uważano, że ich obecność sakralizuje przestrzeń. Święte wizerunki umieszczano w kapliczkach i na drzewach, przy drogach i na bramach miejskich. Wielokrotnie pełniły również funkcję palladium miasta, patronując jego mieszkańcom, szczególnie w chwilach zagrożenia. Modlitwy przed ikonami poprzedzały wszelkie kryzysowe sytuacje oraz zbrojne konfrontacje, stając się częścią militarnego rytuału, związanego z błogosławieństwem wojsk przez kapłana¹⁶. Ozdabiano nimi chorągwie, noszone na polach bitwy, które stanowiły znak rozpoznawczy wojsk i jednocześnie pełniły funkcje opiekuńcze. Ich pierwowzorami były cudowne ikony, które wslawiły się w starożytności udziałem w zwycięskich bitwach¹⁷. Przenośne wizerunki, malowane na drewnie oraz chorągwie wykonywane technikami tkackimi, obnoszono również w liturgicznych procesjach oraz procesjach błagalnych.

Ikony na Rusi miały związek nie tylko z życiem religijnym i społecznym, biorąc udział w ważnych wydarzeniach. Ich naturalnym środowiskiem do dziś jest liturgia, gdzie stawiane na równi z Pismem Świę-

¹⁵ A. SULIKOWSKA, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007, 38.

¹⁶ W walkach zbrojnych traktowane były nierzadko jako obiekty ochraniające i przynoszące zwycięstwo. Władcy oraz dowódcy wojsk ostatnią noc przed bitwą często spędzali przed nimi na modlitwie. Uważa się, że ikona Matki Bożej *Znaku* obroniła Nowogród w 1170 r. podczas oblężenia miasta przez Andrzeja Bogolubskiego księcia Suzdału. Takie funkcje pełniły także różne ikony podczas najazdu Batu-Chana (1239 r.) na Ruś (oraz w 1380 r.). Ikona Włodzimierska zasłynęła w obronie Moskwy (1395 r.) oraz podczas najazdu Wielkiej Ordy Bachmata (1480). G. KOBRZE-NIECKA-SIKORSKA, *Ikona, kult, polityka. Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII w.*, Olsztyn 2000, 77-78. A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni*, Warszawa 2011, 28.

¹⁷ Najpopularniejsze były przedstawienia acheiropoityczne, jak na przykład Mandylion oraz wizerunki Matki Bożej uważane za cudowne. Świadectwem tego zwyczaju może być ikona z XV wieku, wyobrażająca obronę Nowogrodu przed atakami Suzdańczyków, która wymownie wyjaśnia tę funkcję ikon, służących do przywoływania obecności Matki Bożej w trudnych sytuacjach. K. ONASCH, A. SCHNIEPER, *Ikony. Fakty i legendy*, Warszawa 2002, 229.

tym przekazują treści Objawienia oraz uobecniają przedstawione osoby. W liturgii prawosławnej zachodzi ścisła więź między słowem a obrazem, między słuchaniem a patrzeniem. Ewangelia jest tu traktowana jako żywe słowo Chrystusa, skierowane do Kościoła, ale zarazem święta Księga, której należy okazywać cześć. Jej obecność konieczna jest do sprawowaniu sakramentów, błogosławi się nią wiernych, jest także noszona w procesji obok krzyża. Podobną funkcję pełnią ikony, którym cześć okazuje się także przez okadzanie, pokłony i pocałunek. Wszystkie święte czynności sprawowane są na tle ikonostasu, stanowiącego zespół wielu ikon. Znajdują się one również na niewielkim stoliku, ustawionym przed ikonostasem, gdzie kładzie się wizerunki związane z daną uroczystością, okresem liturgicznym, aktualnie wspominanym świętym lub patronem cerkwi. Obrazy malowane są również na ścianach świątyni i umieszczane w nawach, w specjalnych obudowanych i przeszklonych ramach – szafkach, zwanych kiotami. W domach ustawia się je na specjalnej półce, określanej jako „piękny kącik” (*krasnyj ugoł*), z zapaloną oliwną lampką¹⁸.

Maryja, czczona w prawosławiu pod wieloma tytułami, zajmuje też wyjątkowe miejsce w ikonografii. Powtarzane z pieczołowitością starożytnie wzorce są świadectwem głębokiej wiary w ich cudowną moc, która przechodzi na kolejne wersje powtórzenia¹⁹. Wiara ta łączy się z dawną tradycją, przekazaną w tekstach liturgicznych poświęconych ikonie Matki Bożej Włodzimierskiej. Spotykamy w nich opowieść o pierwszym wizerunku, wykonanym przez św. Łukasza, jeszcze za Jej życia na ziemi. Maryja nie tylko miała go zaakceptować, ale także związać z nim swoje błogosławieństwo²⁰. W ten sposób Kościół prawosławny uzasadnia cudowność wszystkich ikon Bogurodzicy, powtarzanych przez kolejne wieki. Liczba ikon uznawanych za cudowne sięga około dwóch tysięcy.

¹⁸ Szerzej zob. J.S. GAJEK, *Liturgiczny charakter kultu Bogurodzicy w Kościele wschodnim*, w: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI Marialis cultus na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1991, 225-353.

¹⁹ B. DĄB-KALINOWSKA, *Ikony maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, w: *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, [Katalog zbiorów], Warszawa 2004, 9.

²⁰ *Malując Twój czcigodny wizerunek, boski Łukasz, pisarz Chrystusowej Ewangelii, natchniony głosem Boga, przedstawił Stwórcę wszelkiego stworzenia w Twoich ramionach [...]. Gdy po raz pierwszy ikona Twoja została namalowana przez głosiciela ewangelicznych cudów i Tobie przyniesiona, abyś ją uznała i tchnęła w nią zdolność chronienia tych, którzy Tobie cześć oddają, rozradowałaś się; Ty, która jesteś miłosierna, za której przyczyną będziemy zbawieni, [...] tak samo spoglądając na ikonę mówisz z przekonaniem: 'Moja laska i moja siła są przy tym wizerunku'. A my szczerze wierzymy, że wypowiedziałaś takie słowa, o Pani nasza, i że jesteś z nami przez ten wizerunek... Pieśń z Jutrzni (ton 4), cyt. za L. USPIENSKI, *Teologia ikony...*, 32.*

Niektóre z nich mają charakter ogólnopamiętny i ogólnocerkiewny, ale są też i takie, których kult ogranicza się do danej parafii czy niewielkiego regionu. A więc nie tylko wybrane sanktuaria, ale każde miasto ma swoje cudowne ikony, celebrując związane z nimi święta²¹.

1.3. Problem kultu ikon w Kościele katolickim

Zdaniem o. T.D. Łukaszuka, postawa wiernych wobec świętych wizerunków zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie zasadniczo się nie różni, zaś sprawcą tak daleko posuniętej zgodności jest Duch Święty, który kieruje zmysłem *sensus fidelium*²². Wdaje się jednak, że specyficzne uwarunkowania geo-polityczno-religijne z jednej strony sprawiły, iż kult wizerunków w Polsce do dziś jest żywy, z drugiej zaś, można zaobserwować w niektórych środowiskach pełną dystansu postawę wobec niego. Przejawia się ona zarówno w literaturze dotyczącej pobożności maryjnej, jak też w podejmowanych działaniach duszpasterskich. Taka sytuacja rzutuje nie tylko na całokształt życia religijnego, ale ma również ekumeniczne znaczenie. Zwrócił na to uwagę kard. Josef Ratzinger, stawiając pytanie: *Czy teologia ikony, którą wypracowano na Wschodzie, jest prawdziwa, a tym samym ważna także dla nas?* Chociaż zachodnia droga sztuki różni się od tej, jaką podąża wschodnie chrześcijaństwo, jednak wspólna tradycja obliżuje nas do tego, by w Kościele katolickim nastąpiła *rzeczywista recepcja siódmego soboru powszechnego, czyli Soboru Nicejskiego II, który wypowiedział się na temat zasadniczego znaczenia obrazu oraz jego teologicznego miejsca w Kościele [...] podstawowe zasady owej teologii obrazu Kościoł zachodni powinien postrzegać jako obowiązujące również jego*²³.

Sobór Trydencki II oraz Watykański II potwierdziły kult obrazów, a szczególnym jego przejawem w Polsce są liczne koronacje. Pierwsza z nich odbyła się 8 września 1717 r. na Jasnej Górze, a nasilenie tej formy pobożności miało miejsce po II wojnie światowej²⁴. Szczególnym jej

²¹ Szerzej zob. J. CHARKIEWICZ, *Tobą raduje się całe stworzenie... ikonografia Matki Bożej w Prawosławiu*, Warszawa 2007.

²² T.D. ŁUKASZUK, *Obraz święty - ikona w roli sacramentalnej obecności*, w: *Chrystus Wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. NAPIÓRKOWSKI, Kraków 2003, 63.

²³ J. RATZINGER, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieńal, Poznań 2002, 121.

²⁴ W latach 1717-1950 odbyło się 61 koronacji, w ciągu kolejnych pięćdziesięciu lat – 141. W okresie, kiedy Kościołowi w Polsce przewodził kard. Prymas Wyszyński (do 1981 r.), odbyły się 63 koronacje papieskie. K. STANIEK, *Jan Paweł II jako koronator obrazów i figur Matki Bożej w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 2 (582), 214-219.

propagatorem był ks. Prymas kard. Stefan Wyszyński, wielokrotnie przewodniczący tym uroczystościom. W latach 60. asystował mu biskup Karol Wojtyła, który później już jako papież sam dokonywał wielu koronacji. O jego postawie wobec kultu wizerunków świadczą wymownie liczne pielgrzymki do sanktuariów maryjnych na całym świecie. W liście apostolskim z okazji 1200 rocznicy Soboru Nicejskiego II podkreślił, że *teologiczne oraz ekumeniczne znaczenie siódmego, a zarazem ostatniego soboru w pełni uznawanego zarówno przez Kościół katolicki, jak i prawosławny, wciąż pozostaje aktualne. Nauczanie tego soboru, które dotyczy świętych obrazów w Kościele, zasługuje na szczególną uwagę [...] ze względu [...] na wymogi, jakie stawia przed sztuką sakralną. Skłania także do zastanowienia się nad całą tradycją niepodzielnego Kościoła i do zbadania w jej świetle rozbieżności, które zaznaczyły się wśród nas w ciągu stuleci podziału*²⁵.

Zakorzeniony w tradycji wielu polskich sanktuariów kult maryjny, związany z cudownymi wizerunkami, przetrwał wprawdzie do naszych czasów, ale przypisany pobożności ludowej, wydaje się, że stracił na znaczeniu. Jednym z powodów zamierania różnych form pobożności stało się niezrozumienie soborowych zaleceń wskazujących na konieczność uzgodnienia ich z liturgią. W literaturze przedmiotu coraz częściej jednak podkreśla się fakt, że ta pobożność, która wypływa z wiary i miłości wiernych do Chrystusa i Jego Matki, zróżnicowana w swoich zewnętrznych przejawach, pozostaje nadal ważnym i uniwersalnym wymiarem życia religijnego. Zwrócił na to uwagę papież Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*, ostrzegając przed bezmyślnym odrzucaniem tradycyjnych pobożnych praktyk²⁶. Ważną rolę religijności i pobożności ludowej podkreślał także bł. Jan Paweł II, uznając ją za duchowe dziedzictwo narodów. Uważał, że należy ją włączyć w dzieło nowej ewangelizacji, gdyż w przeciwnym razie ulegnie zapomnieniu, pod wpływem różnych procesów społecznych i kulturowych, a zwłaszcza sekularyzacji²⁷. Powyższa obawa nie jest zapewne bezpodstawna, ponieważ w naszych czasach pojawia się tendencja nabierania dystansu wobec przeszłości, również w odniesieniu do kultu obrazów. Zjawisko to może prowadzić do zubożenia życia religijnego, dlatego warto się zastanowić, jak zgodnie z zaleceniami soborowymi pogłębić ten kult oraz wyeksponować go w liturgii.

²⁵ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Duodecimum saeculum* z okazji 1200 rocznicy Soboru Nicejskiego II (Rzym, 4 XII 1987), 1, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, 473-474.

²⁶ MC 31.

²⁷ W. TARASKA, *Sanktuarium Maryjne w nauczaniu Jana Pawła II*, Sandomierz 2008, 182.

Jak świętym wizerunkom przywrócić w Kościele właściwe miejsce oraz uzgodnić je z postulatami odnowy pobożności maryjnej?

2. Święte wizerunki w przestrzeni liturgicznej

Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego, liturgia jest rzeczywistością ziemską i Bożą, widzialną i niewidzialną. Obejmuje cały kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa (Jego Głowy i członków), w którym dokonuje się uobecnienie Paschalnego Misterium, mające na celu uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka. Liturgia, będąc świętą czynnością całego Kościoła, celebrowana jest na ziemi przez sakramentalne znaki, w zjednoczeniu z Chrystusem, aniołami i świętymi. Daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej, odprawianej w świętym mieście Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy²⁸. Manifestacją tej wspólnoty świętych od najdawniejszych czasów w chrześcijaństwie były obrazy, które przybliżały niewidzialne tajemnice i ukazują osoby przywoływane w modlitwach²⁹.

Sobór Watykański II umieszczając zasadnicze wypowiedzi dotyczące sztuki sakralnej w VII rozdziale *Konstytucji o liturgii świętej*, wskazał tym samym na jej związek z całością sprawowanego misterium³⁰. Można zatem uznać, że powinna być zaliczona do harmonii znaków celebracji liturgicznej, w której *Bóg przemawia do swojego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą*³¹. Wyrażną wskazówkę w tej sprawie znajdziemy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, gdzie stwierdza się, że w celebracji liturgicznej, obok medytacji słowa Bożego oraz śpiewu hymnów, powinien być czas na kontemplację obrazów. Cały ikonograficzny wystrój kościoła powinien stać się wizualnym przekazem orędzia ewangelicznego, analogicznym do Pisma Świętego³². Wizerunki mają uobecniać świat duchowy, stawać się przestrzenią promieniowania Bożej obecności i wyrazem *communio sanctorum*. Ich celem jest przybliżenie świata niewidzialnego oraz stwarzanie odpowiednich warunków do modlitwy³³.

²⁸ Por. SC 8.

²⁹ Szerzej J.C. CERVERA OCD, *Teologia i duchowość świętej ikony Kościoła w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*, red. K. PEK, Warszawa 1999, 40-51.

³⁰ SC 122-124, 127.

³¹ TAMŻE, 33.

³² Por. KKK 1160, 1162.

³³ Por. A. JACYNIAK, *Rola ikony w modlitwie*, w: *Ikona liturgiczna...*, 66-69. O modlitwie przed ikonami szerzej A. TOMKIEL, *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, przeł. Z. Zwolska, Warszawa 1995, 161-178.

2.1. Rola i miejsce ikon w prawosławnej liturgii

Nauczanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego* przypomina rolę, jaką odgrywała sztuka sakralna w starożytności chrześcijańskiej, a dzisiaj pełni nadal w prawosławiu, tworząc wyjątkową oprawę dla liturgii. Najważniejszą rolę odgrywa tam ikonostas, wyrażający niebieską wspólnotę świętych, zgromadzonych wokół Chrystusa. Pełni on funkcję ściany oddzielającej nawę, gdzie gromadzą się wierni, od sanktuarium – z ukrytym przed ich wzrokiem ołtarzem. Kontakt między obiema częściami cerkwi odbywa się poprzez trzy bramy, z których środkowa – zwana carskimi wrotami, wykorzystywana jest przez kapłanów podczas sprawiania liturgii. Ważną rolę odgrywa umieszczona na nich scena Zwiastowania oraz wizerunki czterech Ewangelistów. Po obu stronach tych drzwi znajdują się najważniejsze ikony: Chrystusa Nauczającego i Bogarodzicy z Emauelem, a dalej patrona cerkwi oraz miejscowych świętych.

W górnej części ikonostasu znajduje się kompozycja *Deesis*. Pośrodku widzimy Pantokratora, do którego w postawie błagalnej zwracają się Bogarodzica i św. Jan Chrzciciel, a także aniołowie, apostołowie i święci. Jest to kluczowa kompozycja wyrażająca główną ideę ikonostasu – tzn. modlitwę wstawienniczą. Matka Boża została tu ukazana pośród innych świętych, we wspólnej modlitwie zanoszonej do Chrystusa – jedynego Pośrednika do Boga. Powyżej znajdują się sceny dwunastu świąt roku liturgicznego, w chronologicznym uporządkowaniu. W kolejnych rzędach wysokiego ikonostasu można spotkać wizerunki apostołów i proroków. Towarzyszy im ikona Matki Bożej typu *Znamienie* (Znak), umieszczona w centrum, która wyraża rzeczywistość zapowiadaną i głoszoną przez nich. Całość ikonostasu wieńczy krzyż, pod którym usytuowana została postać Matki Chrystusa z uмиłowanym Jego uczniem. Wizerunek Bogurodzicy pojawia się nie tylko w każdym rzędzie ikonostasu, ale również dominuje nad absydą sanktuarium, w postaci fresku lub mozaiki z przedstawieniem Oranty. Wszystkie te przedstawienia wyrażają różne aspekty Jej obecności w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, ukazując Ją jako punkt styku nieba i ziemi (*Oranta*, *Patytera*), Orędowniczkę i Pośredniczkę (*Deesis*), jako Tę, która w sposób wyjątkowy przeżywała tajemnice Chrystusa (*Zwiastowanie*, *Zaśnięcie*) oraz prowadzi do Niego ludzi (*Hodegetria*)³⁴.

Odpowiednie usytuowanie ikon oraz włączenie ich w liturgię wpływa na postawę wiernych oraz kształtowanie ich pobożności. Ikony w naj-

³⁴ Szerzej zob. I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998, 45-57.

niższym rzędzie ikonostasu, zwane *proskinesis*, mają duże rozmiary i odbierają bezpośrednio akty czci ze strony celebransa. Do nich zbliżają się również wierni z pocałunkiem, oddając im głębokie pokłony i zapalając przed nimi świece. Oprócz wymienionych, w prawosławnej cerkwi znajdują się jeszcze inne ikony w nawach bocznych, na filarach lub pulpitych, gdzie są łatwo dostępne dla wiernych. Cudownych wizerunków nie umieszcza się raczej w sanktuarium, ale w specjalnym miejscu w nawie bocznej, podkreślając w ten sposób obecność Matki Pana pośród Ludu Bożego oraz tworząc intymną atmosferę do modlitwy osobistej³⁵.

Zarówno polichromia cerkwi, jak i wizerunki umieszczone w ikonostasie i nawach bocznych zostały tak zaplanowane, by podkreślić jedność całego Kościoła – widzialnego i niewidzialnego – wspólnie modlącego się podczas sprawowanej liturgii. Ekumeniczny Patriarcha Konstantynopola Dymitrios I w swojej encyklice wskazuje, że *obecność ikon w kościele wraz z kapłanami, którzy celebrują, i wiernych, którzy się modlą, jest aktualizacją owej chwili, w której zostanie zrealizowana tajemnica wspólnoty świętych, adorujących Boga w Trójcy Świętej, a więc tych wszystkich, którzy [...] stanowią modlący się Kościół teraźniejszy i przyszły*. Cześć ikon, która posiada charakter liturgiczny, rozciągnięta zostaje także na różne okoliczności życia wiernych, dzięki czemu zbliża ich do Boga *do hipostatycznej obecności osób na nich przedstawianych i do sakramentalnych znaków sprawowanych w bojaźni Bożej*. Ikony, towarzysząc wiernym w ich życiu prywatnym, uświęcają je w różnych miejscach i okolicznościach. Dzięki nim w różnych sytuacjach *mogą wznosić oczy i duszę do świętych obrazów*, a modlitwa przed nimi zanoszona wpływa na przemianę życia, dostarczając wzorów, do których mają się upodabniać³⁶.

2.2. Problem ikony liturgicznej w Kościele katolickim

Liturgiczna rola obrazów w Kościele łacińskim, w porównaniu do prawosławia, przedstawia się dość niejasno. Odmienne rozumienie sztuki oraz jej funkcji ujawniły się tu już w IX wieku, kiedy to karolińscy uczeni, kwestionując kult obrazów, potwierdzony przez Sobór Nicejski II, wyznaczyli jej w kościołach funkcje dekoracyjne oraz pedagogiczne. Temat ten podjęli później zwolennicy Reformacji, ale ich postawa zosta-

³⁵ J.S. GAJEK, *Liturgiczny charakter kultu Bogurodzicy w Kościele wschodnim...*, 325-353.

³⁶ DYMITRIOS I, *Encyklika z okazji 1200 rocznicy Soboru Nicejskiego II...*, 580-581.

ła oficjalnie potępiona przez Sobór Trydencki II. W dekretach dotyczących sztuki Ojcowie podkreślili wartość obrazów w modlitwie oraz zalecili, aby biskupi *pilnie pouczali o tym, co odnosi się do ustawienictwa i używania [pomocy] świętych, kultu relikwii i właściwego użytku czynionego z obrazów*, akcentując przy tym jedyne pośrednictwo Chrystusa. W celu wyeliminowania nieprawidłowości w tym kulcie, podkreślono, że cześć okazana obrazom odnosi się do pierwowzorów, które przedstawiają, a więc *przez obrazy, które całujemy, i przed którymi odkrywamy głowę i padamy na kolana, czcimy Chrystusa i oddajemy cześć świętym, których one zawierają podobizny*. Sobór na pierwszym miejscu postawił zatem funkcję kultową, a dopiero później wymienił ich wartość pedagogiczną, zaznaczając, że *przez historię tajemnic naszego zbawiania [...] ludzie zyskują wiedzę i zostają utwierdzeni w artykułach wiary, które należy zachowywać w pamięci i ustawicznie czynić przedmiotem medytacji [...] przypominają one ludziom o dobrodziejstwach i darach, jakimi ich Chrystus obsypuje [...], tak by mogli [...] za te rzeczy dziękować, kształtować swe życie i postępować na podobieństwo świętych i zyskiwać podniecie do czci i miłości Boga i uprawiania pobożności*³⁷.

Sobór Watykański II potwierdził wartość sakralnego malarstwa, a *Katechizm Kościoła Katolickiego* kontemplację świętych obrazów zaliczył do harmonii znaków celebracji liturgicznej³⁸. Obrazy, podobnie jak i cała liturgia, mają prowadzić do Chrystusa. Dotyczy to także wizerunków maryjnych i przedstawień świętych, w których *objawia się naszej wierze człowiek 'na obraz Boga', przemieniony wreszcie 'na Jego podobieństwo'*³⁹. Problemem pozostaje jednak kwestia formy artystycznej tych obrazów, ich miejsca w kościele oraz sposobu włączenia w liturgię. W tej sprawie trudno znaleźć jakieś przepisy, wytyczne czy wskazówki. Wydaje się, że sztuka sakralna na Zachodzie, tworząc niegdyś odpowiednią przestrzeń dla kultu, z czasem utraciła pojęcie ikony liturgicznej. W okresie potrydenckim problem ten nie ujawnił się wyraźnie, ponieważ obrazy kultowe umieszczano w nastawie ołtarzowej. W odnowionej liturgii, kiedy ołtarz jest jeden i to wolno stojący, obrazy zawieszane są najczęściej w prezbiterium według pomysłu projektanta, lub zleceńodawcy. W liturgii czy nabożeństwach para-liturgicznych wykorzystywane są według inwencji i pomysłowości celebransa, ponieważ tych spraw nie regulują żadne przepisy.

³⁷ Postanowienia Soboru Trydenckiego II, w: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, oprac. J. BIAŁOSTOCKI, Warszawa 1985, 390-391.

³⁸ KKK 1161.

³⁹ TAMŻE, 1161.

Zgodnie z nauczaniem Kościoła wizerunki włączone w liturgię powinny przede wszystkim wskazywać na obecność w niej Chrystusa. Sobór Watykański II, wymieniając tę obecność w czynnościach liturgicznych, dostrzega ją: w ofierze Mszy św., w osobie odprawiającego, pod postaciami Eucharystycznymi, w sakramentach m.in. chrztu, w Piśmie Świętym oraz w modlitwie wspólnotowej⁴⁰. O wizerunkach nie ma w tym miejscu mowy, podobnie jak w osobnym rozdziale poświęconym sztuce sakralnej. Obrazy nie zostały wymienione również wśród znaków, stanowiących zewnętrzny kształt kultu, do których należy np. Pismo Święte⁴¹. Powyższa kwestia nie została wyjaśniona także w nurcie posoborowej refleksji na temat sztuki. O obrazach zdawkowo wspomina się w podręcznikach z zakresu liturgiki⁴², dogmatyki oraz różnych opracowaniach dotyczących wystroju wnętrza obiektów sakralnych. W przewodniku, opracowanym według współczesnych dokumentów, autor opisuje szczegółowo ołtarz i miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu, w kolejnych paragrafach wyjaśniając ich symbolikę. Informacji o obrazach nie znajdziemy jednak ani przy tej okazji, ani w miejscu dotyczącym przestrzeni celebracji mszalnej. „Obrazy święte” znalazły się dopiero na samym końcu, w rozdziale omawiającym wyposażenie nawy Kościoła, gdzie poświęcono im zaledwie kilka zdań⁴³. Taka sytuacja nie tylko nie wpływa korzystnie na rozwój współczesnej sztuki sakralnej, ale również prowadzi do pewnych nieprawidłowości, dotyczących czci obrazów⁴⁴.

Ważnym głosem w tej sprawie jest wypowiedź kard. Ratzingera, który w swojej książce *Duch liturgii* przypomina, że Boga znamy takiego,

⁴⁰ SC 7.

⁴¹ TAMŻE, 33, 7.

⁴² W jednym z takich podręczników wskazuje się, że obok muzyki i poezji są potrzebne *malowidła ścian, obrazy i rzeźby artystyczne, gdyż pomagają one wiernym uwrażliwić się na świat nadprzyrodzony i obecność świętych*. Problem obrazów poruszony został dalej przy okazji omawiania wyposażenia wnętrza kościoła, gdzie mając związek z kultem świętych, powinny odznaczać się walorami artystycznymi, przemawiać do wszystkich wierzących, wzbudzać pobożność i tworzyć harmonijną całość. T. SINKA, *Liturgika*, Kraków 1994, 29, 98.

⁴³ *Zgodnie ze starą tradycją Kościoła obrazy Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi Panny i Świętych słusznie umieszcza się w kościołach, by wierni mogli oddawać im cześć i tak je przedstawia, aby prowadziły wiernych do misterii wiary sprawowanych w liturgii. Stąd też wystrzegać się należy zbyt wielkiej liczby obrazów, a ich rozmieszczenie winno być takie, by nie odwracały uwagi od samej celebracji liturgicznej*. R. WALCZAK, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, Poznań 2005, 89.

⁴⁴ Zdarza się, że w imię realizowania postulatów „walorów artystycznych” otaczane dotąd kultem wizerunki zostają przeniesione do zakrystii lub na chór, wraz z towarzyszącymi im wotami (!). Zastąpione zostają współczesnymi dziełami o charakterze dekoracyjnym, o większej lub mniejszej wartości artystycznej. Zdarza się także, że tradycyjne wizerunki umieszcza się w nowoczesnych świątyniach, bez zapewnienia im odpowiedniego otoczenia i klimatu do modlitwy.

jakim się zechciał objawić ludziom, dlatego w chrześcijańskiej modlitwie należy utrzymywać to ukierunkowanie na Niego: *Bóg sam przyjął ciało, wkroczył w ziemską przestrzeń i ziemski czas, a zatem czymś właściwym dla modlitwy, a przynajmniej dla wspólnego kultu Boga – jest to, by nasze rozmawianie z Bogiem było ‘inkarnacyjne’, żeby było chrystologiczne i zwracało się do Trójjedynego Boga za pośrednictwem Wcielenego*. Jego pośrednictwo powinno być szczególnie wyraźnie widoczne podczas sprawowania Eucharystii, jednak w naszych czasach gdzieś ono zanika. Zaciera się także misteryjno-duchowy wymiar liturgii oraz dochodzi do przeakcentowania elementu ziemskiego i widzialnej wspólnoty Kościoła. Rozumienie Eucharystii jako uczty stało się *normatywną ideą dla liturgicznej celebracji chrześcijan*. Tak naprawdę doszło tutaj do *klerykałizacji, której wcześniej nigdy w tym miejscu nie było*. Kapłan – jako przewodniczący liturgii (jak się go teraz chętnie nazywa) – staje się teraz właściwym punktem odniesienia dla całości. Wszystko zależy od niego. To jego trzeba widzieć, to w jego działaniu brać udział, jemu odpowiadać – to jego kreatywność podtrzymuje całość [...]. Coraz mniej widać tu Boga [...]. Zwrócenie się kapłana do ludzi czyni ze wspólnoty zamknięty krąg. Obecny Papież, nawiązując do tradycyjnego rozumienia Eucharystii jako celebracji misterium Chrystusa w jego ziemskim i niebieskim wymiarze, zauważa, że podczas liturgii *nie spojrzenie na kapłana jest ważne, lecz wspólne spojrzenie na Chrystusa*. Nie chodzi tutaj o dialog, lecz o wspólną adorację, o wyjście naprzeciw Temu, który nadchodzi. Krzyż nadaje liturgii odpowiednie ukierunkowanie, dlatego powinien stać na środku ołtarza oraz być punktem skupiającym wzrok kapłana i modlącego się zgromadzenia. W ten sposób postępujemy zgodnie z dawnym wezwaniem do modlitwy, znajdującym się w prologu Eucharystii: *Conversi ad Dominum – zwróćcie się do Pana. Patrzmy zatem wspólnie na Tego, który reprezentuje nas przed Ojcem i zamyka nas w swoich ramionach, na Tego, który czyni nas żywą świątynią*⁴⁵.

2.3. Postulaty dotyczące współczesnej ikony liturgicznej

W wystroju polskich nowoczesnych kościołów najczęściej dominuje w absydzie wizerunek Ukrzyżowanego. Praktyka pokazuje jednak, że nie jest to wcale idealne rozwiązanie, chociaż „wizerunek Chrystusa stanowi centralny motyw sztuki sakralnej”. Krzyż nie wyraża całej chrześcijańskiej prawdy o Zbawicielu, wypowiedzianej w starożytnym *Credo*. W kościele powinniśmy Go zatem widzieć jako Ukrzyżowanego, ale

⁴⁵ J. RATZINGER, *Duch liturgii...*, 74-75, 77.

też Zmartwychwstałego i Powracającego Pana. Bez pełnego wizerunku Chrystusa nie można zrozumieć symboliki liturgii, a świątyni jako miejsca *w którym dokonują się zbawcze tajemnice*. Trudno też wyjaśnić w sposób abstrakcyjny znaczenie tabernakulum jako „mieszkania Boga wśród ludzi”, „arkę przymierza i tron łaski” oraz „niebo na ziemi”⁴⁶. Od dawna pojawiają się głosy, że współczesna sztuka sakralna, naznaczona realizmem, weszła w ślepy zaułek, ponieważ artyści nie przyswoili sobie *ducha sztuki kościelnej i świętej liturgii*⁴⁷. Trudno im jednak dawać odpowiednie wskazówki, gdy dotąd nie wiadomo, jakie jest miejsce tej sztuki we współczesnym Kościele i jakie ma pełnić w nim funkcje...

Ten problem, sygnalizowany od dość dawna, pozostaje nadal otwarty, a jako drogę wyjścia podaje się niekiedy dawne, sprawdzone wzory. Za najlepiej odpowiadającą liturgii w minionych czasach uważa się sztukę średniowieczną. Ważną rolę odgrywały w niej przedstawienia Chrystusa w majestacie, będące odpowiednikami bizantyjskiego wizerunku Pantokratora. Dopiero w okresie gotyku nastąpiło rozejście się dróg sztuki Wschodu i Zachodu, gdzie wprowadzono zasadnicze zmiany. Pojawiły się w niej elementy historyczno-narracyjne, a w miejsce chrześcijańskich ikon – obrazy i rzeźby o charakterze dewocyjnym. Odtąd sztuki plastyczne zaczęły przedstawiać przede wszystkim historię zbawienia jako ciąg zdarzeń, które dokonały się w czasie. Zmienił się również stosunek do liturgii, rozumianej odtąd jako symboliczne odtworzenie wydarzenia Krzyża. Sztuka rzadziej czerpała już z niej inspirację, zwracając się raczej do pobożności ludowej⁴⁸. Pragnąc przywrócić jej pierwotny związek z liturgią oraz odpowiednie miejsce, warto uświadomić sobie jej specyficzny charakter, jaki miała wcześniej.

Andrzej Luft zauważa, że liturgia jest rzeczywistością istniejącą poprzez symbol, który należy rozumieć jako część nadprzyrodzonej rzeczywistości. Sztuka w nią włączona powinna zatem wyrażać w sposób wizualny jej istotę oraz misterium. Jej zadaniem w chrześcijaństwie od początku było przekształcanie przestrzeni budowli w obraz Kościoła i Jeruzalem Niebieskiego, przedstawianie nieba z Chrystusem, Maryją, aniołami i świętymi oraz ukazywanie ich obecności w ziemskiej historii. Wizerunki te były włączone w cały program ikonograficzny świątyni, w której poszczególne części miały symboliczne znaczenie oraz odpowiadające im dekoracje. W nawie głównej sceny z historii zbawienia oraz postaci świętych stanowiły wprowadzenie do Eucharystii sprawowanej

⁴⁶ R. WALCZAK, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej...*, 89.

⁴⁷ SC 127.

⁴⁸ J. RATZINGER, *Duch liturgii...*, 114-115.

w absydzie. Cały ikonograficzny wystrój podporządkowany był ołtarzowi, na którym powinna się koncentrować uwaga widza. Dlatego w absydzie, a więc w najbliższym otoczeniu, mającym bezpośredni związek ze sprawowanym misterium, umieszczano odpowiednie obrazy. Ich zadaniem było czynić widocznym to, co cielesnym oczom jest niedostępne, a co uobecnia liturgia. Przedstawienia otaczające ołtarz unaocznily zatem *Misterium Christi*, podkreślając Jego obecność zarówno w cielesności, jak i w sakramencie ołtarza. W tym miejscu znajdowały się obrazy najważniejsze z teologicznego punktu widzenia, wyrażające główne prawdy wiary. Najczęściej była to teofania z wizją nieba, a więc *Maiestas Domini*, przedstawienie Chrystusa z aniołami i świętymi, paruzja, czy wizerunek Bogurodzicy. Obrazy te wyrażały istotę liturgii, podkreślając szczególnie, sakralny wymiar tego miejsca. Górujące w centrum łuku tęczowego *Ukrzyżowanie*, wskazywało na uobecnianą w tym miejscu zbawczą Ofiarę, zaś przedstawienie *Zwiastowania*, umieszczane na ścianie zamykającej prezbiterium, wyobrażało tajemnicę Wcielenia oraz udział w liturgicznym misterium Najświętszej Dziewicy⁴⁹. W okresie renesansu oraz w malarstwie późniejszych epok w kościołach zaczęły dominować innego typu dzieła. Wprowadzono nowe rozwiązania artystyczne, realizujące również inne cele. Przedstawiciele zarówno świata sztuki, jak i duchowieństwa, często krytycznie oceniają dokonania tych epok, zarzucając im brak symbolicznego, duchowego wymiaru oraz niespójność z liturgią.

3. Jak połączyć kult wizerunków z pobożnością maryjną?

Wizerunki maryjne, umieszczone najczęściej w nastawie ołtarza głównego lub naw bocznych, w sposób naturalny koncentrowały wokół siebie także pobożność indywidualną, włączając ją w liturgię Kościoła. W teologii tradycyjnej wyróżniano trzy podstawowe rodzaje kultu ze względu na odniesienie do osób: *cultus latriae* oddawany samemu Bogu, *cultus duliae* względem świętych oraz *hiperduliae* – skierowany do Matki Bożej. Obecnie, odchodząc od tych określeń, akcentuje się personalistyczny aspekt kultu, w którym ważną rolę pełni poznanie, dobrowolne przyjęcie oraz miłość. W kulcie Boga, będącym kultem w ścisłym tego słowa znaczeniu, wyróżnia się dwa elementy. Pierwszy z nich dotyczy oddawania czci, hołdu i uwielbienia Bogu samemu w sobie, drugi polega na uznaniu zależności od Niego. W ślad za tym powinno iść „czy-

⁴⁹ A. LUFT, *Funkcje i treści sztuki wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1(1983) 245-248.

ste, szczerze i miłosne samoofiarowanie się i samodarowanie się Bogu”, co staje się możliwe dzięki przyjęciu postawy słuchania, otwarciu się na Niego, umiłowania i odczuwania z Nim wspólnoty. W tak rozumianym kulcie bardzo ważną rolę odgrywa więc jego wewnętrzna strona, będąca owocem wiary i warunkiem pełnego i prawdziwie chrześcijańskiego wymiaru zewnętrznych praktyk⁵⁰.

Kult Matki Bożej oraz innych świętych ma znaczenie relatywne i polega na uczczeniu ich w Bogu. W literaturze teologicznej określany jest często jako „cześć” i „nabożeństwo”, a w odniesieniu do Matki Bożej Sobór Watykański II nazwa go „specjalnym” i „wyjątkowym”. W zakresie tego kultu rozróżnia się kult bezpośredni, odnoszący się do Maryi, oraz pośredni – do rzeczy z Nią związanych (relikwie, obrazy, figury); kult wewnętrzny, który rodzi się w głębi duszy człowieka, oraz zewnętrzny, wyrażany na różne sposoby. Można też wyróżnić kult prywatny, uprawiany według własnych upodobań i prawideł oraz publiczny, oficjalny, kościelny, liturgiczny⁵¹ i ten ostatni będzie przedmiotem dalszych rozważań.

3.1. Podstawy kultu maryjnego oraz jego formy

W najnowszych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz teologów, w odniesieniu do kultu maryjnego używa się często słów *veneratio* oraz *devotio*, oznaczających cześć i szacunek. Określenia te akcentują różnicę między sposobem uczczenia Matki Pana a kultem uwielbienia, który jest zarezerwowany dla samego Boga. Podstawą czci Najświętszej Panny jest Jej Boże macierzyństwo, udział w odkupieniu oraz orędownictwo. Według bł. Jana Pawła II, cześć oddawana Maryi ma niepowtarzalny charakter, ponieważ zwraca się do osoby, jedynej w swoim rodzaju, ze względu na misję i osiągniętą doskonałość. Dlatego tak jak była zjednoczona z Synem w Jego zbawczym działaniu, tak teraz jest obecna w Jego kulcie, jako Jego Matka⁵². Prawda o tym powinna przenikać ducha całego maryjnego kultu, określanego jako *pełna czci i uznania odpowiedź wiernych na historiozbowcze posłannictwo Matki Jezusa*⁵³.

U podstaw maryjnej pobożności znajduje się wiara oparta na Bożym Objawieniu. Pismo Święte ukazuje Maryję jako osobę zupełnie wyjątkową, o czym zaświadcza Ewangelista w słowach anielskiego pozdro-

⁵⁰ CZ. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, 484.

⁵¹ TAMŻE, 484-485.

⁵² RM 42.

⁵³ W. TARASKA, *Sanktuarium Maryjne w nauczaniu Jana Pawła II...*, 175-180.

wienia, pełnych podziwu i pochwały (Łk 1, 28-35). Sam Duch Święty Ją wysławia oraz Jej postawę słowami św. Elżbiety: *Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony owoc Twojego łona*. [...] *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1, 42-45). Ten sam Ewangelista przytacza później głos anonimowej kobiety, zachwyconej czynami i słowami Jezusa: *Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi, które ssales* (Łk 11, 27). Znamy także prorocze świadectwo samej Dziewicy Maryi, która będąc świadoma działania Boga w swoim życiu, wyznaje: *Oto błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia* (Łk 1, 48). Do tych tekstów należy dołączyć też Jej obraz jako dziewiczej Matki Emanuela, który zbawi lud od jego grzechów (Mt 1, 21-23). W Ewangelii Janowej znajdujemy także ważne świadectwo związane z wydarzeniem na górze Kalwarii⁵⁴. Z powyższych racji Kościół czci Maryję w sposób wyjątkowy jako dziewiczą Matkę Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. To macierzyństwo wprowadza Ją w wyjątkowe relacje z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym oraz współdziałanie w zbawczym dziele. Trwa ono nieprzerwanie także teraz, stanowiąc kolejną podstawę do oddawania Jej czci jako naszej Matce, Orędownicze, Wspomożycielce, Pomocnicy i Pośrednicze, obecnej i współdziałającej nadal w zbawczym dziele Odkupiciela świata⁵⁵.

W obrębie tak określonej pobożności wyróżnia się dwa nurty związane z mariologią chrystocentryczną i eklezjotypiczną. Według pierwszej, godność Maryi wynika z Jej podobieństwa do Chrystusa w dziejach zbawienia, zaś pobożność z nią związana przejawia się w różnych zewnętrznych formach, eksponujących przede wszystkim Jej osobę. Według drugiej koncepcji – w Jej cechach można dostrzec te przymioty, które powinien mieć cały Kościół. Wiąże się to z uczczeniem Maryi jako jego pierwowzoru i szczególnego członka oraz z praktykowaniem pobożności na Jej wzór. Nurt ten wprawdzie nie stroni od zewnętrznych form wyrazu, ale inaczej rozkłada w nich akcenty⁵⁶. Cześć oddawana Matce Bożej przez Jej wizerunki powinna uwzględniać obie wyżej wspomniane formy. Nie może to być tylko pobożność „do Maryi”, przejawiająca się w modlitwie przed Jej wizerunkiem. Należy również rozwijać pobożność „na wzór” Maryi, polegającą na upodobnieniu się do Chrystusa, którego Ona stała się najwierniejszym obrazem⁵⁷.

⁵⁴ T. SIUDY, *Źródła i podstawy kultu maryjnego*, w: *Kościół czci Matkę swego Pana*, red. W. SIWAK, Przemyśl 2003, 15-18.

⁵⁵ TAMŻE, 19-24.

⁵⁶ Szerzej K. PEK, *Ku naśladowaniu Maryi*, w: *Kościół czci Matkę swego Pana...*, 27-29.

⁵⁷ Por. MC 57.

3.2. Liturgiczny i paraliturgiczny kult Maryi a obrazy

Maryja, która jest czczona ze względu na Boga, uczestniczy w pewien sposób w Jego kulcie. Bierze udział zarówno w kulcie, jaki składa Ojcu Jej Syn, jak też przewodzi nam w wielbieniu Boga. Jawi się zatem jako doskonała Orantka – figura Kościoła⁵⁸, która czci Chrystusa, wskazując ludziom zbawczą drogę do Niego. Kult Matki Bożej nie może więc Go przesłaniać, ale sprzyjać Mu i do Niego prowadzić⁵⁹. Całe misterium Maryi, jako osoby wyniesionej ponad wszystkich ludzi i szczególnie przez Boga obdarowanej, zespala się w Niej „we wspólnotę z Synem i w relację trynitarną”. Ujmowane przez Kościół w święta liturgiczne, przedstawiają największe Tajemnice Boże⁶⁰. Dla ich wyrażenia w formie wizualnej powstały obrazy odpowiadające cyklowi liturgicznych obchodów.

W okres Adwentu wprowadza nas wizerunek Niepokalanego Poczęcia NMP oraz ikona Zwiastowania, w świetle której można kontemplować niewypowiedzianą miłość, z jaką Dziewica Maryja oczekiwała Syna. To przedstawienie można towarzyszyć również wspomnieniu celebrowanemu pod nazwą Zwiastowania Pańskiego (25 marca), czy w święto Nawiedzenia (31 maja). Wizerunek Niepokalanej łatwo powiązać ze wspomnieniem Matki Bożej z Lourdes (11 lutego), a także Niepokalanego Serca NMP (w sobotę po Zesłaniu Ducha Świętego).

Okres Narodzenia Pańskiego wiąże się z kolei z ikoną Bogurodicy *Theotokos*, wyrażającą dziewicze macierzyństwo Matki Pana. Może ona towarzyszyć nie tylko celebracji liturgicznej Świętej Bożej Rodzicielki (1 stycznia), ale także świętu Objawienia Pańskiego (6 stycznia), uroczystości Świętej Rodziny (pierwsza niedziela po Bożym Narodzeniu), czy Ofiarowania Pańskiego (2 lutego).

Przedstawienie *Wniebowzięcia* NMP warto wykorzystać 15 sierpnia w wariantcie wschodnim (ikona *Zaśnięcia*), lub w zachodnim wizerunku *Niewiasty Apokaliptycznej*, łącząc go także później ze wspomnieniem Najświętszej Maryi Panny Królowej (22 sierpnia).

W Polsce popularne stały się również inne przedstawienia, wśród których dominuje wizerunek z Jasnej Góry. Wiąże się on ze świętem obchodzonym 26 sierpnia oraz z trzeciomajowym uczczeniem Maryi jako Królowej Polski. Liczne wizerunki w sanktuariach i kościołach noszą także nazwy związane z innymi liturgicznymi wspomnieniami. Na-

⁵⁸ Por. KKK 2679.

⁵⁹ Zob. LG 51, 66.

⁶⁰ CZ. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka...*, 487, 489.

leży do nich obraz Matki Bożej Szkaplerznej (16 sierpnia), Matki Bożej Bolesnej (15 września), Matki Bożej Różańcowej (7 października) oraz Matki Miłosierdzia (16 listopada), którego nazwa związana jest nie tylko z ostrobramską ikoną.

Bogata symbolika wspomnianych przedstawień wskazuje na możliwość wykorzystywania ich w malowaniu słownej ikony podczas kazań związanych z różnymi świętami i uroczystościami maryjnymi. Potwierdzenie przez Sobór Watykański II kultu obrazów, jak również wcześniejszego nauczania Kościoła w tej sprawie (a więc także Soboru Nicejskiego II) obliguje zaś do tego, aby pojawiły się one w pobliżu ołtarza (lub w innym, godnym miejscu) oraz zostały uczczone przez zapalenie świec oraz okadzenie podczas uroczystej liturgii.

Pobożność maryjna związana z obrazami przejawia się również w innych formach, do których należą różne modlitwy i nabożeństwa. Wiele z tych tradycyjnych praktyk zostało zaakceptowanych przez Nauczycielski Urząd Kościoła, np. modlitwa *Anioł Pański* o fundamencie biblijnym, czy *Pod Twoją obronę*, będąca najstarszym znanym przejawem maryjnej pobożności. Zalecany w różnych dokumentach Kościoła jest także *Różaniec*, jako modlitewna medytacja tajemnic zbawienia. W polskiej tradycji mocno zakorzenione są także różnego rodzaju nowenny, litanie i modlitwy (*Apel Jasnogórski*) oraz procesje⁶¹ i peregrynacje obrazów⁶².

Wprawdzie nie tylko w sanktuariach, ale w każdej katolickiej świątyni znajduje się jakiś wizerunek kultowy, jednak nabożeństwa maryjne najczęściej łączone są u nas z wystawieniem Najświętszego Sakramentu. Wydaje się, że powyższa praktyka nie uwzględnia nauki Kościoła dotyczącej kultu obrazów i zarazem wypacza istotę pozaliturgicznego kultu Eucharystii. Najświętszy Sakrament ma swoje wyjątkowe miejsce w życiu i pobożności Kościoła. Własne miejsce i funkcję mają również święte wizerunki, których nie można stawiać na jednej płaszczyźnie, ani zastępować konsekrowaną Hostią. W sanktuariach maryjnych należy *odpowiednio rozwijać kult Eucharystii, wyrażający się w publicznej i prywatnej adoracji tak, aby sprawowana w komunii z Maryją*⁶³ stanowiła

⁶¹ W. TARASKA, *Sanktuarium Maryjne w nauczaniu Jana Pawła II...*, 158-174.

⁶² Zapoczątkowana przez kardynała Stefana Wyszyńskiego peregrynacja jasnogórskiej ikony przyczyniła się do uratowania narodu polskiego od inwazji ateizmu. Z okazji drugiej peregrynacji bł. Jan Paweł II – podkreślając wagę tego wydarzenia – wystosował specjalne listy do wiernych, udzielając specjalnego błogosławieństwa dla poszczególnych diecezji. Charakter ogólnokrajowy miała także peregrynacja figury Matki Bożej Fatimskiej (1995-1996) i przy tej okazji w wielu diecezjach były organizowane peregrynacje wizerunków czczonych w kościołach lokalnych. W. TARASKA, *Sanktuarium Maryjne w nauczaniu Jana Pawła II...*, 188-189.

⁶³ LRGO, I.

centrum tego kultu, nie deprecjonując jednocześnie czci obrazów. Wprowadzenie wizerunków na właściwe miejsce, które zajmowały od początku w Kościele, wydaje się więc pilną potrzebą zarówno z racji ekumenicznych, jak też liturgicznych, dogmatycznych i pastoralnych. Starożytne przedstawienia Bogurodzicy, wyrażając tajemnicę Wcielenia, doskonale współbrzmiały ze wszystkimi zalecanymi przez Kościół modlitwami i nabożeństwami, stanowiąc wprowadzenie zarówno do Eucharystii, jak i do adoracji Najświętszego Sakramentu. Dzięki temu pobożność z nimi związana w sposób naturalny poprowadzi wiernych do Chrystusa i do spotkania z Nim w sakramentalnych znakach.

3.3. Chrystocentryzm maryjnych wizerunków

Poszukując odpowiedniego miejsca dla wizerunku maryjnego w liturgii, należałoby najpierw spytać o rolę, jaką w niej odgrywa obraz Chrystusa. Jeśli nie ma go w centrum świątyni, umieszczenie tam obrazu Najświętszej Panny może fałszować prawdę o Jej miejscu i roli w Kościele oraz stanowić okazję do praktykowania niewłaściwych form pobożności. Wizerunki Matki Bożej w tradycji Kościoła niepodzielonego zawsze ukazywały Ją w zbawczych wydarzeniach, w łączności z Chrystusem, dlatego prawda o Jej Bożym macierzyństwie powinna zostać zaakcentowana zarówno w Jej nabożeństwach, jak też w ikonograficznym programie świątyni. Wskazuje na to papież Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*, podając za przykład wschodnią liturgię, gdzie w sposób odpowiedni wyraża się cześć i poszanowanie dla Bogarodzicy, a jednocześnie jasno ukazuje Jej miejsce w Kościele, czyli *najwyższe po Chrystusie, a zarazem nam najbliższe*. W świątyniach chrześcijan wschodnich *święte obrazy są tak ułożone, że na środkowych drzwiach ikonostasu wyobrażone jest Zwiastowanie Maryi Panny, w absydzie zaś maluje się chwalebna Theotokos*. [...] *Symbolizm, z jakim sama budowla świątyni objawia miejsce Maryi w tajemnicy Kościoła, zawiera bogate znaczenie i zdaje się domagać, by wszędzie różne formy czci dla Najświętszej Dziewicy były otwarte na perspektywy eklezjalne*⁶⁴.

Postulat uporządkowania pod względem hierarchii prawd różnych form pobożności maryjnej w Kościele katolickim dotyczy więc także ikonografii. Najstarsze przedstawienia ukazują Maryję jako Matkę Bożą, jednak ten typ stracił na znaczeniu w sztuce współczesnej. Stanisław Napiórkowski zwraca uwagę, że Boże macierzyństwo staje się tematem jednym z wielu, a nawet schodzi na daleki plan. Współczesnym czcicielom

⁶⁴ MC 28.

Maryi ofiarowuje się zwykle figury Maryi bez Dzieciątka, co odbija się też na pobożności maryjnej. Jej najstarsze wizerunki mają wyraźnie charakter chrystologiczny, podobnie jak cała nauka Kościoła z tego okresu. Chrystus jest głównym przesłaniem wykształconej później ikony *Hodegetrii*, której nazwa oznacza Przewodniczkę (do Chrystusa) lub Wskazującą Drogę (por. J 14, 6). *Pierwsze ikonograficzne przedstawienia Maryi za główny temat biorą Jej podwójne powołanie macierzyńskie: wydanie na świat Chrystusa i ukazywanie Go jako Zbawiciela, do którego zwracać należy oczy i serca. Ona sama, poprzez swoje macierzyństwo, stała się niejako Drogowskazem.* Późniejszy rozwój sztuki poszedł w kierunku autonomizacji Jej postaci. Renesans, urzeczony pięknem kobiety, zagubił chrystologiczną głębię *Hodegetrii*. Maryja przestaje wskazywać na Chrystusa, a w Jej dłoń artysty zaczęli wkładać berło lub kwiat. Obrazy te, wyrażające piękno urody Maryi, nabierają także innej teologicznej wymowy: *Nie widzimy już Maryi jako żywego macierzyńskiego Tronu Wcielonego Słowa. Coraz częściej ukazuje się Ją samą, bez Jej Pierworodnego. Ręce, oddane przez wieki na służbę Dziecięciu, zwolnione teraz z macierzyńskiej posługi, zappełniły się przedmiotami lub wyciągnęły ku ludziom potrzebującym pomocy. Ta, która była tłem dla Chrystusa i na Niego wskazywała, teraz – posłuszna artystom, ku ludziom wyciągnęła dłoń, do siebie wzywając macierzyńską dobrocią*⁶⁵.

W nowożytnej ikonografii maryjnej miejsce Bogurodzicy – *Theotokos* zajęły obrazy Orędowniczki, a także inne wizerunki, eksponujące Jej piękno (Niepokalana), cierpienia (pieta, Bolesna z Siedmiu Mieczami) czy chwałę (Wniebowzięta, Królowa Aniołów). Wprawdzie każdy z tych obrazów wyraża istotne prawdy i ukazuje swoisty blask Bożego piękna w doskonale odkupionym stworzeniu, jednak czy musiało się to dokonać kosztem *Theotokos* i *Hodegetrii*? W związku z tym autor kieruje apel do pisarzy ascetycznych, kaznodziejów, katechetów, przewodników duchowych, ludzi sztuki, wytwórców dewocjonaliów, jak też cenzorów kościelnych i prosi o większe uwrażliwienie na hierarchię prawd wiary w ogóle, a mariologicznych w szczególności: *Trzeba przywrócić Syna Matce. Maryja z woli Najwyższego jest nade wszystko Bożą Rodzicielką – Theotokos* i jako taka dana została Polsce w jasnogórskim obrazie⁶⁶. Nie tylko w ikonografii, ale i w pobożności maryjnej należy bardziej dowartościować Chrystusa, który powinien być widoczny także

⁶⁵ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *O właściwe miejsce Bogarodzicy w pobożności katolickiej. Pytania o hierarchię prawd*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, S. LONGOSZ, Niepokalanów 1977, 195-197.

⁶⁶ TAMŻE.

w Jej wizerunkach. Tylko wtedy *część, jaką oddajemy Matce Bożej, będzie najlepszą i najpewniejszą drogą do rozwoju osobistego i eklezjalnego kultu Jezusa Chrystusa*⁶⁷, a więc będzie miała prawdziwie chrześcijański wymiar.

4. Podsumowanie

W niniejszym artykule poruszono problem kultu świętych wizerunków, który został potwierdzony na soborze Nicejskim II, a później w Kościele katolickim przez Sobór Trydencki II oraz Watykański II. Przedstawiono początki tego kultu w chrześcijaństwie oraz formy czci obrazów do dziś stosowane w prawosławiu. Istotna ich wartość ujawnia się przede wszystkim w liturgii, w której przybliżają wiernym prawdy wiary oraz osoby przyzywane w modlitwach. Analizując problem współczesnej ikony liturgicznej w Kościele katolickim oraz postulaty z nią związane, starano się ustalić ich miejsce i rolę w liturgicznych i pozaliturgicznych formach czci oraz wartość dla odnowionej pobożności marynej.

Dr Zofia Bator
Towarzystwo Miłośników Sztuki Sakralnej

PL - 37-700 Przemyśl
ul. Węgierska 33

e-mail: zofia_bator@wp.pl

Il luogo, la funzione e significato delle immagini mariani nel culto cristiano

(Riassunto)

L'immagine da secoli trova nel culto cristiano lo spazio privilegiato, specialmente nell'Oriente cristiano. Quale è il significato delle immagini per i cristiani dell'Occidente e dell'Oriente? L'autrice cerca di presentare la questione nel contesto dell'insegnamento della Chiesa.

La ricerca è stata articolata in modo seguente: 1) Le immagini nel culto cristiano (il culto delle icone nell'antichità cristiana, le icone nella vita e nella liturgia ortodossa, il problema del culto delle icone nella Chiesa cattolica); 2) Le sacre immagini nell'ambito

⁶⁷ CZ. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka...*, 449.

liturgico (le icone nella liturgia ortodossa, icona liturgica nella Chiesa cattolica, il problema della icona moderna); 3) Il legame tra il culto delle immagini e la devozione mariana (il fondamento del culto mariano e le sue forme, il culto liturgico/paraliturgico di Maria e le immagini, il cristocentrismo delle immagini mariani).

Znany z katolickich świątyń obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy¹ jest *de facto* ikoną Matki Bożej Pasyjnej (lub: Bolesnej, Bolesciwej, Cierpiącej), należąca do typu ikonograficznego Hodegetria („Wskazująca Drogę”), chociaż nawiązującą także do ikon maryjnych typu Eleusa. W Kościele wschodnim ikona Matki Bożej Pasyjnej obchodzi swoje święto 13/26 sierpnia², podczas gdy Kościół rzymskokatolicki szczególną cześć oddaje Matce Bożej Nieustającej Pomocy 27 czerwca.

1. Greckie korzenie ikony

Pierwszym wizerunkiem Matki Bożej Pasyjnej (w typie znanym nam z późniejszej ikony-obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy) jest datowany na 1192 r. fresk z miejscowości Lagoudera na Cyprze. Malowidło to ukazuje stojącą przed tronem, lecz przedstawioną w całej postaci Maryję z pólleżącym na Jej rękach Dzieciąciem oraz z towarzyszącymi Matce Bożej i Jezusowi archaniołami z *arma Christi*. Fresk ten zawiera także następującą grecką inskrypcję: *Panagia ton Arakon, H/agia/Arakeotissa*³.

Justyna Sprutta

Ikona Matki Bożej Bolesnej (Nieustającej Pomocy). Historia i teologia

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 203-218

Kompozycja ta swój ostateczny kształt uzyskuje dopiero w XIII w. Z tego też okresu (koniec XIII w.) pochodzi najstarsza zachowana ikona Matki Bożej Pasyjnej, stanowiąca wariant znany nam z obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Natomiast popularnością temat ten cieszy się na Bałkanach dopiero w XV w., zaś od połowy XVII – w Rosji⁴.

¹ Analizę semantyczną i językową łacińskiego określenia obrazu *Mater de Perpetuo Succursu* podaje J. Buxakowski, definiując m.in. zawartą w tytule wizerunku „nieustanność” jako „stałą gotowość” i „ustawiczność”. Por. J. BUXAKOWSKI, *Teologiczne podstawy kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, „Ateneum Kapłańskie” 415(1978) z. 2, 272-273.

² I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 2003, 109.

³ E. POKORZYNA, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, Warszawa 2001, 120. Por. *Icons*, red. E. HAUSTEIN-BARTSCH, N. WOLF, Köln 2008, 46.

⁴ Por. E. POKORZYNA, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego...*, 120. Por. I. JAZYKOWA, *Świat ikony...*, 111. Por. J. CHARKIEWICZ, *Tobą raduje się całe stworzenie... Ikonografia Matki Bożej w Prawosławiu*, Warszawa 2007, 157.



Z pewnością pierwowzór ikony pojawił się w XV w. w szkole italo-kreteńskiej. Nieśluszenie jednak przypisywano jego autorstwo ikonopisowi związanemu z tym kręgiem, Andreasowi Ritzosowi z miasta Kandia (Heraklion) na Krecie, znanemu w Wenecji pod imieniem i nazwiskiem Andrea Rico (ok. 1421 – po 1492 r.). Nie był on inicjatorem tematu, chociaż jego twórczość artystyczna obfitowała w – uchodzące zresztą za najpiękniejsze – ikony Matki Bożej Pasyjnej⁵.

2. Losy ikony na katolickim Zachodzie

Pojawienie się pierwowzoru obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Wiecznym Mieście zawdzięczamy anonimowemu kupcowi z Kandii na Krecie, skąd wyruszył on w XV w. do Rzymu. Pewien jezuita o nazwisku Carocci, przytaczany przez B. Łubieńskiego, opowiada, że *pod koniec wieku XV pewien kupiec pobożny, który dbał więcej o skarby niebieskie, niżli o bogactwa doczesne, postanowił wynieść się z wyspy Krety. Zabrał więc, co tylko mógł z mienia, jakiego się był na wyspie dorobił, ale też wziął skarb nad wszystkie skarby, a mianowicie obraz Matki Boskiej, który Kreteńczycy wielce czcili, wsiadł na okręt i do Włoch się puścił*⁶. W czasie tej podróży życia pasażerów zaczęło w pewnym momencie zagrażać powodowane burzą niebezpieczeństwo. Wtedy też ze skutecznym ratunkiem pośpieszyła im Matka Boża.

Dalej dzieje ikony mówią, że w związku ze zbliżającą się śmiercią kupiec postanowił powierzyć obraz gospodarzowi, u którego po przybyciu do Rzymu zamieszkał, przy czym polecił mu umieścić ikonę w jednej z tamtejszych świątyń⁷. B. Łubieński pisze: *Kupiec kreteński, obłoż-*

⁵ Por. J. CHARKIEWICZ, *Tobą raduje się całe stworzenie... Ikonografia Matki Bożej w Prawosławiu...*, 157.

⁶ B. Łubieński wskazuje, że podobnie jak wielu mieszkańców Krety, tak z pewnością i ten kupiec mógł po prostu uciec z wyspy w związku z pojawieniem się Turków na Krecie. Por. B. ŁUBIEŃSKI, *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy*, Kraków 1916, 45. Por. I. CELARY, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Dane historyczne i wskazania pastoralne*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 4, 132. B. V. M. de Perpetuo Succursu, Romae 1876, 2, cyt. za: B. ŁUBIEŃSKI, *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 45-46.

⁷ Por. F. BRZOSKOWSKI, *Z dziejów obrazu i kultu M.B. Nieustającej Pomocy*, „Homo Dei” 123(1966) nr 1, 46.

nie chory, leczyl się w domu gospodarza, u którego w Rzymie stanął. Ponieważ lekarze postępu choroby przeciąć nie potrafili i kupiec czuł, że się jego ostatnia godzina zbliża, przywołał gospodarza i ze śmiertelnej pościeli tak się doń odezwał: «Czuję, że niebawem żyć przestanę; weź sobie wszystko, co mam, nawet ten cudowny obraz Matki Boskiej. Ale nie omieszkaj dolożyć wszelkich starań, aby ten święty obraz wystawiono w jakiejś świątyni w Rzymie. Bo ubolewam nad tem, że przez wywiezienie prastarego obrazu z Krety, cześć i nabożeństwo, jakimi otaczano obraz Najśw. P. Maryi od wieków, zostały przerwane. W tej myśli jedynie obraz tu przywozłem, ażeby zabezpieczyć cześć jeszcze większą i nabożeństwo nieustające»⁸.

Mimo kilkakrotnego upomnienia gospodarza przez samą Matkę Bożą, przestrzegającą go także przed śmiercią jako konsekwencją uporu, gospodarz – nakłoniony wcześniej przez żonę do pozostawienia obrazu w domu – nie śpieszył się z realizacją ostatniej woli kupca. Dopiero po pojawieniu się Maryi w śnie jego małoletniej córce i wyrażeniu przez Maryję woli umieszczenia Jej wizerunku w świątyni znajdującej się między Bazyliką Matki Bożej Większej (Santa Maria Maggiore) na Eskwilinie a Bazyliką św. Jana na Lateranie, czyli w kościele św. Mateusza, żona umierającego gospodarza powzięła decyzję o oddaniu obrazu augustianom.

Duchowi synowie św. Augustyna umieścili obraz w znajdującej się od 1477 r. (za: B. Łubieński) pod ich pieczęcią świątyni⁹. Uroczyste wprowa-

⁸ B. V. M. de Perpetuo Succursu, p. 4, cyt. za: B. ŁUBIEŃSKI, *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 73-74.

⁹ B. ŁUBIEŃSKI, *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 78-80. Łubieński pisze: Pewnego dnia przybiegła do gospodyni młoda i niewinna jej córeczka, wołając: Mamo, widziałam tu w domu Panią, ale Panią tak piękną i miłą, jakiej w Rzymie nigdy nie widziałam, która tak do mnie przemówiła: „Powiedz twojej matce i dziaduniowi, że Matka Nieustającej Pomocy żąda, aby jej obraz wystawiono w jednym z kościołów w Rzymie”. (...). Gospodyni tem upomnieniom, otrzymanem przez usta swojej dzieciny ukochanej, dała się przekonać i chociaż nie wzruszyło się jej sumienie trzykrotnem upomnieniem Najśw. P. Maryi, danem jej mężowi, to teraz postanowiła wypełnić Wolę Bogarodzicy i natychmiast obraz cudowny do któregoś kościoła zanieść. B. M. V. de Perpetuo Succursu, p. 5, cyt. za: TAMŻE, 88-89.

W drugiej wizji Matka Boża w następujący sposób przemówiła do dziewczynki: *Chcę przebywać między moim kościołem ulubionym N.M.P. Większej zwanym, a kościołem poświęconym mojemu przybranemu synowi, ukochanemu Janowi*. TAMŻE, cyt. za: TAMŻE, 103. Czyli w kościele św. Mateusza. Por. TAMŻE, 109. Por. TAMŻE, 115. Łubieński dodaje też, że od decyzji oddania wizerunku do świątyni usiłowała odwieść wdowę jej sąsiadka, wyrażając się przy tym bluźnierczo i lekkomyślnie o Maryi. Za tę niegodziwą postawę kobieta została ukarana pojawieniem się na jej ramieniu groźnego, wielkiego wrzodu. Dopiero uświadomienie sobie własnej nikczemności wyzwoliło w niej autentyczny żal i pragnienie dotknięcia obrazu. Dotknięcie to zaowocowało cudownym uzdrowieniem ramienia kobiety. Por. B. V. M. de Perpetuo Succursu, p. 5, za: TAMŻE, 99.

dzenie wizerunku do kościoła św. Mateusza nastąpiło 27 marca 1499 r. za pontyfikatu papieża Aleksandra VI. Łubieński wspomina również, że podczas wspaniałej procesji, związanej z wprowadzeniem obrazu do świątyni, miał miejsce cud uzdrowienia sparaliżowanej ręki pewnego mężczyzny, gdy ten, przedostawszy się przez tłumy, dotknął wizerunku¹⁰.

Niemniej jednak wraz z upływem czasu kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy zaczął podupadać. Na tę sytuację z pewnością wpłynęły liczne klęski wojenne i powstania, jak też zmniejszenie się w połowie XVII wieku w mieszczącym się przy kościele św. Mateusza konwencie liczby augustianów, sprawujących dotychczas opiekę nad cudownym obrazem oraz nad jeszcze innymi niż kościół św. Mateusza świątyniami w Wiecznym Mieście.

W związku z tym augustianie nie byli w stanie kontynuować pieczy nad ikoną i kościołami. Papież Innocenty X zdecydował się usunąć w 1652 r. klasztory o niewielkiej liczbie zakonników, w tym również klasztor augustianów. Decyzja ta zaowocowała opuszczeniem przez nich znajdującego się przy kościele św. Mateusza konwentu, wskutek czego kościół ten popadł z czasem w ruinę, a pierwowzór-ikona Matki Bożej Nieustającej Pomocy zaginął¹¹.

Nie zapomniano jednak o cudownym wizerunku. Po paru stuleciach obraz powrócił do kościoła św. Mateusza, odnowionego i ozdobionego przez „kardynała Florentczyka” Franciszka Nerliego – wielkiego czciciela Matki Bożej Nieustającej Pomocy¹². W kilka lat po śmierci tegoż kardynała (1708 r.) jezuita Carocci wygłosił w Rzymie, w 1715 r., kazanie o Matce Bożej Nieustającej Pomocy, prezentując w nim – pochawszy od XV w. – dzieje ikony¹³.

Jednakże po upływie kilkudziesięciu lat od owej homilii, kościół św. Mateusza został w 1798 r. zburzony przez wojska napoleońskie, gdyż francuscy dowódcy zdecydowali o wzniesieniu także w tym miejscu fortyfikacji. Augustianie przenieśli zatem obraz wpraw do kościoła

¹⁰ TAMŻE, 125.

¹¹ W związku z tą sytuacją papież Pius VI odebrał w 1776 r. kościołowi św. Mateusza tytuł kardynalski, przenosząc tę godność do kościoła Matki Bożej Zwycięstwa, znajdującego się na Forum Trajana. TAMŻE, 132-133. Por. F. BRZOSKOWSKI, *Z dziejów obrazu i kultu M.B. Nieustającej Pomocy...*, 46.

¹² Kardynał ten został pochowany, zgodnie ze swą wolą, u stóp ołtarza Matki Bożej Nieustającej Pomocy we wspomnianym kościele. B. ŁUBIEŃSKI, *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 125-126.

¹³ W swojej homilii Carocci nawiązał do historii obrazu wydanej w Rzymie w 1502 r. przez Jana Berichena oraz zapisanej w języku łacińskim i włoskim na pochodzącym ze „świątynicy kościoła św. Mateusza” pergaminie. P. CONCEPITIUS CAROCCI S. J., *Il Pellegrini guidato...*, Roma 1729 in appendice sub Num. II, cyt. za: TAMŻE, 40.

św. Euzebiusza, a następnie już później, bo w 1819 r., do domowej kaplicy ich klasztoru, mieszczącego się przy leżącym nad Tybrem kościele Santa Maria in Posterula¹⁴. Wtedy też po raz drugi obraz zaginął; mniemano nawet, że nie istniał wcale¹⁵.

Pewnym bodźcem do odnalezienia cudownej ikony stała się homilia jezuita Franciszka Blossiego. W swoim kazaniu (1863 r.) nakreślił on dzieje obrazu, ale także ukazał kult, jakim otaczano w kościele św. Mateusza ów wizerunek. Słuchając tej homilii, redemptorysta Michał Marchi sięgnął pamięcią do czasu, kiedy jako jedenastoletni ministrant poznał w klasztorze *In Posterula* historię obrazu z ust starszego wiekiem augustianina, Augustyna Orsettiego¹⁶.

Z dziejami ikony zapoznał się także generał redemptorystów, Mikołaj Mauron, i wkrótce potem poprosił papieża Piusa IX o oddanie obrazu jego zakonowi pod opiekę. Po wyrażeniu przez Ojca Świętego zgody, odnowiony przez polskiego malarza Leopolda Nowotnego wizerunek trafił w 1866 r. w ręce redemptorystów. Jednocześnie Pius IX zobowiązał Zgromadzenie Najświętszego Zbawiciela do opieki nad obrazem oraz do propagowania kultu do Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Redemptoryści umieścili ikonę w niedawno wzniesionym kościele św. Alfonsa, znajdującym się w pobliżu miejsca zajmowanego niegdyś przez kościół św. Mateusza¹⁷. Należy też dodać, że po upływie kilku dni

¹⁴ Z rozkazu francuskich władz wojskowych przystąpiono do rozbiórki około trzydziestu świątyń, wśród których znajdował się także kościół św. Mateusza. Między innymi o przeniesieniu ikony: por. A. SAPOTA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 13-14. Por. B. ŁUBIENSKI, *Historyja cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 136. Por. F. BRZOSKOWSKI, *Z dziejów obrazu i kultu M.B. Nieustającej Pomocy...*, 46. Por. I. CELARY, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Dane historyczne i wskazania pastoralne...*, 133.

¹⁵ B. ŁUBIENSKI, *Historyja cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 137.

¹⁶ TAMŻE, 155.

¹⁷ Por. TAMŻE. Por. I. CELARY, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Dane historyczne i wskazania pastoralne...*, 133. Por. A. SAPOTA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 14. Por. F. BRZOSKOWSKI, *Z dziejów obrazu i kultu M.B. Nieustającej Pomocy...*, 46-47. F. Brzowski pisze: *Redemptoryści bowiem pragnęli, ażeby przeniesienie cudownego obrazu odbyło się z należyłą okazałością i ażeby po kilkudziesięciu latach zapomnienia, a nawet zupełnego upadku czci Matki Bożej pod wezwaniem Nieustającej Pomocy – na powrót ten kult ożywić, w sercach wiernych zaszczerpieć i na całym świecie rozszerzyć*. TAMŻE, 47. *Papież Pius IX polecił oddać obraz redemptorystom 11 grudnia 1865 r.* I. CELARY, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Dane historyczne i wskazania pastoralne...*, 133. Generał Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela, Mikołaj Mauron, przybył 11 grudnia 1865 r. do papieża Piusa IX, przedstawił Ojcu Świętemu dzieje ikony oraz wskazał miejsce przechowywania wizerun-

od przeniesienia obrazu do wspomnianej świątyni Pius IX udał się do kościoła św. Alfonsa, gdzie pomodlił się przed ikoną, a następnie, opuszczając świątynię, otrzymał kopię cudownego wizerunku, którą polecił zawiesić w swoim pokoju¹⁸.

Uroczyste wprowadzenie ikony do kościoła św. Alfonsa poprzedziła wydana przez wikariusza Rzymu, kardynała Patrizziego, odezwa do mieszkańców Wiecznego Miasta. Wyznaczając w niej dzień 26 kwietnia 1866 r. na przeniesienie obrazu do wspomnianej świątyni, kardynał zachęcił jednocześnie wiernych do wzięcia udziału w procesji oraz w trzydniowym (20-22 czerwca) nabożeństwie, odprowadzanym w kościele św. Alfonsa¹⁹.

Bernard Łubieński podaje, że w owej procesji, wyruszającej ze wspomnianej świątyni i następnie do niej wracającej, cudowną ikonę nieśli na noszach, pod baldachimem, diakoni, podczas gdy celebrans, biskup Ludwik Besi, niósł „relikwię z welonu” Matki Bożej. Za ikoną podążali pozostali duchowni, generalni przełożeni zakonów oraz wierni świeccy. Wytyczoną przez oddział gwardii papieskiej drogę procesji mieszkańcy Rzymu ozdobili kobiercami, mirtem i wawrzynem. Po wkroczeniu procesji do kościoła św. Alfonsa, udekorowanego wewnątrz kwiatami, ikonę umieszczono w głównym ołtarzu²⁰. Łubieński wskazuje również na mające miejsce podczas procesji cuda uzdrowienia – czteroletniego chłopca

ku, opierając się na informacjach uzyskanych od Michała Marchiego, po czym dopiero wtedy poprosił papieża o powierzenie ikony jego zgromadzeniu zakonnemu. Udzielając zgody, Pius IX zażądał wszelako od Mikołaja Maurona przygotowania dla obrazu „przypoitego miejsca”.

Następnie Mikołaj Mauron polecił Michałowi Marchiemu udać się (9 stycznia 1866 r.) wraz z drugim zakonnikiem do klasztoru Matki Bożej in Posterula, gdzie Marchi przedłożył przełożonemu augustianów pismo papieża. 12 stycznia 1866 r. Michał Marchi otrzymał cudowny, pozbawiony sukienki obraz, który dotąd przechowywany był w domowej kaplicy augustiańskiego klasztoru. B. ŁUBIEŃSKI, *Historija cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 166-169. Por. TAMŻE, 175. Por. TAMŻE, 24.

Poza tym Pius IX zlecił Mikołajowi Mauronowi sprawienie augustianom w miejsce cudownej ikony równie pięknego wizerunku. Z polecenia generała redemptorystów namalowano na deskach z cyprysu kilka kopii wiernych pierwowzorowi. Jedną z nich Mauron wręczył augustianom, drugą natomiast ofiarował 21 kwietnia Piusowi IX. I właśnie ten podarunek znalazł swoje miejsce w pokoju papieża. TAMŻE, 179.

¹⁸ A. SAPOTA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 14. Por. F. BRZOSKOWSKI, *Z dziejów obrazu i kultu M.B. Nieustającej Pomocy...*, 47.

¹⁹ A. SAPOTA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 14. Por. B. ŁUBIEŃSKI, *Historija cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 199.

²⁰ Por. B. ŁUBIEŃSKI, *Historija cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 176-178.

z tyfusu i ośmioletniej dziewczynki z paraliżu nóg²¹. Ponadto codziennie, przez trzy dni, odprawiano przed południem sumę pontyfikalną, zaś po południu miały miejsce nieszpory i homilia. Każdy dzień nabożeństwa kończył się udzieleniem przez trzech kardynałów – Panebianca, Pitrę i Reisacha – błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem²².

W 1867 r. cudowną ikonę uroczyscie koronowano, a odprawione przed nią nabożeństwo obdarzono papieskimi odpustami. Zanim akt ten nastąpił, Kapituła Watykańska wydała w dniu 12 maja 1867 r. dekret zezwalający na koronację, wyznaczając do jej przeprowadzenia arcybiskupa Rogera Matteiego, patriarchę Konstantynopola oraz dziekana Kapituły. Koronacja obrazu miała miejsce 23 czerwca 1867 roku²³.

Bernard Łubieński pisze: *Dnia 23 czerwca Jego Eminencja ks. Arcybiskup Roger Mattei zajechał w karecie dworskiej przed kościół św. Alfonsa. Liczny zastęp kleru przyjął go u drzwi uroczyscie i wprowadził procesjonalnie do świątyni. Kardynał zasiadł na tronie obok wielkiego ołtarza; odczytano dekret kapituły watykańskiej i inne dokumenta. Przystąpił tedy General oo. Redemptorystów, o. Mikołaj Mauron, niosąc na poduszce dwie korony szczerozłote, przeszło ćwierć funta ważące i pięćdziesięcioma przeszło drogimi kamieniami wysadzone. Jego Eminencja poświęcił korony. Zestawiono obraz cudowny na ołtarz, gdzie według rytuału przypiął Arcybiskup korony nad głowę Dzieciątka Jezusa i Najśw. Panny. W teje chwili w bazylikach Matki Boskiej Większej i św. Jana Laterańskiego odezwały się radośnie dzwony, którym zawtórowały wnet dzwony wszystkich pobliskich kościołów. Nastąpiła uroczysta suma, zakończona odśpiewaniem *Te Deum*²⁴. W czasie procesji związanej z koronacją wizerunku, w pobliżu kościoła św. Alfonsa zdarzył się kolejny*

²¹ Por. TAMŻE, 177-178.

²² Ponadto każdego wieczoru w czasie trwania owego kilkudniowego nabożeństwa oświetlano kościół św. Alfonsa i przylegający doń klasztor, jak też wszystkie znajdujące się na Eskwilinie domy. TAMŻE, 178-179. Po zakończeniu nabożeństwa zachwyceni hojnością łask Bożych mieszkańcy Wiecznego Miasta zwrócili się z prośbą o zorganizowanie kolejnych, także trzydniowych uroczystości, chcąc w ten sposób podziękować Matce Bożej Nieustającej Pomocy za powrót Jej cudownego wizerunku na wybrane przez Nią samą, przed wiekami, miejsce. W związku z tą prośbą kardynał Patrizzi wydał 23 maja orędzie, w którym pochwalił gorliwość mieszkańców Rzymu w nabożeństwie do Maryi, zachęcił ich do uczestniczenia w kolejnej trzydniowej uroczystości (1-3 czerwca), wyznaczył porządek nabożeństwa i ogłosił odpusty uzyskane na owe trzy dni od papieża Piusa IX. TAMŻE, 194-195.

²³ TAMŻE, 199. Por. A. SAPOTA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 15.

²⁴ B. ŁUBIEŃSKI, *Historyja cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 199-201. Łubieński dopowiada: *Tęgo dnia wieczorem urządzono iluminację, puszczano sztuczne ognie, bez czego Włosi nie mogą się obejść przy radosnych obchodach.* TAMŻE, 201.

cud uzdrowienia dziecka, upamiętniony następnie przez umieszczoną na murze kamienicy (przy via Merulana 276) kopię ikony.

Od tego momentu nabożeństwo do Matki Bożej Nieustającej Pomocy zaczęło cieszyć się coraz większą popularnością, zataczając w świecie coraz szersze kręgi. Zostało ono zatwierdzone 18 kwietnia 1876 r. przez Stolicę Apostolską ustanowieniem święta Błogosławionej Dziewicy Maryi pod wezwaniem Nieustającej Pomocy, z własnym oficjum, modlitwami i czytaniem mszalnymi. Wpierw święto celebrowano w niedzielę poprzedzającą uroczystość św. Jana Chrzciciela, potem do celebracji tego święta wyznaczono dzień 27 czerwca²⁵.

Wraz z rozszerzaniem się na świat katolicki kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy pojawiła się potrzeba posiadania Jej wizerunków. Stąd zaczęto, wpierw w Rzymie, wykonywać liczne, wierne pierwowzorowi kopie ikony. W okresie od 1866-1867 r. do końca XIX w. prawie cztery tysiące kopii rzymskiego obrazu przewieziono z Rzymu do rozmaitych, katolickich świątyń²⁶. Pierwszą natomiast taką kopię przekazał w maju 1866 r. do sanktuarium Zakonu Najświętszego Odkupiciela w Bishof Eton redemptorysta Edward Douglas²⁷.

Wiele też kopii obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy doczekało się koronacji, np. w Busolenge we Włoszech (dokąd kopię ikony sprowadzono w 1875 r.) czy w kościele redemptorystów w Madrycie w Hisz-

²⁵ A. SAPOTA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 15-16. Por. I. CELARY, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Dane historyczne i wskazania pastoralne...*, 134. Wraz z kultem Matki Bożej Nieustającej Pomocy pojawiły się związane z nim bractwa, np. 23 marca 1871 r. zawiązało się Bractwo Matki Bożej Nieustającej Pomocy przy kościele św. Alfonsa, przeobrażone następnie w 1876 r. w Arcybractwo. Bractwa te obdarzono odpustami. Poza bractwami powołano do istnienia Straż Honorową Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Por. B. ŁUBIEŃSKI, *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 224. Członkami Arcybractwa byli papieże: Pius IX i Pius X. Wielu jeszcze innych następców św. Piotra darzyło wielką czcią Matkę Bożą Nieustającej Pomocy i Jej ikonę, np. Leon XIII widział w tej ikonie „pomost” dla dialogu ekumenicznego z prawosławiem. Benedykt XV zezwolił na dodanie w kościołach Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela w Litanii Loretańskiej wezwania: „Matko Nieustającej Pomocy, módl się za nami!”. Pius XII, troszcząc się o nabożeństwo do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, ogarniał myślą odłączonych chrześcijan, modlących się w swoich domach przez Jej ikonę. Jan XXIII chętnie pogrążał się w modlitwie przed tym wizerunkiem, natomiast Paweł VI napisał w liście adresowanym do generała zakonu redemptorystów z okazji stulecia wprowadzenia obrazu do kościoła Św. Alfonsa: *Tytuł święty, którym wzywana jest Dziewica Nieustającej Pomocy, jest naprawdę tym tytułem, który odpowiada pragnieniom Soboru, ponieważ wyraża w cudowny sposób matczyną opiekę Matki Bożej wobec Kościoła, który na ziemi działa i cierpi*. Por. A. SAPOTA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 39-40.

²⁶ B. ŁUBIEŃSKI, *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 255.

²⁷ A. SAPOTA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 16.

panii (gdzie kopię wizerunku umieszczono 29 maja 1867 r.); koronowano również kopie ikony znajdujące się w Roulers w Belgii, w Puchem w Austrii czy w Bochum w Niemczech²⁸. Pierwszą natomiast w Europie nowennę do Matki Bożej Nieustającej Pomocy odprawił przed Jej obrazem, prawdopodobnie około 1932 r., inicjator tego nabożeństwa – proboszcz kościoła św. Piotra w Birmingham, O'Reilly²⁹.

Także w Polsce redemptoryści poświęcili się szerzeniu kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Pierwszy swój kościół i klasztor na rodzimych ziemiach wzniesli w 1883 r. w Mościskach, dokąd ich współbrat zakonny, Bernard Łubieński (1846-1933), wprowadził w uroczystej procesji 8 września 1883 r. kopię rzymskiej ikony³⁰. Natomiast za uzyskane od Anglika, Hermana Grisewooda, fundusze zakupił złoto-srebrne korony z przeznaczeniem dla tegoż wizerunku³¹.

Ów wielki propagator kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy jeszcze w czasie studiów w angielskim Bishop Eton spędzał wiele godzin na modlitwie przed znajdującym się w tamtejszej kaplicy klasztornej obrazem. Do popularyzacji owego kultu przyczyniło się także uzdrowienie za Jej wstawiennictwem profesora filozofii (nauczyciela m.in. Bernarda Łubieńskiego) z klasztoru w Liverpoolu, redemptorysty Franciszka Hulla.

Mający miejsce po zakończeniu przez niego nowenny cud zaowocował rozwojem nabożeństwa do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, obranej od tego momentu przez Bernarda Łubieńskiego za „gwiazdę przewodnią” na drodze jego zakonnego powołania³². Należy też dodać, że Bernard Łubieński pośredniczył także w sprowadzeniu z Rzymu około pięciuset kopii cudownej ikony, podejmując się również, i to z chęcią, organizowania uroczystych wprowadzeń wizerunków do świątyń oraz

²⁸ TAMŻE. Por. TAMŻE, 25.

²⁹ TAMŻE, 26.

³⁰ TAMŻE, 29.

³¹ A. SAPOTA, B. LENGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 29. Por. I. CELARY, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Dane historyczne i wskazania pastoralne...*, 134.

³² P. FAVRE C.SS.R., *Discours au Congrès Marial à Fribourg*, za: B. ŁUBIEŃSKI, *Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, 255. Także młody Edmund Radziwiłł doświadczył uzdrowienia, prosząc o tę łaskę przed ikoną Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Trewirze. Tam również przyjął w 1867 r. święcenia kapłańskie. Gdy był już wikariuszem, jego ojciec, książę Bogusław Radziwiłł, zamówił dla niego w 1869 r. kopię cudownej ikony, by syn mógł ją umieścić w swoim podróznym ołtarzu. Kiedy natomiast Edmund Radziwiłł był wikariuszem w Ostrowie Wielkopolskim, jego ojciec zamówił kopię cudownego wizerunku dla tamtejszego kościoła. Realizowane przez rodzinę Radziwiłłów pod koniec XIX w. zamówienia kilkunastu kopii ikony dotyczyły świątyń m.in. diecezji wrocławskiej, poznańskiej i krakowskiej. A. SAPOYA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 34-35. Pod koniec XIX w. w Polsce znajdowało się ponad dwieście kopii cudownego wizerunku. TAMŻE.

inaugurowania w rozmaitych parafiach nabożeństwa do Matki Bożej Nieustającej Pomocy.

Warto jeszcze dopowiedzieć, że także w Polsce wiele kopii cudownego wizerunku uwieczono papieskimi koronami, np. obrazy znajdujące się w kaliskiej kaplicy karmelitanek bosych³³, w kościele redemptorystów w Toruniu (tutejszy obraz namalował w Rzymie w 1901 r. konwertyta Józef Burchardt), w poznańskiej Farze (wprowadzony do Fary 1 listopada 1952 r. wizerunek ukoronowany został 11 listopada 1961 r., za zgodą papieża Jana XXIII, przez arcybiskupa Antoniego Baraniaka), w kościele w Jaworznie (kopię koronował 14 czerwca 1999 r. papieskimi diademami Jan Paweł II), w bazylice Ofiarowania NMP w Wadowicach (kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy zainaugurowany został tutaj w związku z prowadzonymi przez redemptorystów od 16 do 27 października 1897 r. misjami; kopię ikony, ukoronowaną 16 czerwca 1999 r. przez papieża Jana Pawła II, umieszczono w kaplicy zwanej Świętokrzyską lub Złotą³⁴), także w Krakowie (wizerunek sprowadzono do kaplicy klasztoru redemptorystów na Pogórzu w 1903 r.) i we Wrocławiu³⁵.

Sporo jeszcze innych wizerunków – wiernych kopii kreteńskiej ikony Matki Bożej Pasyjnej – sprowadzono do Polski, np. 11 kwietnia 1907 r. do Warszawy, umieszczając wizerunek wpierw w tymczasowej kaplicy redemptorystów, a następnie w pobliżu głównego ołtarza w kościele Zbawiciela³⁶. Poza tym, np. w 1922 r., wprowadzono kopię rzymskiej iko-

³³ Kaliską kopię, pobłogosławioną w Rzymie przez papieża Leona XIII, ofiarował kardynał Albin Dunajewski lwowskim karmelitankom bosym. Ukoronowaną we Lwowie w 1939 r. ikonę karmelitanki przewiozły po wojnie do Kalisza. W mieście tym, w 1973 r., powstało sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy. F. BRZOSKOWSKI, *Z dziejów obrazu i kultu M.B. Nieustającej Pomocy...*, 47.

³⁴ I. CELARY, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Dane historyczne i wskazania pastoralne...*, 136. Nazwa – „Świętokrzyska” – pochodzi od wizerunku ukrzyżowanego Zbawiciela, przeniesionego w to miejsce z rozebranego kościoła Św. Krzyża. Drugie określenie – „Złota” – bierze swój początek od złotej polichromii ołtarza. TAMŻE.

³⁵ Wrocławski obraz po raz drugi ukoronowany został w 1991 r. przez papieża Jana Pawła II. F. BRZOSKOWSKI, *Z dziejów obrazu i kultu M.B. Nieustającej Pomocy...*, 47. Także krakowską kopię uwieczono papieskimi koronami. A. SAPOYA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 34. Por. TAMŻE, 36. I. CELARY, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Dane historyczne i wskazania pastoralne...*, 135.

³⁶ I. CELARY, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Dane historyczne i wskazania pastoralne...*, 136. W 1936 r. warszawską kopię zamontowano na stałe przy jednym z ołtarzy w kościele św. Klemensa. W związku ze zniszczeniem w czasie II wojny światowej świątyni obraz przeniesiono do mieszczącego się pod jej prezbiterium schronu. Po wojnie i odbudowaniu zniszczonego kościoła wznówiono w nim 14 kwietnia 1954 r. kult do Matki Bożej Nieustającej Pomocy. TAMŻE.

ny do kościoła Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela w Braniewie³⁷, w 1926 r. do Gliwic, w 1928 r. do kościoła w Głogowie, a 2 października 1934 r. – otrzymaną w 1931 r. przez redemptorystów od proboszcza z Chotowa (archidiecezja warszawska) – do Zamościa.

3. Kompozycja i teologia ikony

O czym już wcześniej wspomniano, a co jeszcze raz warto podkreślić, ikonografia Matki Bożej Nieustającej Pomocy sięga genezą końca XII w. Z tego okresu znane jest najstarsze przedstawienie Matki Bożej Pasyjnej z Dzieciątkiem i z towarzyszącymi Obojgu archaniołami z *arma Christi*, chociaż w przeciwieństwie do ikon, Matka Boża we wspomnianym fresku z Cypru ukazana jest w całej postaci (*Arakeotissa*). Prototyp ikony zawdzięczamy natomiast anonimowemu mistrzowi z Krety, na której to wyspie cieszyła się ona dużą popularnością³⁸.

Jednakże mistrzem tym nie był Andreas Ritzos z Kandii, chociaż szereg ikon Matki Bożej Pasyjnej zawiera jego sygnaturę. Ikony te łączą w sobie element zachodni (np. napisy wykonane w języku łacińskim) z bizantyjskim, ponieważ Ritzos tworzył również dla katolików. Niewykluczone jest natomiast przyczynienie się Andreasa Ritzosa do popularyzacji interesującego nas tematu³⁹.

Poza obszarem greckim i łacińskim ikona Matki Bożej Pasyjnej cieszyła się także, ale znacznie później, gdyż dopiero od około połowy XVII w., wielką czcią w Rosji, gdzie również obecność tego wizerunku łączono z cudami. Właśnie dzięki owej ikonie nastąpiło uzdrowienie Katarzyny, mieszkanki wsi Palec (Palica), położonej w guberni niżnienowogrodzkiej.

Nawiedzana często przez demony, pozbawiona w związku z tym doświadczeniem rozumu kobieta wielokrotnie uciekała do lasu z zamiarem odebrania sobie życia. Jednakże pewnego razu, po odzyskaniu świado-

³⁷ W czasie okupacji obraz z Braniewa przeniesiony został przez redemptorystę M. Kaspra do kościoła Św. Krzyża. Po II wojnie światowej artysta Waluk z Torunia namalował w 1951 r. obraz dwukrotnie większy od poprzedniego. Wizerunek ten poświęcony został przez biskupa Kazimierza Kowalskiego. TAMZE.

³⁸ Por. *Icons...*, 46.

³⁹ Por. O. POPOVA, E. SMIRNOVA, P. CORTESI, *Ikony*, Warszawa 2000, 94-95. Trzy sygnowane przez Andreasa Ritzosa ikony Matki Bożej Bolesnej znajdują się w Galleria dell'Accademia we Florencji, Galleria Nazionale w Parmie i w kościele św. Bazylego w Ston w Dalmacji. *Icons...*, 46. M. Chatzidakis stwierdza: *Współlistnienie tych dwóch przeciwstawnych tendencji tłumaczy w pewnym sensie sukces, jaki odniósł ten temat zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie*. Cyt. za: O. POPOVA, E. SMIRNOVA, P. CORTESI, *Ikony...*, 95.

mości, poprosiła Matkę Bożą o uzdrowienie, obiecując w zamian za tę łaskę spędzenie pozostałych lat życia w monasterze.

Po powrocie do zdrowia Katarzyna porzuciła realizację danej obietnicy, poświęcając się życiu rodzinnemu. Z czasem jednak podupadła zarówno duchowo, jak i fizycznie. Schorowanej kobiecie objawiła się Matka Boża, wypominając jej opieszałość w spełnieniu obietnicy. Kiedy natomiast po raz trzeci kobieta została dotknięta ciężką niemocą, ponownie ujrzała Maryję, polecającą jej udać się do miasta i zakupić ikonę od ikonopisa Grzegorza. Dopiero po zrealizowaniu tego zadania przez Katarzynę nastąpiło jej uzdrowienie. Od tego czasu przed zakupioną przez nią ikoną zaczęły dziać się cuda.

Rozgłos związany z tymi cudami przyczynił się do przeniesienia wizerunku w dniu 13 sierpnia 1641 r. do Moskwy. T.C. Jeriemina podaje, że sam car Aleksy Michajłowicz powitał uroczyście przenoszoną ikonę u Twerskich Wrót stolicy⁴⁰. Ponadto władca ten polecił wykonać i umieścić kopię ikony Matki Bożej Pasyjnej (ros. *Strastnaja*) w nowo powstałym monasterze Strastnym w Moskwie, w którym kopia ta, podobnie jak jej rosyjski prototyp, zasłynęła cudami uzdrowień⁴¹. Pierwowzór ikony zwrócono w 1645 r. do wsi Palec i ulokowano w tamtejszej, drewnianej cerkwi Matki Bożej Hodegetrii⁴².

Jednakże nie tyle cuda, co przekaz pewnych bogatych teologicznie treści decyduje o wartości owej ikony, niezależnie od kręgu kulturowego, w jakim się ona znajduje. W ikonie tej Matka Boża jest zarówno Hodegetrią, czyli „Wskazującą Drogę”, jak i Eleusą, czyli „Czułą”.

Ukazana jako Hodegetria (w bardzo popularnym w Bizancjum typie ikonograficznym), Maryja pozostaje – jak pisze I. Jazykowa – *mostem umożliwiającym przyjsie na świat Zbawiciela, a obecnie jest dla nas mostem na drodze ku Niemu*⁴³, natomiast za jej identyfikacją jako Eleusy przemawia połączona ze smutkiem, malująca się na twarzy Matki Bożej czułość, jak też niespokojny ruch Dziecięcia⁴⁴.

⁴⁰ Por. T. C. ЕРЕМИНА, *Мир русских икон. [История, предания]*, СПб. 2002, 256.

⁴¹ Por. M. JANOCZA, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, 112. Kopia ta znajdowała się w monasterze aż do jego zamknięcia w 1937 r. przez władze radzieckie. J. CHARKIEWICZ, *Tobą raduje się całe stworzenie... Ikonografia Matki Bożej w Prawosławiu...*, 158. Temat Matki Bożej Bolesnej w typie znanym z obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy znalazł swoją kontynuację również w sztuce starobrzędowców *vel* starowierców, o czym świadczy chociażby wykonana w mosiadzu rosyjska ikona z końca XVIII w. G. KOBZHENIECKA-SIKORSKA, *Ikona, kult, polityka. [Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku]*, Olsztyn 2000, 229, ilustracja 41.

⁴² T.C. ЕРЕМИНА, *Мир русских икон. [История, предания]*..., 256.

⁴³ I. JAZYKOWA, *Świat ikony...*, 114.

⁴⁴ Por. E. POKORZYNA, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego...*, 120.



Ukazana w ikonie w półpostaci, z Dziecięciem na lewym ramieniu, Maryja podtrzymuje rękę Syna, kierując ku Niemu smutną, pełną wzruszenia i czułości twarz, mimo iż Jej spojrzenie podąża w zupełnie innym kierunku, mianowicie ku niebu. Ów gest podtrzymywania ręki Dziecięcia przez Matkę dodaje otuchy małemu Jezusowi, otuchy niezbędnej w doznawanym przez Niego lęku, spowodowanym wizją przyszłej Męki, jakiej Zbawiciel doświadczy dla wyzwolenia całego rodzaju ludzkiego spod panowania grzechu. Objąwszy dłoń Maryi, Dziecię może chwycić Jej kciuk, usiłując znaleźć w Rodzicielce wsparcie w perspektywie nadchodzącego cierpienia.

Cierpienie to ewokują i sugerują *arma Christi*, dzierzzone przez archaniołów: Michała i Gabriela, znajdujących się z obu stron Matki Bożej z Dziecięciem w górnej części wizerunku. Archanioł Michał trzyma w rękach włócznię, naczynie na zółć i ocet oraz gąbkę, natomiast archanioł Gabriel – krzyż. Obaj niebiańscy posłańcy trzymają narzędzia Męki Pańskiej w rękach okrytych na znak szacunku do *sacrum* szatą, kierując swój lot ku Jezusowi. Odziane na rozlicznych wizerunkach Matki Bożej Pasyjnej w szaty złote, czerwone i niebieskie, zatrwożone Dziecię w półobrocie zwraca głowę ku nadlatującemu ku Niemu Gabrielowi.

Nie bez teologicznego znaczenia jest także sama kolorystyka szat. Złoty kolor symbolizuje m.in. Bóstwo, świętość, światłość chwały Bożej, przynależność do świata transcendentnego, czyli do wieczności. Kolor niebieski jest symbolem Boskiej natury Jezusa, tajemnicy Wcielenia, realności duchowych i wiecznych, natomiast czerwony oznacza naturę ludzką Zbawiciela, Jego godność królewską, Ofiarę i miłość.

Kolory te są również kolorami szat Matki Bożej. Okrywający Jej głowę maforion, występujący w ikonach w kolorze czerwonym, purpurowym bądź niebieskim, symbolizuje Boże macierzyństwo Maryi oraz Jej pełne oddanie się Bogu, ozdobiony, podobnie jak tunika, złotym oblamowaniem. Połączenie koloru czerwonego i niebieskiego w szatach Matki Bożej stanowi wyraz i symbol Jej dziewictwa oraz macierzyństwa, przy czym czerwień swoimi związkami z purpurą wskazuje ponadto na królewską godność Maryi z racji zrodzenia przez Nią Króla.

Maforion Matki Bożej zdobią trzy złote gwiazdki, umieszczone na wysokości Jej czoła i ramion. Są one znakiem Jej nieskalanością i dziewictwa. Teologia wschodnia mówi bowiem o nieskalanym poczęciu, nieskalanym zrodzeniu Jezusa przez Maryję oraz o Jej nieskalanej śmierci,

jak również o dziewictwie Bogarodzicy przed narodzeniem, w trakcie zrodzenia oraz po narodzeniu Zbawiciela. Każdą z tych prawd ilustruje oddzielna gwiazdka, umieszczona na maforionie Matki Bożej. Poza tym szaty Maryi i Jezusa pokryte są złotymi liniami asystki, symbolizującymi teotyżujące energie Boże⁴⁵.

Odmienne prezentuje się sprawa owych gwiazdek w ikonie Matki Bożej Pasyjnej z kaliskiego klasztoru karmelitanek bosych, datowanej na okres sprzed 1895 r. Zamiast trzech umieszczonych na ramionach i czołe Maryi gwiazdek, ów obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy ukazuje dwie różnej wielkości i ozdobności gwiazdki usytuowane na poziomie nosa (mniej dekoracyjna, „zgeometryzowana”) i na poziomie końca łuku brwiowego prawego oka (bardziej ozdobna)⁴⁶. Takie potraktowanie owe go symbolu nie do końca jest zgodne z kanonem ikonopisania.

Kolejnym ważnym motywem, zwracającym uwagę w ikonie Matki Bożej Pasyjnej jest zsuwający się z nóżki Dziecięcia bądź wiszący na rzemieniu sandał. Pojawia się on w malarstwie italo-kreteńskim, ale np. już w ikonie z moskiewskiego Strastnego monasteru motyw ten nie występuje⁴⁷. Spadający prawy sandał pozwala nam dostrzec spód stopy Jezusa, co być może świadczy o prawdziwie ludzkiej naturze Dziecięcia⁴⁸. Jednakże odmiennie motyw ten interpretuje M. Janocha, odwołując się do zapisanej na kartach Księgi Rodzaju Protoewangelii (Rdz 3, 15). W owej części tej starotestamentowej księgi zamieszczona jest mianowicie zapowiedź przyjścia Potomka Niewiasty, tzn. Odkupiciela, który zetrze głowę węża, czyli zwycięży Szatana, ale za cenę własnego cierpienia, gdyż wąż zmiążdży Mu piętę⁴⁹. Pięta ta widoczna jest w rozlicznych ikonach Matki Bożej Pasyjnej.

Poza tym we wspomnianych ikonach, podobnie jak w niemalże całej sztuce bizantyjskiej i postbizantyjskiej głowę Dziecięcia otacza tzw. nimb krzyżowy (z wpisanym weń krzyżem). W ramionach krzyża widnieją greckie litery, ewokujące imię Boga pojawiające się w dziejach Moj-

⁴⁵ Por. TAMŻE, 121-122. Por. M. JANOCHA, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności...*, 112. Por. E. SMYKOWSKA, *Ikona*, Warszawa 2002, 13. Por. TAMŻE, 19. Por. TAMŻE, 43. Por. TAMŻE, 92.

⁴⁶ Por. M. JANOCHA, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności...*, 113, ilustracja 94.

⁴⁷ TAMŻE, 112. Nie wyklucza to obecności spadającego sandała w innych ikonach tego tematu z terenu Rosji, na co wskazuje E. Pokorzyna. Por. E. POKORZYNA, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego...*, 123.

⁴⁸ A. SAPOTA, B. LANGHAMMER, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej...*, 9.

⁴⁹ M. JANOCHA, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności...*, 112.

żesza i zarazem wskazujące na Boską godność Jezusa: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14). Natomiast okrągły kształt nimbu symbolizuje, nie tylko zresztą tutaj, wieczność Boga⁵⁰.

Treścią ikony Matki Bożej Pasyjnej zwanej na katolickim Zachodzie obrazem Matki Bożej Nieustającej Pomocy jest Jej udział w realizowanym przez Jezusa Chrystusa dziele zbawienia. Ponadto ikona ta stanowi świadectwo, że również Maryja pozostaje w pełni świadoma losu przeznaczonego Jej Synowi, mianowicie cierpienia⁵¹, stąd swoją czułością, mimo iż sama doświadcza udręki, usiłuje łagodzić u Niego lęk przed Męką. Jednakże jako Matka (Pasji i Nieustającej Pomocy) zwraca się z pocieszeniem nie tylko do swego Syna, ale również – ze względu na Jej duchowe macierzyństwo – do każdego chrześcijanina.

Dr Justyna Sprutta
Wydział Teologiczny UAM (Poznań)

ul. Targowa 9d/15
PL - 63-400 Ostrów Wielkopolski

e-mail: jsprutta@o2.pl

L'icône de Notre-Dame de la Passion (Notre-Dame du Secours Perpétuel). Histoire et la theologie

(Résumé)

L'image de Notre-Dame du Secours Perpétuel est de fait l'icône de Notre-Dame de la Passion. Cet icône est au type iconographique: *Hodegetria*. La fresque de 1192 année de Lagoudera à Chypre est la première présentation de Notre-Dame de la Passion. Cependant l'icône-prototype de l'image de Notre-Dame du Secours Perpétuel remonte au fin du XIIIe siècle. Le début de l'iconographie de Notre-Dame du Secours Perpétuel est en Crète. L'image-prototype a été à Rome

⁵⁰ E. SMYKOWSKA, *Ikona...*, 55.

⁵¹ Por. J. CHARKIEWICZ, *Tobą raduje się całe stworzenie... Ikonografia Matki Bożej w Prawosławiu...*, 158.

au XVe siècle grâce au marchand de Crète. Puis l'image a été placée dans l'église de Saint-Matthieu, et après la destruction de la temple au fin du XVIIIe siècle elle a été transférée à l'église de Saint-Eusèbe et ensuite à la chapelle du monastère des Augustines, situé près de l'église de Santa Maria *in Posterula*. Plus tard l'image a été donnée à Rédemptoristes, qui ont propagé le culte de Notre-Dame du Secours Perpétuel au monde. L'image de Crète a été placée dans l'église de Saint-Alfonso. Cet image présente la Mère de Dieu (dans la demi-figure) avec l'Enfant, et les Archanges: Michel et Gabriel (avec *arma Christi*). Il y a la sandale tombant du pied de Jésus aussi. La théologie de cet icône présente (comme la vérité importante) la participation de Notre-Dame à la Passion de son Fils.

Literaturę na temat objawień fatimskich cechuje obfitość. Ukazała się *Enciclopedia de Fatima*. Odbывают się wielkie międzynarodowe kongresy¹. Jacek Salij zwraca uwagę na zawarty zarówno w samym orędziu, jak i w duchowości dzieci fatimskich swego rodzaju komentarz pomagający właściwie rozumieć i przeżywać biblijną prawdę o wiecznym potępieniu². Tym niemniej temat Fatimy pozostaje dla teologa dogmatyka tematem trudnym. Niekiedy uznawany jest on za zagadnienie dotyczące raczej teologii praktycznej. W wydanym w języku polskim opracowaniu mariologii Ratzingera autorstwa M. G. Masciarelliego zagadnienie to się nie pojawia³. Jest to prawdopodobnie przejaw szerszego zjawiska pomijania tematu Fatimy w wielu podręcznikach mariologicznych⁴. Licznym ujęciom popularnym⁵ towarzyszy rezerwa części teologów.

Trzecia tajemnica fatimska, jak wiemy, była utrzymywana w sekrecie od 1917 roku aż do 26 czerwca 2000 r. Publikacji tej tajemnicy towarzyszył komentarz teologiczny

Ks. Grzegorz Bachanek

Trzecia tajemnica fatimska w teologicznej refleksji Josepha Ratzingera

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 219-229

kardynała Ratzingera. Nie jest to jego jedyna wypowiedź na ten temat. O trzeciej tajemnicy fatimskiej pisze w swojej książce *Bóg i świat*, wraca do niej w niedawno wydanym głośnym wywiadzie *Światłość świata*. Nawiązuje w swoich przemówieniach, jak np. w maju 2010 roku w Fatimie. A wcześniej w *Raporcie o stanie wiary* przypomina, że orędzie z Fatimy jest sygnałem ostrzegawczym, wezwaniem do nawrócenia, potwierdzeniem pilnej potrzeby pokuty, nawrócenia i postu. Przyznaje, że czytał trzecią tajemnicę fatimską, choć jeszcze na razie nie mógł wtedy zdradzić całej jej treści⁶. W poniższym artykule postaram się przedstawić zasadnicze myśli J. Ratzingera dotyczące problematyki trzeciej tajemnicy fatimskiej.

¹ Por. S. DE FIORES, *Sekret Fatimy. Światło rozjaśniające przyszłość świata*, Warszawa 2011, 34 n. Autor podaje dalszą literaturę przedmiotu.

² Por. J. SALIJ, *Fatimskie przypomnienie o potępieniu wiecznym*, w: *Niebo-Piekło-Czyszczenie. Spojrzenie Kościoła*, red. K. CZAPŁA, Ząbki 2010, 97-118.

³ Por. M.G. MASCIARELLI, *Znak Niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008. Masciarelli jest cenionym teologiem Papieskiego Wydziału Teologicznego „Marianum” w Rzymie.

⁴ Por. S. DE FIORES, *Sekret Fatimy...*, 27 n.

⁵ Przykładowo por. G. SCHARF, *Fatima wciąż aktualna*, Poznań 1994.

⁶ Por. J. RATZINGER, *Raport o stanie wiary*, Marki 2005, 97 n.

1. Wezwanie do pokuty

*Anioł wskazując prawą ręką ziemię, powiedział mocnym głosem: Pokuta, Pokuta, Pokuta!*⁷. Ratzinger podkreśla prostotę orędzia. Powołuje się na siostrę Łucję, która także u schyłku swojego życia stale podkreślała tę prostotę i mówiła, że w orędziu chodzi właściwie tylko o wiarę, nadzieję i miłość. Nie chodzi o sensację, ale o nawrócenie. Mamy porzucić skupienie się na własnej osobie, wyjść poza siebie ku Bogu z miłością, która wymaga wiary i rodzi nadzieję. Tym w swojej istocie jest pokuta, do której wzywa Matka Boża⁸.

W orędziu Matki Bożej nie chodzi o zaspokojenie ludzkiej ciekawości, nie chodzi też o jakieś bardzo skomplikowane ujęcie dostępne tylko dla specjalistów, ale o to, co najbardziej proste i istotne, oczywiste, a tak łatwe do przeoczenia⁹.

To potrójne wołanie „Pokuta, Pokuta, Pokuta” jest kluczem do trzeciej tajemnicy. Jest to wezwanie do odczytania znaków czasu, do dostrzeżenia pilnej potrzeby pokuty jako odpowiedzi na moment dziejowy niosący wielkie zagrożenia¹⁰.

Wezwanie do pokuty skierowane jest do prawie niewinnych dzieci, jak o tym świadczy spowiedź Franciszka. Dotyczy nie tylko wielkich grzeszników.

2. Zaproszenie do zachwycenia się Bogiem

Tej pokuty nie możemy oczywiście rozumieć tylko w sposób negatywny. Jak Mojżesz stojący przed ognistym krzewem, jak Maryja służebnica, jak dzieci fatimskie mamy zachwycić się Bogiem, tajemnicami życia Chrystusa, zapragnąć stanowczej przemiany życia, przyjąć od Jezusa Jego światło¹¹. W tej wypowiedzi Benedykta XVI widzimy subtelne nawiązanie do przepięknego patrystycznego obrazu Maryi jako płonącego krzewu, który się nie spala (Grzegorz z Nyssy, *Żywot Mojżesza*).

⁷ *Trzecia część tajemnicy*, „L'Osservatore Romano” 21(2000) nr 9, 44.

⁸ Por. J. RATZINGER, *Bóg i świat*, Kraków 2001, 285 n.

⁹ Por. TAMŻE, 286.

¹⁰ Por. TENŻE, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny*, „L'Osservatore Romano” 21(2000) nr 9, 50.

¹¹ Por. *Słowo Ojca Świętego podczas modlitwy różańcowej*, w: *Ojciec Święty Benedykt XVI w Fatimie 12-13 maja 2010. Akt zawierzenia, modlitwy, homilie, przemówienia*, Kraków 2010, 31-34.

Nierzadko człowiek reaguje na zło przerażeniem i załamaniem, wydaje się wręcz poszarzały złem drugiego. Dzieci z Fatimy zachowują spokój wobec grozy zła. Widzenie piekła nie prowadzi ich do rozpacz, zniechęcenia czy choćby rozedrgania, bo przede wszystkim patrzą na Boga.

Fatima jest wezwaniem do modlitwy. Dzięki niej możemy w sposób mocny i głęboki doświadczyć miłości Pana. Modlitwa prowadzi kapłanów i osoby konsekrowane do odpowiedzi na miłość Pana w wyjątkowy, oblubieńczy sposób. Pozwala radośnie przeżywać swoje kapłaństwo, z poświęceniem służyć zbawieniu braci i sióstr. Jesteśmy powołani, by na wzór Maryi stawać się pokornym znakiem Kościoła, który jak oblubienica powierza się nieustannie ramionom swojego Pana. Idąc za Maryją, kapłani i osoby konsekrowane stają się wolni od przywiązania nawet do samych siebie, aby nieść światu Jezusa¹².

Mali wizjonerzy zakochali się w Bogu dzięki doświadczeniu łaski. Maryja wprowadziła ich w głębokie doświadczenie miłości Trójcy Świętej i umożliwiła dostrzeżenie w Bogu najpiękniejszej rzeczywistości w życiu człowieka. Nasze serca nawet najbardziej zimne i smutne również mogą zostać rozpalone¹³.

3. Czas szczególnego działania zła

Orędzie z Fatimy ukazuje szczególny czas. Świat stoi u progu samozniszczenia, ludzkie wynalazki zagrażają egzystencji człowieka. Anioł z ognistym mieczem symbolizuje groźbę sądu wiszącą nad światem. Swoją interpretację trzeciej tajemnicy rozpoczyna Ratzinger od zwrócenia uwagi na wizję piekła obecną w pierwszej z tajemnic. Zwraca uwagę na szczególną intensywność zła¹⁴. W encyklice *Spe salvi* papież przypomina realizm piekła. Być może istnieje związek między tą znaczącą wypowiedzią a tekstem tajemnic fatimskich.

4. Gotowość męczeństwa

Wstrząsający obraz trzeciej tajemnicy ukazuje Kościół składający Bogu świadectwo krwi. W wizji biskupa odzianego w biel wspinającego

¹² Por. *Nieszpory odprawione z kapłanami, zakonnikami, diakonami i seminarzystami* (12.05.2010), w: *Ojciec Święty Benedykt XVI w Fatimie 12-13 maja 2010...*, 17-24.

¹³ Por. *Homilia Benedykta XVI wygłoszona podczas Mszy świętej* (13.05.2010), w: *Ojciec Święty Benedykt XVI w Fatimie 12-13 maja 2010...*, 39 n.

¹⁴ Por. J. RATZINGER, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny...*, 50.

się na stromą górę możemy dostrzec dwudziestowieczny Kościół męczenników przedstawiony za pomocą symbolicznych obrazów¹⁵. W wizji papieża, biskupów, kapłanów, zakonników i zakonnic, mężczyzn i kobiet wchodzących na górę widzimy drogę krzyżową Kościoła dwudziestego wieku, wieku męczenników i prześladowań Kościoła, czasu przemocy i zniszczenia, wojen światowych i lokalnych, coraz to nowych okrucieństw¹⁶. Drżący, cierpiący papież wchodzący na górę oznacza także papieży dwudziestego wieku, którzy od Piusa X do Jana Pawła II mieli swój udział w cierpieniach stulecia. Szczególnie Jan Paweł II, który wskutek zamachu znalazł się bardzo blisko granicy śmierci mógł w tekście trzeciej tajemnicy rozpoznać swoje przeznaczenie¹⁷.

Nie bez powodu w swojej teologii prymatu papieskiego tyle miejsca poświęca Ratzinger zagadnieniu męczeństwa formułując martyrologiczną teologię prymatu¹⁸. Nie bez powodu też tak często wspomina świadków wiary, takich jak np. ks. Andrea Santoro zabitego w Turcji w chwili, gdy modli się za ludzi, do których został posłany¹⁹. Ratzinger pamięta o moskiewskim kapłanie Dymitrze Dudko, w czasach gdy wielu zapomniało o cierpiącym Kościele wschodniej Europy²⁰. Nie bez powodu wreszcie prosi z pokorą na początku swojego pontyfikatu: „Módlcie się za mnie, abym nie uciekł z obawy przed wilkami”²¹.

Gotowość na męczeństwo wymaga wielkiej odwagi. Widzimy tę odwagę u małych wizjonerów z Fatimy. Łucja nie ulega pochlebstwom ani groźbom starosty, który nie cofa się przed straszeniem jej możliwością utraty życia²². Znosi nieufność własnej matki, złośliwości sąsiadów²³. Uzbrojeni żołnierze na koniach mówią do samotnego dziecka: *Tutaj są otwarte groby, jedną z naszych szabel zetniemy jej głowę i tu ją pochowamy. W ten sposób raz na zawsze zakończymy tę sprawę*²⁴. Wszystkie dzieci: Łucja, Franciszek i Hiacynta słyszą powtarzające się groźby śmierci²⁵. Znoszą uwiecznienie i prześladowanie²⁶. Nie lekceważą

¹⁵ Por. TENŻE, *Bóg i świat...*, 286.

¹⁶ Por. TENŻE, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny...*, 50.

¹⁷ Por. TAMŻE, 51.

¹⁸ Por. TENŻE, *Kościół-Ekumenizm-Polityka*, Poznań-Warszawa 1990, 36-38.

¹⁹ Por. BENEDYKT XVI, Encyklika *Spe salvi*, 3.

²⁰ Por. J. RATZINGER, *Szukajcie tego, co w górze*, Kraków 2007, 39.

²¹ *Homilia Benedykta XVI podczas Mszy św. inaugurującej pontyfikat 24 kwietnia 2004 r.*, w: BENEDYKT XVI, *Według serca Pana*, Warszawa 2005, 36.

²² Por. *Wspomnienie s. Łucji z Fatimy*, t. I, zebrał o. L. Kondor, Fatima 2007, 93.

²³ Por. TAMŻE, 91.

²⁴ TAMŻE, 111.

²⁵ Por. TAMŻE, 98.

²⁶ Por. TAMŻE, 95.

tych grózb, ale nie dają się zastraszyć, złamać i odwieść od pełnienia woli Bożej. W ten sposób nas zbyttnio troszczących się o swoje życie i dobre imię, zachęcają do odwagi w służbie Jezusowi.

5. Uzdrawiająca moc Boga

Obraz aniołów gromadzących krew męczenników przypomina nam o poddaniu historii uzdrawiającej mocy Boga. Z cierpienia świadków wypływa moc uzdrawiania i oczyszczania²⁷.

Historia nie podlega nieuniknionemu determinizmowi. Pozostaje historią wolności. Pokuta może zmienić przyszłość. *Cała tajemnica jest dramatycznym apelem do ludzkiej wolności, wzywa nas, byśmy odmienili nas samych, a dzięki temu odmienili też bieg historii. Skoro Papież uniknął śmierci, mamy prawo uważać to za znak, że modlitwa może odmienić historię*²⁸.

Maryja jest znakiem pełnej mocy Bożej dobroci: *Pan jest silniejszy od wszelkiego zła. Maryja Panna jest dla nas widocznym, matczynym znakiem i rękojmą Bożej dobroci, która zawsze ma ostatnie słowo w historii*²⁹.

W posłudze uzdrowienia istotną rolę odgrywa Kościół. Chrystus dobry Samarytanin powierza poranionego człowieka swoim sługom, ich opiece i troskliwości, aby człowiek mógł powrócić do zdrowia³⁰. Papież odwołuje się w tym miejscu do patrystycznego obrazu Kościoła jako gospody Samarytanina.

6. Miłość Matki

Papież przybywający do Fatimy w 2010 roku dziękuje za cuda, których Bóg dokonuje przez Maryję w sercach tak wielu pielgrzymów. Podkreśla matczyną miłość Maryi, którą obdarza ona w sposób jedyny i niepowtarzalny każdego z uczniów Chrystusa: *Najmilsza Matko, Ty znasz każdego po imieniu. Ty znasz twarz i osobistą historię każdego i kochasz nas wszystkich z całą matczyną laskawością, wypływającą*

²⁷ Por. J. RATZINGER, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny...*, 51.

²⁸ TENŻE, *Bóg i świat...*, 287.

²⁹ *Wywiad Ojca Świętego Benedykta XVI dla dziennikarzy podczas przelotu do Portugalii, w: Ojciec Święty Benedykt XVI w Fatimie 12-13 maja 2010...*, 12.

³⁰ Por. *Homilia Ojca Świętego wygłoszona podczas nabożeństwa Słowa Bożego z pracownikami organizacji charytatywnych (13.05.2010)*, w: TAMŻE, 47 n.

z *samego serca Bożej Miłości*³¹. Zauważa obecność Maryi w naszych cierpieniach i niepokojach. W bardzo osobisty sposób wyraża wdzięczność za modlitwę w intencji papieża zanoszoną przez pastuszków z Fatimy i ludzi dnia dzisiejszego inspirujących się objawieniem Maryi³².

7. Droga pokory

W objawieniu fatimskim widzi Benedykt XVI pokorę Matki, która ukazuje się małym dzieciom. Objawienie to jest Bożym znakiem udzielonym człowiekowi w epoce racjonalizmu i powstających dyktatur. Autor podkreśla pokorny charakter odpowiedzi na wielkie wyzwania epoki. Odpowiedź ta nie polega na wielkich politycznych akcjach, ale pochodzi z przemienionych serc³³. Pisząc o oczekiwanym triumfie Niepokalanego Serca Maryi, nie wyobraża go sobie jako jakiegoś wielkiego zwrotu w historii, ale jako cichy triumf, ciągłe działanie Boga poprzez Maryję powstrzymujące moc zła³⁴.

Autor podkreśla pokorną radość Maryi wyrażoną w hymnie *Magnificat*. Maryja nie czuje się kimś wyjątkowym, wybranym spośród nieużytecznego ludu, ale raduje się z łaski, jaką otrzymuje Izrael, i czyni radość narodowi swoją³⁵. My także musimy z pokorą uznać naszą nicość. Dostrzec, że nie świecimy swoim światłem, ale otrzymujemy je od Jezusa. To światło mamy ukazywać światu, nie bojąc się mówić o Bogu³⁶.

8. Aktualność misji Fatimy

Papież zdaje się widzieć w orędziu z Fatimy wciąż aktualne ostrzeżenie o niszczącej ludzkość mocy grzechu, do przeciwstawienia się której są wezwani prawi mężczyźni i kobiety gotowi na cierpienie dla ratowania grzeszników³⁷.

³¹ *Modlitwa Ojca Świętego Benedykta XVI w kaplicy objawień w Fatimie* (12.05.2010), w: TAMŻE, 13 n.

³² Por. TAMŻE, 14 n.

³³ Por. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011, 171 n.

³⁴ Por. TAMŻE, 173.

³⁵ Por. *Homilia Benedykta XVI wygłoszona podczas Mszy świętej* (13.05.2010)..., 37 n.

³⁶ Por. *Słowo Ojca Świętego podczas modlitwy różańcowej* (12.05.2010)..., 31-33.

³⁷ Por. *Homilia Benedykta XVI wygłoszona podczas Mszy świętej* (13.05.2010)..., 42.

W jednym ze swoich przemówień Benedykt XVI powiedział: *Łudzi się ten, kto uważa, że profetyczna misja Fatimy została zakończona*³⁸. Nie można rozumieć trzeciej tajemnicy fatimskiej jako wyłącznie zapowiedzi zamachu na Jana Pawła II. Tajemnica ta zapowiada krytyczny moment historii, mówi o szczególnej mocy zła działającej w dwudziestym wieku, ale i dzisiaj. Chociaż zniknęły straszliwe, wielkie dyktatury dwudziestego wieku to trwa cierpienie Kościoła, trwa zagrożenie człowieka, siła zła grozi zdeptaniem wiary. Odpowiedzią na to wezwanie jest przemiana serca. Tej odpowiedzi koniecznie dzisiaj potrzebujemy³⁹.

Kościół będzie przechodził przez rozmaite cierpienia aż do końca świata. Szczególnych cierpień przysparzają dzisiaj Kościołowi grzechy jego członków. *Największe prześladowania Kościoła nie pochodzą od jego wrogów zewnętrznych, lecz rodzą się z grzechu mającego miejsce w Kościele*⁴⁰. Stąd potrzeba pokuty, przebaczenia i sprawiedliwości. W refleksji Benedykta XVI jest obecny zarówno realizm nakazujący przyjęcie, że zło zawsze będzie nas nękać, jak i pewność, że Pan jest silniejszy od wszelkiego zła⁴¹.

W czasie przelotu do Portugalii Papież zachęca do dialogu między wiarą a oświeceniem, do łączenia wiary i nowoczesnej racjonalności. Uważa, że spór sekularyzmu z wiarą występujący w Portugalii od czasów markiza Pombala można zastąpić porozumieniem. Podstawą próby porozumienia jest dobro człowieka i europejskiej kultury. Papież zdaje się wskazywać na okaleczenie człowieka, który próbuje się zamykać na transcendentny wymiar religijny⁴². Łaska Boża i pokora dzieci sprawiły, że orędzie z Fatimy zostało przyjęte przez wielu ludzi walczących z Kościołem. Nasza pokora, przejrzystość mogą pomagać innym w odkryciu Boga.

Kryzys ekonomiczny jest możliwy do przezwyciężenia wtedy, gdy dostrzeżemy, że ekonomiczny pragmatyzm nie może abstrahować od człowieka jako istoty etycznej⁴³. Papież widzi w kryzysie ekonomicznym jeden ze skutków walki z wiarą i odrzucenia prawdy o człowieku. Oczywiście pozostaje otwarte pytanie, czy to wezwanie do dialogu zostanie usłyszane.

³⁸ Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu...*, 172; *Homilia Benedykta XVI wygłoszona podczas Mszy świętej na placu przed sanktuarium w Fatimie* (13.05.2010), Wiadomości KAI (2010) nr 20, 21.

³⁹ Por. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu...*, 172 n.

⁴⁰ *Wywiad Ojca Świętego Benedykta XVI dla dziennikarzy podczas przelotu do Portugalii, w: Ojciec Święty Benedykt XVI w Fatimie 12-13 maja 2010...*, 11.

⁴¹ Por. TAMŻE, 12.

⁴² Por. TAMŻE, 3-6.

9. Problemy interpretacji

Orędzie z Fatimy jest objawieniem prywatnym. A więc jego rolą nie jest uzupełnianie ostatecznego Objawienia Jezusa Chrystusa. Nie chodzi o poszukiwanie jakichś nowości. Objawienie prywatne odsyła do jedynego Objawienia publicznego. Kościelna aprobata nie oznacza obowiązku przyjęcia tego objawienia przez wiarę powszechną. Oznacza, że orędzie nie zawiera żadnych treści przeciwnych wierze i obyczajom, zasługuje na ogłoszenie, a wierni są upoważnieni do przyjęcia go. Objawienie to ukierunkowuje ku Chrystusowi, prowadzi w głębię Ewangelii. Objawienia fatimskie mają nam pomóc w zbliżeniu się do Boga, który objawił się raz na zawsze w Jezusie Chrystusie. Mogą pomóc w pełniejszym przeżywaniu Objawienia Chrystusa w naszej epoce historycznej. W objawieniach fatimskich widoczne jest działanie charyzmatu proroctwa. Pomagają one w rozumieniu znaków czasu, w rozpoznaniu woli Bożej w naszej obecnej konkretnej sytuacji. Są przestrogą i pociechą. Objawienia prywatnego nie należy lekceważyć⁴⁴. Chociaż objawienia prywatne wiążą się z wieloma problemami: takimi jak choćby problem trudnej oceny wiarygodności objawień, owoców duchowych, niebezpieczeństwo przyjmowania ich w sposób jednostronny, to przecież Pan Bóg ma prawo przemawiać do nas w każdym czasie i uwrażliwiać nas na pewne aspekty Objawienia, które w naszej epoce są może nieco zapomniane.

W przypadku objawień z Fatimy mamy do czynienia z widzeniem wewnętrznym. Nie jest to jakiś wytwór wyobraźni, fantazji czy złudzeń. Jest to prawdziwy sposób postrzegania rzeczywistości, ale wiążący się z pewnymi ograniczeniami. Czynniki subiektywne odgrywa tutaj większą rolę niż w przypadku zewnętrznego postrzegania zmysłowego. Widzący człowiek postrzega na miarę dostępnych mu sposobów obrazowania i poznania⁴⁵. Forma określona przez warunki podmiotu skrywa *treść, która jest znacznie szersza i głębsza niż się wydaje*⁴⁶.

Objawienia z Fatimy nie służą zaspokojeniu czyjejś ciekawości. Widzenie w nich sensacyjnych przepowiedni apokaliptycznych o końcu świata czy o przyszłych wydarzeniach historycznych jest po prostu błędne.

⁴³ Por. TAMŻE, 7.

⁴⁴ Por. J. RATZINGER, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny...*, 47-49.

⁴⁵ Por. TAMŻE, 49.

⁴⁶ *Wywiad Ojca Świętego Benedykta XVI dla dziennikarzy podczas przelotu do Portugalii...*, 10.

Fatalistyczne interpretacje tajemnicy są całkowicie mylne. Jedną z takich interpretacji jest widzenie w sprawcy zamachu na papieża niemającego działać w sposób wolny, narzędzia Bożego planu⁴⁷.

10. Znaczenie Fatimy

Ratzinger pisze o znaczeniu prywatnych objawień w Fatimie jako o surowym sygnale ostrzegającym przed nieszczęściami zagrażającymi ludzkości, potwierdzeniu pilnej potrzeby nawrócenia.

Objawienia z Fatimy mają swoje miejsce w rozwoju życia Kościoła wieku dwudziestego. Wskazują, że Objawienie nie jest czymś martwym, ale jest sprawą żywą i zasadniczą.

Podobnie jak w przypadku innych zaaprobowanych przez Kościół objawień, możemy dostrzec duchowe owoce, żywotność i prawowierność rozwijającego się wokół tego miejsca życia religijnego⁴⁸.

W ruchu maryjnym widzi Ratzinger wielki prąd duchowy ożywiający Kościół. Do charyzmatycznych źródeł tego ruchu zalicza objawienia w La Salette, Lourdes i Fatimie⁴⁹.

Autor podkreśla zadziwiającą zbieżność czasową między ujawnieniem trzeciej tajemnicy fatimskiej a odkryciem ludzkiego genomu. Tego samego dnia wiadomości o tych dwóch tak różnych wydarzeniach dominowały w mediach. Pomimo wspaniałych odkryć medycyny potrzebujemy głębszego lekarstwa, dzięki któremu możemy przyjąć tajemnicę cierpienia i śmierci⁵⁰.

Znaczenie Fatimy wyrażone jest m.in. przez wielość wypowiedzi Ratzingera, udział we Mszy pontyfikalnej 13 X 1996 r. na placu wypełnionym setkami tysięcy pielgrzymów⁵¹, zgodę na wcześniejsze rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego siostry Łucji.

Na wczesne jego zainteresowanie problematyką objawień w Fatimie jako młodego teologa wskazuje jego recenzja książki V. Marion ukazującej podstawy pobożności związanej z Fatimą⁵². W tym okresie swojej

⁴⁷ Por. J. RATZINGER, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny...*, 50.

⁴⁸ Por. TENZE, *Raport o stanie wiary*, Marki 2005, 97-99.

⁴⁹ Por. TENZE, *Maryja, Matka Kościoła*, „Communio” (1989) nr 1, 120.

⁵⁰ Por. TENZE, *Christus zu den Menschen bringen, die Menschen zu Christus bringen* (Homilia wygłoszona 2.07.2000 w München-Pasing), „Klerusblatt” 80(2000) 177.

⁵¹ Por. TENZE, *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927-1977*, Częstochowa 1998, zdjęcie między s. 111 a 113; Por. TENZE, *Aus Meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998, 164.

⁵² Por. TENZE, *Eine Theologie über Fatima. Zu Virgil Marions gleichnamigen Buch*, „Münchener theologische Zeitschrift” 12(1961) 305-307. Por. V. MARION, *Eine Theologie über Fatima. Versuch einer Sinndeutung der Sühneforderung Marias*, Innsbruck 1960.

twórczości Ratzinger zwraca uwagę na obecność w pobożności Lourdes i Fatimy idei zastępstwa⁵³.

11. Podsumowanie

Joseph Ratzinger wielokrotnie wraca do przesłania Fatimy. Widzi w nim przede wszystkim wezwanie do pokuty, wezwanie skierowane także do ludzi żyjących rzetelnie, niepopołniających ciężkich grzechów. Oni także, jak dzieci z Fatimy, są wezwani do wyjścia z kręgu własnych spraw, do zakochania się i zachwycenia Bogiem, do podjęcia trudnej walki o grzeszników, którym grozi wieczne potępienie.

Ta walka wymaga wielkiej odwagi, pokory, mądrości, dobroci, ale i stanowczości. Dzieci z Fatimy często drżą, ale z zaufaniem wobec Matki Bożej patrzą na rzeczywistość w prawdzie, nie zasłaniają oczu przed ludzkimi grzechami, a nawet strasliwą rzeczywistością piekła.

Już jako papież Benedykt przypomina o aktualności orędzia fatimskiego, o szczególnej mocy zła działającego dzisiaj, dotyczącego Kościoła, o pilnej potrzebie modlitwy i pokuty, które mogą odmienić bieg historii. Cierpienia Kościoła i krew męczenników niosą w sobie uzdrawiającą moc Boga.

Ks. Grzegorz Bachanek
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

ul. Książęca 21
PL - 00-498 Warszawa

e-mail: g.bachanek@uksw.edu.pl

Das „dritte Geheimnis” von Fatima in der theologischen Reflexion von Joseph Ratzinger

(Zusammenfassung)

Joseph Ratzinger kehrt mehrmals zu der Botschaft aus Fatima zurück. Er sieht darin vor allem eine Aufforderung zur Sühne, die auch an diejenigen gerichtet ist, die ein ehrliches Leben führen und keine großen Sünder sind. Sie werden auch, wie damals die Fatima-Kinder, dazu aufgefordert, den Kreis der eigenen Angelegenheiten

⁵³ Por. J. RATZINGER, *Stellvertretung*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. H. FRIES, t. II, München 1963, 573.

zu verlassen und sich in Gott zu verlieben und sich für Ihn zu begeistern. Sie werden aufgerufen, den schwierigen Kampf um die Sünder, denen die ewige Verdammnis droht, aufzunehmen.

Dieser Kampf verlangt nicht nur viel Mut, Demut, Vernunft und Güte sondern auch Entschiedenheit. Die Kinder aus Fatima zittern oft vor Angst, aber sie kommen der Wirklichkeit, im Vertrauen an die Mutter Gottes, mit Wahrheit entgegen, ohne die Augen vor den menschlichen Sünden und der schrecklichen Realität der Hölle zu verschließen.

Schon als Papst, erinnert Benedikt XVI uns an die Aktualität der Fatima-Botschaft, an die besondere Macht des heutzutage wirkenden Bösen, das die Kirche berührt, an die dringende Notwendigkeit des Gebets und der Sühne, die imstande sind, den Lauf der Geschichte zu ändern. Die Leiden der Kirche und das Blut der Märtyrer führen die heilende Kraft Gottes herbei.

Błogosławiony Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* pisał: *Obecność Maryi znajduje zarówno w naszych czasach, jak w całych dziejach Kościoła, wielorakie środki wyrazu. Posiada ona też wieloraki zasięg działania [...] poprzez przyciągającą i promieniującą moc wielkich sanktuariów, w których nie tylko jednostki czy środowiska miejscowe, ale niekiedy całe narody i kontynenty szukają spotkania z Matką Pana*¹.

*Rzeczywiście pielgrzym w odróżnieniu od włóczęgi, którego kroki nie mają konkretnego celu, ma zawsze jakiś cel, także wtedy, gdy nie jest tego często świadomy. Ten cel to nic innego, jak spotkanie Boga w Chrystusie, w którym wszystkie nasze pragnienia znajdują odpowiedź*².

Sanktuaria są bowiem znakiem żywego Chrystusa pośród nas, i w tym znaku chrześcijanie zawsze rozpoznawali inicjatywę Boga żywe-

*go względem ludzi*³, są one wielkim darem Boga dla Kościoła i dla całej ludzkości⁴, uprzywilejowanymi miejscami Bożej obecności oraz wstawienictwa Najświętszej Dziewicy, świętych i błogosławionych⁵.

Sanktuarium to nie tylko przestrzeń, gdzie wykonyuje się szczególnego rodzaju oraz intensywności religijny kult, ale to również miejsce, które jest uznane za

święte przez człowieka, który odkrywa coś, co ma dla niego wielką religijną i duchową wartość. Z tą wartością obcuje w tej konkretnej przestrzeni. W jego sercu rodzi się wiara, że w tym, a nie innym miejscu łatwiej przekracza to, co ziemskie, by skierować się ku nadprzyrodzonej rzeczywisto-

¹ RM 28.

² BENEDETTO XVI, *Lettera in occasione del II Congresso Mondiale di pastorale dei pellegrinaggi e santuari* (8 settembre 2010), Libreria Editrice Vaticana 2010.

³ *Lettera della Congregazione del Clero ai Rettori dei Santuari* (15 agosto 2011), *Introduzione*, Città del Vaticano 2011, tekst polski: KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *List do kustoszy sanktuariów* (15 VIII 2011 r.), „Anamnesis” 17(2011) nr 4, 19-25.

⁴ JAN PAWEŁ II, *Sens pielgrzymowania do sanktuariów* (29 VI 1999 r.), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 11, 23-24.

⁵ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (17 dicembre 2001), Città del Vaticano 2002, 263. Tekst polski: KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCIPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003 (odtąd: DPL).

Ks. Jerzy Adamczyk

Szczególna przyczyna pobożności jako istotny warunek istnienia sanktuarium (kan. 1230). Aspekt kanoniczny

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 230-246

ści. Wiara wskazuje mu, że tutaj łatwiej dochodzi do spotkania z Bogiem, Maryją i świętymi. Stąd też człowiek zaczyna uznawać to miejsce za godne szczególnej czci i odnosi się doń z wielkim petyzmem⁶.

Tym, co powoduje liczny napływ wiernych do określonego miejsca świętego, jest jakaś szczególna przyczyna ich pielgrzymowania, która wyzwała i motywuje ich pobożność.

Niniejszy artykuł podejmuje kwestię wspomnianej szczególnej przyczyny pobożności, jako istotnego warunku istnienia sanktuarium z punktu widzenia prawa kanonicznego.

1. Przyczyna wyzwalająca i motywująca wiernych do pielgrzymowania

Mówiąc w niniejszym przedłożeniu o motywie peregrynowania do określonego miejsca świętego, należy poczynić pewne uwagi odnoszące się do kluczowego w sprawie pielgrzymek i sanktuariów kan. 1230 Kodeksu Prawa Kanonicznego. W pierwszym wydaniu oficjalnego tłumaczenia KPK na język polski, zatwierdzonego przez Konferencję Episkopatu Polski 9 IV 1983 roku⁷, przywołany kanon brzmi: *Przez sanktuarium rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego – za aprobatą ordynariusza miejscowego – pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności*⁸. Według tego tłumaczenia, wierni udają się do sanktuarium „z powodu szczególnej pobożności”. Pobieżna lektura tego przepisu sugeruje, że wierni pielgrzymują do konkretnego miejsca świętego, gdyż odznaczają się „szczególną pobożnością”. Jest to jednak tłumaczenie niekompletne, a przez to nieprecyzyjne, wręcz mylące, zmieniające sens cytowanej normy prawnej⁹.

⁶ Por. M. OSTROWSKI, *Sanktuarium w teologiczno-duszpasterskiej perspektywie*, w: *Zawierzenie Bożemu Miłosierdziu w lagiewnickim sanktuarium. Materiały z sympozjum*, red. J. MACHNIAK, Kraków 2003, 42-43.

⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

⁸ To samo tłumaczenie jest w wydaniu: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2008.

⁹ Jeszcze bardziej mylące jest tłumaczenie kan. 1230 w publikacji: *Kodeks Prawa Kanonicznego, Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła Katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. MAJER, Kraków 2011, gdzie na s. 913 czytamy: *Przez sanktuarium rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego – za aprobatą ordynariusza miejsca – pielgrzymują liczni wierni, kierujący się szczególną pobożnością*.

Dyrektorium o pobożności ludowej w polskim tłumaczeniu również przytacza niekompletne tłumaczenie kan. 1230 z polskiego tłumaczenia Kodeksu¹⁰. Natomiast *Direttorio su pietà popolare e liturgia* w języku włoskim (a więc w oryginale) zawiera kan. 1230 w poprawnym tłumaczeniu: *Per santuario si intendono una chiesa o un altro luogo sacro, a cui, per speciali motivi di pietà* (wyróżnienie moje J. A.), *con l'approvazione dell'Ordinario del luogo, i fedeli fanno pellegrinaggio in grande numero*¹¹. Także wersja hiszpańska *Dyrektorium o pobożności ludowej* zawiera poprawne tłumaczenie tekstu kan. 1230: *Con el nombre de santuario se designa una iglesia u otro lugar sagrado al que, por un motivo peculiar de piedad* (wyróżnienie moje J. A.), *acuden en peregrinación numerosos fieles, con aprobación del Ordinario del lugar*¹².

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w tłumaczeniu na język hiszpański zawiera poprawne tłumaczenie *por un motivo peculiar de piedad*¹³, jak również w tłumaczeniu włoskim *per speciali motivi di pietà*¹⁴, czy francuskim: *pour un motif particulier de piété*¹⁵.

W wersji łacińskiej kanon ten brzmi: *Sanctuarii nomine intelleguntur ecclesia vel alius locus sacer ad quos, ob peculiarem pietatis causam, fideles frequentes, approbante Ordinario loci, peregrinantur*. Porównanie tekstu oryginalnego z zaprezentowaną translacją polską pozwala bez trudności zauważyć, że w polskiej wersji pominięto kluczowe dla definicji sanktuarium słowo *causa* (*causa*, *-ae* – przyczyna, czynnik, zasada, powód, pobudka)¹⁶. Analiza gramatyczna tekstu łacińskiego pozwala stwierdzić, że przydawka przymiotna *peculiaris* jest połączona i odnosi się do *causa* (przyczyna), nie do *pietas*. Tą przyczyną jest motyw pobożności, z powodu którego wierni udają się do sanktuarium: jest nim obraz, odpusty, relikwie itd.¹⁷. Stąd *ob peculiarem pietatis causam* nale-

¹⁰ DPL, 264, 279, przypis 35.

¹¹ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (17 dicembre 2001), Città del Vaticano 2002, 264.

¹² CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones* (17 diciembre 2001), Ciudad del Vaticano 2002, 264.

¹³ *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, red. A. BENLLOCH POVEDA, Valencia 1993, can. 1230.

¹⁴ *Codice di Diritto Canonico commentato. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza Episcopale Italiana*, Milano 2001, can. 1230.

¹⁵ *Code de Droit Canonique*, Paris 1984, can. 1230.

¹⁶ A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, 97.

¹⁷ Por. C. ROSELL, *Santuarios y Basílicas en el Derecho canónico vigente*, „Efemérides Mexicana” 6(1988) nr 17, 168. Na temat przyczyny pobożności będzie mowa na dalszych stronach niniejszego artykułu.

ży tłumaczyć: *z powodu szczególnej przyczyny pobożności, szczególnej przyczyny związanej z pobożnością*¹⁸. Trzeba także pamiętać, że normy poprzedzające obecny kan. 1230 zawierały sformułowanie o szczególnej przyczynie pobożności: *peculiaris pietatis causa*¹⁹.

Pielgrzymka, jako powszechna forma religijności, jest klasycznym wyrazem religijności ludowej, ściśle związanej z sanktuarium, którego istnienie stanowi element konieczny. Pielgrzym potrzebuje sanktuarium, a sanktuarium potrzebuje pielgrzyma²⁰. Według aktualnego KPK, częstotliwość pielgrzymek jest elementem integrującym pojęcie sanktuarium²¹.

Chrześcijańskie pielgrzymowanie ma długą historię sięgającą czasów starożytności. W Kościele katolickim pojawiło się niemal od samych początków i mimo różnych historycznych przeobrażeń i zawirowań uzyskało swoją trwałą pozycję w duszpasterstwie, gdyż pielgrzymka jako jeden ze znaków wpisanych w życie uczniów Chrystusa na tym świecie zajmowała zawsze ważne miejsce w życiu chrześcijanina.

W trzech pierwszych wiekach istnienia Kościoła chrześcijanie zasadniczo odnosili się z rezerwą (a nawet sprzeciwem) do pielgrzymowania, w obawie skażenia swojego kultu religijnymi praktykami Żydów i pogan, wśród których, jako jeden z najważniejszych, istniał obowiązek pielgrzymowania. Stopniowo to stanowisko ulegało zmianie i z biegiem czasu uznano pielgrzymkę za jeden z cennych sposobów wyrażania pobożności, służący nie tylko rozwojowi dewocji, ale przede wszystkim for-

¹⁸ Trudno zrozumieć, dlaczego nie zastosowano tłumaczenia polskiej wersji KPK autorstwa ks. prof. E. Szafronowskiego, który poprawnie przełożył z łaciny na polski schematy obecnego kan. 1230 – *z racji szczególnej przyczyny związanej z pobożnością*: kan. 24 schematu KPK z 1977 r. i identycznie: kan. 1181 schematu KPK z 1980 r. (E. SZAFRONSKI, *Miejsca i czasy święte*, Warszawa 1982, 247 i 254). W wersji oficjalnego tłumaczenia KPK na język polski z 1984 roku i 2008 roku kan. 1230 nie uwzględniono owej *causa (pietatis)*.

¹⁹ SACRA CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET UNIVERSITATIBUS, *Responsa Solvuntur dubia circa notionem «sanctuarii»* (8 februarii 1956), w: X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. II, Roma 1969, col. 3455; zob. kanon zaproponowany na trzeciej sesji zespołu studyjnego konsultorów na temat miejsc, czasów świętych i kultu Bożego, która miała miejsce w Rzymie od 16 do 20 X 1972 r. „Communications” 4(1972) 166; Schema canonum Libri IV, *De Ecclesiae munere sanctificandi* 1977, can. 24; PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana 1980, kan. 1181. Ten ostatni tekst wszedł bez zmian do *Codex Iuris Canonici*, *Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1982, can. 1230, i także bez zmian do obecnego KPK, jako kan. 1230; por. X. BROSSA, *Régimen jurídico de los santuarios en el CIC*, Roma 1996, 99-100; por. C. ROSELL, *Santuarios y Basílicas...*, 170.

²⁰ Por. DPL, 279.

²¹ Kan. 1230.

mowaniu wiary, aczkolwiek Kościół nigdy nie zaliczał jej do religijnych obowiązków, choć zachęca do jej praktykowania²².

Od czasów Konstantyna Wielkiego, po ustaniu masowych prześladowań w Cesarstwie Rzymskim oraz po identyfikacji miejsc i odnalezieniu relikwii męki Pańskiej, rozpoczął się intensywny rozwój pielgrzymek. Jest to przede wszystkim pielgrzymowanie do Palestyny, do miejsc biblijnych, najpierw związanych z męką Pańską, następnie z dzieciństwem i publiczną działalnością Chrystusa²³.

Wiekі średnie stały się złotym okresem rozwoju pielgrzymowania, które określano jako *ire ad sanctos* („chodzenie do świętych”). Poza swą szczególną funkcją religijną odegrało ono również rolę umacniania chrześcijaństwa zachodniego w mieszaninie różnych ludów oraz wzajemnej wymiany wartości rozmaitych cywilizacji europejskich²⁴.

W czasach nowożytnych (od XIV w.) z powodu zmiany klimatu kulturowego, następstw wydarzeń ruchu protestanckiego oraz wpływu oświecenia pielgrzymowanie zostało mocno zahamowane i zaczęło przeżywać poważny kryzys. Rozpoczęło się to pod wpływem humanistów, którzy wątpili w jego pożytek, i reformacji protestanckiej, w której dochodziło do jego wyraźnego napiętnowania. Ze swej strony reforma katolicka z Soborem Trydenckim, potwierdziła znaczenie i ważność pielgrzymki, w której podkreślano jej główny cel: uwielbienie Boga, pokutę, wzrost własnej wiary.

Kolejny kryzys pielgrzymki można dostrzec w czasie oświecenia i rewolucji francuskiej. Wraz z późniejszą konfiskatą sanktuariów i budynków zakonnych przez rewolucję francuską kryzys pielgrzymek staje się definitywny, tak że na początku XIX wieku uważano je za zjawisko marginalne i typowe dla religijności niskich klas społecznych i ignorantów. Pielgrzymowanie, wskutek jego niepraktykowania, poczęło stopniowo zanikać²⁵.

Jednak mimo głębokiego kryzysu pątnictwa w Europie począwszy od drugiej połowy XVIII wieku, można zauważyć pewne jego ożywienie, które szczególnie stało się widoczne po pierwszej wojnie światowej, wskutek kwitnącej pobożności maryjnej i pojawienia się nowych sanktuariów²⁶.

²² Por. DPL, 281.

²³ Por. M. OSTROWSKI, *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*, Kraków 2005, 27; por. M. LO GIACCO, *Il pellegrinaggio: profili giuridici*, w: *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, red. G. DAMMACCO, G. OTRANTO, Bari 2004, 88-89; por. DPL, 283.

²⁴ Por. B. NADOLSKI, *Pielgrzymka*, w: *Leksykon liturgii*, red. TENŻE, Poznań 2006, 1170.

²⁵ Por. M. LO GIACCO, *Il pellegrinaggio...*, 90-91.

²⁶ Por. TAMŻE, 91.

Niedługo przed Vaticanum II i bezpośrednio po tym wydarzeniu pielgrzymki stały się ponownie obiektem krytyki (Europa Zachodnia). Jednak nie trwało to długo, gdyż zaznaczyło się ożywienie ruchu pielgrzymkowego, które utrzymuje się do dziś²⁷, o czym świadczą znaczne liczby pątników wyruszających na pielgrzymie szlaki.

Zatem dlaczego, pomimo zmiennych kolei losu, różnych kryzysów i zawirowań, niejednokrotnie napastliwej krytyki, praktyka peregrynowania do sanktuariów nie tylko nie zanikła, ale przeżywa dziś swój renesans? Trzeba odpowiedzieć, że potrzeba odbywania podróży do miejsc świętych zawiera się zarówno w naturze ludzkiej, jak i w kondycji chrześcijańskiej.

W związku z tym powstaje pytanie: dlaczego ludzie pielgrzymują do sanktuariów? Co powoduje, że tylko określone miejsce święte staje się celem świętych podróży.

Kan. 1230, zmierzając do objęcia wszystkich możliwych przypadków miejsc pielgrzymkowych, podaje definicję prawną sanktuarium. Nie należy zapominać, że z reguły sanktuarium rodzą się jako „fakty” mające swoje źródło w pobożności ludowej, do której później dołącza się aprobatę kompetentnej władzy kościelnej. Kanon wskazuje warunki konieczne, by miejsce pielgrzymkowe mogło stać się prawnie sanktuarium. Musi to być miejsce święte w znaczeniu kan. 1205. Zazwyczaj sanktuariami są kościoły, chociażby na początku nimi nie były. W tym znaczeniu sanktuarium nie różni się od reszty kościołów. Lecz nie wszystkie kościoły można uważać za sanktuaria. Również nie jest elementem specyficznym, właściwym dla sanktuariów, szczególna troska o wykonywanie określonego kultu. Także otrzymanie specjalnych łask nie jest specyficznym czynnikiem, który odróżnia sanktuaria od innych kościołów, gdzie także można uzyskać liczne łaski. Natomiast tym, co cechuje sanktuarium, wyróżnia je, i to jest ten element specyficzny, cecha charakterystyczna wyróżniającą sanktuarium, jest liczny napływ wiernych, którzy przybywają do nich w pielgrzymkach, przyciągnięci konkretnym motywem pobożności związanym z danym sanktuarium. W każdym kościele są jakieś przyczyny pobożności (obrazy, ołtarze, figury, czasem relikwie), i do nich przybywają wierni, w większej lub mniejszej liczbie; lecz cechą charakterystyczną, specyficzną, która odróżnia sanktuarium od innych kościołów albo miejsc świętych, jest ta, że w sanktuarium jest obecna szczególna przyczyna (motyw) pobożności, która sprawia, że rozpowszechnia się specjalna forma pobożności, która powoduje wielki napływ wiernych pielgrzymujących do danego sanktuarium. Trzeba dodać, że aby kościół lub inne miejsce święte mogło być uznane jako sanktu-

²⁷ Por. B. NADOLSKI, *Pielgrzymka...*, 1171.

arium, konieczne jest, aby wspomniana szczególna pobożność była do tego stopnia przyjęta (partycypowana) i rozprzestrzeniona wśród wiernych, by ich motywować do licznego udawania się w pielgrzymce do danego sanktuarium²⁸.

Motyw ten może być bardzo różny (obrazy, relikwie, cuda, objawienia itp.), a każde sanktuarium posiada własny i z tej racji przybywają doń z pielgrzymką wierni²⁹.

Źródło wszystkich sanktuariów znajduje się zatem w pobożności ludowej, w pobożności, którą budzi w wiernych określone miejsce albo obraz, co spowoduje w konsekwencji w drugim etapie, działanie władzy kościelnej w postaci aprobaty. A więc sanktuarium nie rodzi się przez dekret, ani nie jest tytułem, który nadaje władza kościelna, lecz jest rzeczywistością, która rodzi się z pobożności ludowej³⁰.

2. Natura *peculiarem pietatis causam*

Według kan. 1230, liczni wierni pielgrzymują do sanktuarium z powodu szczególnej przyczyny pobożności (*ob peculiarem pietatis causam*). Przytoczony kanon mówi ogólnie o szczególnej przyczynie pobożności, zmierzając w ten sposób do objęcia wszystkich możliwych motywów napływu licznych wiernych do sanktuariów. Warto przypomnieć, że redagując kan. 1230, Komisja do spraw rewizji KPK otrzymała propozycję, by określić bliżej bezpośredni przedmiot kultu sanktuarijnego jako: sławny ze czci obraz, figurę, słynniejsze relikwie, działywanie cudu, itp. Jednakże w ostatecznej dyskusji Zespół Konsultorów uznał, że mimo wszystko byłyby to tylko przykłady, które nie wyczerpywałyby zagadnienia, a z kolei gdyby je wyliczać, to lista ich byłaby zbyt długa, stąd lepiej jest ująć kwestię w ogólne sformułowanie: „szczególna przyczyna pobożności”. Komisja poszła za tą sugestią konsultorów³¹. Stąd w schematach KPK i w aktualnym Kodeksie mówi się już tylko o „ogólnej przyczynie pobożności”³², która obejmuje wszystkie możliwe motywy pobożnego pielgrzymowania.

²⁸ Por. G. FELICIANI, *Santuario*, w: *Enciclopedia del Diritto*, red. G. LANDI, S. LARICCIA, F. PIGA, t. XLI, Varese 1989, 300.

²⁹ Por. D. CENALMOR, *Komentarz do kan. 1230*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego, Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła Katolickiego...*, 913; por. X. BROSSA, *Régimen jurídico...*, 88-89; 108.

³⁰ Por. X. BROSSA, *Régimen jurídico...*, 108.

³¹ Por. „*Communicationes*” 12(1980) nr 2, 342; por. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, „*Tarnowskie Studia Teologiczne*” 9(1983) 68; por. X. BROSSA, *Régimen jurídico...*, 111.

³² *Schema Codicis Iuris Canonici* 1980, can. 1181; *Schema novissimum* 1982, can. 1230; KPK z 1983 roku kan. 1230.

W pierwszej prawnej definicji sanktuarium zawartej w decyzji (odpowiedzi) Kongregacji Seminariów i Studiów Uniwersyteckich, wydanej 8 II 1956 r. w pewnej, anonimowej kwestii spornej³³, której twórcą był sam Pius XII, gdyż ją osobiście przeanalizował, zaaprobował i polecił wprowadzić do nowego Kodeksu³⁴ – *sanktuarium jest to kościół, czyli sakralny budynek przeznaczony dla publicznego wykonywania kultu Bożego, który (np. z powodu cieszącego się czcią obrazu świętego, przechowywanych relikwii, zdziałanego przez Boga cudu, możliwości zyskiwania specjalnych odpustów) jest przez lud wierny ustanowiony celem pielgrzymek, dla uproszenia łask lub wyrażenia za nie podziękowania*³⁵. A więc to lud ustanawia dany kościół celem swoich pielgrzymek, ze względu na wyliczoną tu egzemplarycznie przyczynę pobożności.

Według schematu KPK z 1977 r., wierni zbierają się w sanktuarium *z racji szczególnej przyczyny związanej z pobożnością*³⁶.

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii mówi o sanktuariach poświęconych zarówno Trójcy Przenajświętszej, Chrystusowi Panu, jak i Najświętszej Dziewicy Maryi, aniołom, świętym i błogosławionym³⁷, o wydarzeniach uważanych za nadzwyczajne i stanowiących motyw wprowadzenia na trwałe nabożeństw, a także będących świadectwem pobożności i wdzięczności ludu za otrzymane dobrodziejstwa, o uprzywilejowanych miejscach Bożej obecności oraz wstawiennictwa Najświętszej Dziewicy, świętych i błogosławionych³⁸.

Jaka więc jest natura owej *peculiarem pietatis causa*? Dlaczego ona motywuje wiernych do licznego i względnie stabilnego przybywania w pielgrzymkach do określonego sanktuarium?

X. Brossa zauważa, że w każdym kościele są przyczyny pobożności (obrazy, ołtarze) i do nich przybywają wierni, w większej lub mniejszej

³³ Chodziło o sanktuarium prowadzone przez niewymieniony klasztor w pewnej diecezji, od którego biskup diecezjalny, znalazłszy się w finansowej potrzebie, zażądał (od klasztoru) uiszczenia także z dochodów sanktuaryjnych nałożonego na diecezję podatku *seminaristicum*. Szerzej zob. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium...*, 64.

³⁴ Por. TAMŻE, 64. Na audyencji udzielonej ówczesnemu audytorowi Roty Rzymskiej Diño Staffie, 22 XII 1955 r., ten przedstawił Piusowi XII przygotowaną przez siebie definicję „sanktuarium”; papież po jej uważnym przeczytaniu zaaprobował ją, dodając: *ta definicja wejdzie do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego (questa definizione entrerà nel nuovo Codice di Diritto Canonico)*. D. STAFFA, *De notione sanctuarii et de ipsius obligatione solvendi tributum pro seminario*, „Apollinaris” 49(1976) nr 1-2, 256; por. C. ROSELL, *Santuarios y Basílicas...*, 163.

³⁵ *Solvuntur dubia circa notionem «sanctuarii»...*, col. 3455.

³⁶ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, Schema canonum Libri IV, *De Ecclesiae munere sanctificandi*, pars II, *De locis et temporibus sacris deque cultu divino*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, can. 24.

³⁷ Por. DPL, 261.

³⁸ Por. TAMŻE, 263.

liczbie; lecz cechą specyficzną, która odróżnia sanktuarium od innych kościołów albo miejsc świętych, jest to, że w sanktuarium jest „szczególna przyczyna pobożności”, która sprawia, że rozpowszechnia się specyficzna forma kultu, powodując liczny napływ wiernych, którzy odbywają pielgrzymkę do tego miejsca³⁹.

Chociaż w aktualnym prawie kanonicznym odstąpiono od konkretyzowania bezpośredniego przedmiotu kultu sanktuarijnego, ujmując tę sprawę ogólnie, jako „szczególną przyczynę pobożności”, to w tym ogólnym sformułowaniu bezpośredniego przedmiotu kultu sanktuarijnego, zadecydowano o szczególnie sakralnym profilu każdego sanktuarium, zarówno z punktu widzenia ontycznego, jak subiektywno-personalistycznego. Jak należy to rozumieć? Sanktuarium ze swym specyficznym przedmiotem kultu (obraz, figura, relikwie, cuda, objawienia, możliwość zyskania odpustów itp.), musi przede wszystkim już na sobie samym nosić znamiona *peculiaris pietatis* („szczególnej pobożności”, „odczucia nadprzyrodzonego”), to jest być zdolne samo z siebie wzbudzać u wiernych religijne refleksje i uczucia. Nie mogą więc te obiekty, jak obrazy, figury, relikwie, cudowne wydarzenia, ograniczać się w swej treści czy sile oddziaływania do elementów tylko naturalistycznych, choćby wzbudzały podziw, jako np. dzieła sztuki, lub odwrotnie, chociażby tych uczuć artystycznych nie wzbudzały. Gdy zaś idzie o wydarzenia niezwykle, będące przedmiotem kultu sanktuarijnego, nie mogą się one ograniczać do faktów z dziedziny kultury, polityki, filantropii, lecz niemających w swej naturze rzeczywistości ściśle nadprzyrodzonej⁴⁰.

Obok zasygnalizowanego aspektu sakralnego w sensie ontycznym, sanktuarium musi wzbudzać „szczególne uczucie pobożności” u wiernych. Oznacza to, że tę *peculiarem pietatis causam* należy niewątpliwie rozumieć także na sposób subiektywno-personalistyczny. Jest tu w domniemaniu normy prawnej zawarta tajemnica spontanicznego oddziaływania danego obiektu sanktuarijnego, który samorzutnie niejako wyzwala szczególniejsze przeżycia religijne u ludzi wierzących, a nawet nie tylko wierzących. Jest dla nich w sensie personalistycznym, egzystencjalnym, duchowo doświadczalnym *causa peculiaris pietatis*, po prostu przyciąga duchowo⁴¹. Chociaż norma prawna nie rości sobie w zasadzie pre-

³⁹ X. BROSSA, *Régimen jurídico...*, 107; por. P. PALAZZINI, *Il santuario nel diritto canonico*, „La Madonna” 32(1984) nr 1-2, 51-52.

⁴⁰ Por. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium...*, 68-69.

⁴¹ Wypełniając ważną posługę w sanktuariach, często macie okazję obserwować gesty pobożności ludowej, pełne ekspresji, jakich to pielgrzymi używają, by uzewnętrznić wiarę, która nimi kieruje. Powielane i różne formy pobożności [...] świadczą o żarliwej intensywności życia duchowego wspieranego przez ciągłą modlitwę i wewnętrzną potrzebę przybliżenia się, coraz bardziej, do samego Chrystusa. Lettera della Congregazione del Clero ai Rettori dei Santuari, 1.

tensji wkraczania w charyzmatyczną (duchową) rzeczywistość Kościoła, to przecież od czasu do czasu na nią wyraźnie wskazuje. Ma to właśnie zastosowanie i tutaj⁴².

Redaktorzy dokumentu *Sanktuarium. Pamięć, obecność i prorocтво Boga żywego* wskazują zarówno na obiektywny, jak i subiektywno-personalistyczny aspekt „szczególnej przyczyny pobożności”, gdy polecają: *Oczywiście, powinno być przeprowadzone odpowiednie przygotowanie do spotkania [pielgrzymów] z sanktuarium, tak aby móc uchwycić poprzez zasłonę widzialnych znaków, artystycznych czy folklorystycznych, darmowe działanie Boga mające różne przejawy: objawienia, cuda, wydarzenia związane z fundacją, które stanowią prawdziwy początek każdego sanktuarium jako miejsca wiary*⁴³.

Ustawodawca kościelny, formalizując kwestię sanktuariów, chce niewątpliwie wskazać na Opatrzność Bożą, jako na głównego inspiratora i twórcę w powstawaniu i kształtowaniu się sanktuarium⁴⁴. Pragnie podkreślić, że to łaska nadprzyrodzona wzbudza w sercach wiernych odczucie bliskości jakiejś tajemnicy Bożej w danym miejscu i w następstwie tego wytwarza się ich mocna, duchowa więź z tym miejscem, gdzie chętnie i często przychodzą, by się modlić⁴⁵.

⁴² Por. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium...*, 68-69. Motywacje pielgrzymowania są głównie, chociaż nie wyłącznie, natury religijnej. Bardziej lub mniej głębokie i ujawniane, są to motywy wynikające z potrzeby osobistego kontaktu z Bogiem, uzyskania pomocy, również za wstawiennictwem Dziewicy czy świętych, z poszukiwania spokoju ducha poprzez pojednanie z Bogiem, bliźnimi i samym sobą. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, COMMISSIONALE ECCLESIALE PER LA PASTORALE DEL TEMPO LIBERO, TURISMO E SPORT, Nota pastorale *Venite, saliamo al monte del Signore. Il pellegrinaggio alle soglie del Terzo Millennio* (29 giugno 1998), 15, w: *Enchiridion CEI. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana* (1996-2000), vol. 6, tekst polski: KOMISJA KONFERENCJI EPISKOPATU WŁOCH DS. DUSZPASTERSTWA CZASU WOLNEGO, TURYSTYKI I SPORTU, *Pielgrzymowanie u progu trzeciego tysiąclecia*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 4, 311-335.

⁴³ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Il santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio vivente* (8 maggio 1999), 6, „Notitiae” 35(1999) 343-373, tekst polski: PAPIESKA RADA DS. DUSZPASTERSTWA MIGRANTÓW I PODRÓŻNYCH, *Sanktuarium. Pamięć, obecność i prorocтво Boga żywego*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 3, 301-322. *W naszych czasach, w których bardziej niż kiedykolwiek jesteśmy wezwani do ewangelizowania świata, bogactwo wyrastające z pielgrzymowania do miejsc świętych, nie może być wystarczająco dobitnie podkreślone. Na pierwszym miejscu ze względu na swoją wielką siłę przyciągania, którą oddziałuje na rosnącą liczbę wiernych.* Lettera della Congregazione del Clero ai Rettori dei Santuari, *Introduzione*.

⁴⁴ Dlatego zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, sanktuarium jest żywą pamiętką początków, to jest inicjatywy, dzięki której Bóg sam pierwszy nas umiłował. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Il santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio vivente*, 5.

⁴⁵ Por. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium...*, 69.

Błogosławiony Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* mówi o sile (mocy) przyciągającej (*attrahens vis*) i promieniującej z wielkich sanktuariów (*resplendens virtus*)⁴⁶.

Według instrukcji *Wskazania i propozycje obchodu Roku Maryjnego pielgrzymka jest formą kultu ściśle związaną z życiem każdego sanktuarium. W swoich najbardziej autentycznych przejawach stanowi głębokie przeżycie religijne, zwłaszcza: poprzez powzięte decyzje i motywację; dzięki wartościom duchowym, które zawiera w sobie*⁴⁷.

Sanktuaria katolickie są znakami Boga i Jego wejścia w historię ludzkości, a zarazem każde z nich jest pamiątką tajemnicy Wcielenia i Odkupienia⁴⁸. Sanktuaria powstałe dość często pod wpływem pobożności ludowej są znakiem czynnej i zbawczej obecności Pana w historii⁴⁹, są ikonami „zamieszkiwania Boga wśród ludzi”⁵⁰, często pamiątkami wydarzeń uważanych za nadzwyczajne⁵¹, *uprzywilejowanymi miejscami Bożej obecności oraz wstawiennictwa Najświętszej Dziewicy, świętych i błogosławionych*⁵², są celem pielgrzymów ludu Bożego, którzy się tam udają, by wielbić Ojca, wyznawać swoją wiarę, pojednać się z Bogiem, z Kościołem i z bliźnimi oraz błagać o wstawiennictwo Matkę Bożą lub świętego⁵³.

*Sanktuarium jest przede wszystkim miejscem pamięci o potężnym działaniu Boga w historii*⁵⁴, jest żywą pamiątką początków, to jest inicjatywy, dzięki której Bóg sam pierwszy nas umiłował⁵⁵. Sanktuarium przypomina zatem ustawicznie, że nowe życie nie rodzi się «oddolnie», dzięki inicjatywie czysto ludzkiej, że Kościół nie jest zwykłym owocem cia-

⁴⁶ Nr 28. W swoim nauczaniu Jan Paweł II często mówi o sanktuariach poświęconych Matce Bożej, widząc w nich miejsca szczególnej Jej obecności w życiu Kościoła. Stanowią one część dziedzictwa duchowego i kulturalnego narodów, są to uprzywilejowane miejsca, w których wierni mogą pogłębić swoją wiarę i spotkać się z Bogiem i Matką naszego Zbawiciela. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Orientamenti e proposte per la celebrazione dell'anno mariano* (3 aprile 1987), 73, „Notitiae” 23(1987) 342-396, tekst polski: KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *Wskazania i propozycje obchodu Roku Maryjnego*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 43(1988) nr 1-2, 53-94.

⁴⁷ TAMŻE, 77.

⁴⁸ Por. J. DYDUCH, *Pielgrzymowanie do sanktuariów w świetle przepisów kościelnych*, „Geografia i Sacrum” 1(2005) 214.

⁴⁹ Por. DPL, 262.

⁵⁰ TAMŻE, 263.

⁵¹ Por. TAMŻE.

⁵² TAMŻE.

⁵³ TAMŻE, 264.

⁵⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Il santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio vivente...*, 4.

⁵⁵ TAMŻE, 5.

ła i krwi (por. J 1, 13), ale że odkupione istnienie i wspólnota eklezjalna, w której ono się wyraża, rodzą się «odgórnie» (por. J 3, 3), z bezinteresownej i niespodziewanej inicjatywy miłości trynitarniej, która uprzedza miłość ludzką (por. 1 J 4, 9-10)⁵⁶. W klimacie szerzącego się sekularyzmu, sanktuarium kontynuuje jeszcze do dziś, reprezentowanie w miejscu uprzywilejowanym, w którym człowiek, pielgrzym na tej ziemi, doświadcza kochającej i zbawczej obecności Boga⁵⁷.

Pobożne pielgrzymki niech zawsze mają przed sobą charakter prawdziwie religijny, niech będą uważane i odbywają się jako akty dotyczące pobożności chrześcijańskiej i niech prawdziwie odróżniają się od podróży podjętych z powodu czystego celu pocieszenia. To, co rozniją się z celem religijnym, niech będzie zaniechane, tak aby nie można było zarzucić pielgrzymkom, że jakoby podjęte z powodów religijnych, w rzeczywistości odbywają się dla uciechy (przyjemności) i rozrywki⁵⁸.

Prawodawcy kościelni z wielką starannością dbają, aby nic nie utrudniało i nie zakłócało religijnego charakteru pielgrzymek, będących odpowiedzią na moc przyciągającą (*attrahens vis*) i promieniującą z sanktuariów (*resplendens virtus*), jak również odpowiedniego funkcjonowania sanktuariów⁵⁹. I tak dyrektorium *Ecclesiae imago* poleca biskupom diecezjalnym opiekę nad sanktuariami, wzniesionymi *ku czci Boga, Matki Najświętszej, czy ku czci świętych*. Usuwając wszelkie przeszkody i jakikolwiek pozór handlu, zabiega o to, by przyczyniały się one w sposób skuteczny do spotęgowania i rozwoju życia duchowego diecezji. Czuwa nad liturgicznymi nabożeństwami, jakie tam są odprawiane, jak również nad pielgrzymkami, ażeby wszystko w sposób możliwie najlepszy służyło pożytkowi duchowemu. Szczególnie zaś czuwa nad przepowiadaniem słowa Bożego i udzielaniem sakramentów⁶⁰.

⁵⁶ TAMŻE.

⁵⁷ Lettera della Congregazione del Clero ai Rettori dei Santuari, *Introduzione*.

⁵⁸ SACRA CONGREGATIO CONCILII, Decretum: *De piis fidelium peregrinationibus ad celebriora sanctuaria moderandis* (11 februarii 1936), „Acta Apostolicae Sedis” 28(1936) 167-168, X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. I, Roma 1966, col. 1711. Trzeba zauważyć, że dekret Kongregacji Soboru z 11 II 1936 r. *De piis fidelium peregrinationibus ad celebriora sanctuaria moderandis* posłużył jako jedno ze źródeł kan. 1230. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analitico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana 1989, 332, przypis do kan. 1230.

⁵⁹ Por. RM 28.

⁶⁰ SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Directorium Ecclesiae imago de pastoralibus ministerio Episcoporum* (22 februarii 1973), 90b, Typis Polyglottis Vaticanis 1973.

Dyrektorium *Peregrinans in terra* poleca zabiegać, żeby więcej doceniano turystykę religijną (pielgrzymki), zabezpieczając jej religijny pierwiastek oraz sakralny charakter tradycyjnych dni świątecznych danej miejscowości oraz podnosić szacunek dla sanktuariów znajdujących się w diecezji zarówno z uwagi na ich wielki wkład, jaki one wnoszą w rozdańnictwo sakramentów pokuty i Eucharystii, jak na wrażenie, jakie wywierają na turystów nawet niepraktykujących⁶¹.

Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „*Apostolorum Successores*” obliguje biskupa diecezjalnego, by zatroszczył się, aby sanktuarium, z których duża część jest poświęcona Matce Bożej, skutecznie służyły duchowemu życiu diecezji. Dlatego będzie czuwał nad tym, aby celebracje liturgiczne i głoszenie Słowa odbywały się z należytą godnością, oraz postara się o to, by usunąć z pobliża wszystko, co może stanowić przeszkodę dla pobożności wiernych lub sugerować przede wszystkim korzyść materialną⁶².

Natomiast autorzy Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii polecają, aby pilnować, żeby punkty sprzedaży [„pamiątek” z odwiedzonego sanktuarium] nie znajdowały się wewnątrz sanktuarium i nie miały charakteru merkantylnego⁶³.

3. Wybrane przykłady szczególnych przyczyn pobożności

Mimo że intencją prawodawcy jest niewyliczanie szczególnych przyczyn pobożności, to jednak na podstawie prawa i doktryny można wskazać przynajmniej niektóre, bardziej reprezentatywne przykłady szczególnych przyczyn pobożności.

Według definicji sanktuarium D. Staffa, zaaprobowanej przez Piusa XII, przyczyną przyciągającą licznych wiernych do danego miejsca świętego jest: cieszący się czcią obraz święty, przechowywane sławne relikwie, działy przez Boga cud, możliwość zyskiwania specjalnych odpustów⁶⁴.

⁶¹ SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium generale pro ministerio pastoralis quoad turismum Peregrinans in terra* (30 aprilis 1969), cz. II B, d, „Acta Apostolicae Sedis” 61(1969) 361-384, tekst polski: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. II, z. 2, red. E. SZTAFROWSKI, Warszawa 1970, nn. 2769-2932.

⁶² CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), 153 d, Città del Vaticano 2004, tekst polski: KONGREGACJA DO SPRAW BISKUPÓW, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* (22 lutego 2004), Kielce 2005.

⁶³ DPL, 287.

⁶⁴ *Solvuntur dubia circa notionem «sanctuarii»...*, col. 3455.

Schema canonum Libri IV z 1977 r., jako przyczynę pobożności wylicza: pamiątki religijne, czczony obraz, przechowywane znaczniejsze relikwie, zdziałany cud⁶⁵.

Według *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, przyczynę pobożności stanowi wydarzenie uważane za nadzwyczajne⁶⁶, natomiast *Wskazania i propozycje obchodu Roku Maryjnego* jako szczególną przyczynę pobożności wymieniają otoczony czcią wizerunek Matki Bożej⁶⁷.

Dekret *Domus ecclesiae* wylicza szczególne przyczyny pobożności w następujących słowach: Kościół [dla którego podejmuje się starania o nadanie tytułu bazyliki mniejszej] *winien się cieszyć w całej diecezji pewnym uznaniem, dlatego że został zbudowany i poświęcony Bogu z okazji jakiegoś wydarzenia o szczególnym znaczeniu historyczno-religijnym albo z tej racji, że znajduje się w nim ciało lub znacznej wielkości relikwie jakiegoś świętego, lub też jakiś obraz otaczany szczególną czcią*⁶⁸.

Instrukcja *Rok Eucharystii – wskazania i propozycje* mówi o sanktuariach erygowanych z powodu cudów Eucharystycznych⁶⁹.

Pośrednio o szczególnej przyczynie pobożności traktuje Dyrektorium *Ecclesiae imago*, mówiąc o sanktuariach wzniesionych ku czci Boga, Matki Najświętszej, czy ku czci świętych⁷⁰.

Chociaż prawodawca kodeksowy świadomie nie wylicza szczególnych przyczyn pobożności, to jest zrozumiałe, że prawodawcy partykularni, szczególnie ordynariusze miejsca, którzy wydają dekrety uznające prawnie sanktuaria, wspomniane przyczyny ukazują, niejednokrotnie opisując ich historię, czasem burzliwą i skomplikowaną. W tym miejscu

⁶⁵ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri IV, De Ecclesiae munere sanctificandi*, pars II, *De locis et temporibus sacris deque cultu divino*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, can. 24; por. J. BAKALARZ, *Miejsca i czasy święte. Sanktuaria, kan. 1230-1234*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, t. 3, Lublin 1986, 400.

⁶⁶ DPL, nr 263; por. KOMITET OBCHODÓW ROKU MARYJNEGO, *Sanktuaria maryjne jako szczególnie uprzywilejowane miejsca obchodów Roku Maryjnego* (7 października 1987), *Wstęp*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 43(1988) nr 3, 105-112.

⁶⁷ *Orientamenti e proposte per la celebrazione dell'anno mariano...*, 93.

⁶⁸ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Decret Domus ecclesiae* (9 novembris 1989), cz I, nr 3, „Acta Apostolicae Sedis” 82(1990) 436-440; „Notitiae” 26(1990) 13-17, tekst polski: KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dekret O tytule bazyliki mniejszej*, „Anamnesis” 4(1997-98) nr 3, 9-12.

⁶⁹ KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Rok Eucharystii – wskazania i propozycje*, 36, „Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej” 49(2005) nr 4-6, 232-280.

⁷⁰ SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Directorium Ecclesiae imago...*, 90b; por. DPL, 261.

można pokrótce wyeksplikować pewne (przykładowe) szczególne przyczyny pobożności zawarte w polskim prawie partykularnym. Taką szczególną przyczyną pobożności może być więc: cudowny obraz Matki Bożej⁷¹, cudowna figura Matki Bożej⁷², relikwie Krzyża świętego⁷³, życie świętego⁷⁴, relikwie świętego⁷⁵, cuda Eucharystyczne⁷⁶ itd.

Na temat szczególnych przyczyn pobożności wypowiada się także doktryna kanonistyczna. Gaetano Moroni twierdzi, że szczególną przyczyną pobożności w sanktuariach są cuda tam zdziałane, np. Święty Dom w Loretto i Grób Pański w Jerozolimie, wspaniałe pamiątki tam się znajdujące, jak święte obrazy i relikwie, możliwość zyskiwania odpustów specjalnie przyznanych przez Stolicę Apostolską⁷⁷.

Dla M. Falco, szczególną przyczyną pobożności w sanktuariach są słynne relikwie, obrazy, specjalne odpusty przyznane przez papieża⁷⁸, a dla V. Del Giudice to możliwość uzyskania specjalnych odpustów, przechowywanie tam szczególnie czczonych obrazów, znakomite relikwie, słynne cuda, które tam się wydarzyły⁷⁹. Z kolei według R. Iacuzio, to cuda, które tam się dokonują, sławne pamiątki, święte obrazy i sławne relikwie, które tam się czci, a także odpusty, które tam się zyskuje⁸⁰.

⁷¹ Por. BISKUP SOSNOWIECKI, *Dekret ustanawiający kościół pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Jaworznie – Osiedlu Stałym sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy* (27 czerwca 1999), „Sosnowieckie Wiadomości Diecezjalne” 8(1999) nr 5-7, 129-131; por. kan. 1188.

⁷² Por. BISKUP WŁOCŁAWSKI, *Dekret ustanawiający sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Skulsku* (24 października 2005), „Kronika Diecezji Włocławskiej” 88(2005) nr 10, 590; BISKUP WŁOCŁAWSKI, *Statut Wydziału Duszpasterstwa Kurii Diecezjalnej we Włocławku* (3 stycznia 1996), „Kronika Diecezji Włocławskiej” 79(1996) nr 3, 590.

⁷³ Por. BISKUP ELBLĄSKI, *Dekret ustanawiający sanktuarium Świętego Krzyża w Katedrze św. Mikołaja w Elblągu* (25 marca 2000), „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 9(2000) nr 1-2, 144; por. kan. 1190 § 1.

⁷⁴ Por. BISKUP WŁOCŁAWSKI, *Dekret ustanawiający sanktuarium błogosławionego Bogumila, biskupa* (28 grudnia 2006), „Kronika Diecezji Włocławskiej” 90(2007) nr 1, 37-38.

⁷⁵ Por. I Synod Diecezji Sosnowieckiej, *Prawo partykularne Kościoła Sosnowieckiego*, statut 283, Sosnowiec 2005, 93; por. I Synod Archidiecezji Białostockiej, statut 337, Białystok 2000, 90-91.

⁷⁶ KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Rok Eucharystii...*, 36.

⁷⁷ G. MORONI, *Santuario*, w: *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. LXI, Venezia 1853, 83.

⁷⁸ M. FALCO, *Corso di diritto ecclesiastico*, t. 2, Padova 1933, 32.

⁷⁹ V. DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico*, wyd. 10, Milano 1970, 143.

⁸⁰ R. IACUZIO, *Commento alla Nuova Legislazione in materia ecclesiastica*, Torino 1932, 141.

L. Chiappetta stwierdza, że *peculiaris pietatis causa* to: sławne relikwie, czcigodny obraz, objawienie⁸¹, a G. Feliciani, że są to cuda, epizody z życia Chrystusa albo świętego, odnalezienie świętego obrazu⁸². Z kolei J. Martín de Agar pisze na ten temat: *Przyczyny, z powodu których wierni odbywają pielgrzymkę do sanktuariów, są bardzo różne: cuda, objawienia, obrazy albo relikwie, które cieszą się specjalną czcią ludu, uzyskanie odpustów*⁸³, a F. Pasternak utrzymuje, że są to: święte obrazy, figury, pamiątki związane z osobami Chrystusa, Matki Bożej i świętych⁸⁴, natomiast dla J. Dudziaka, to *obrazy, relikwie, wydarzenia cudowne*⁸⁵. X. Brossa twierdzi, że szczególną przyczynę pobożności stanowią: obrazy Najświętszej Maryi Panny albo świętych, zwłaszcza ulubionych przez ludność, sławne relikwie, które tam są przechowywane, cuda, specjalne odpusty, które można tam uzyskać, życie świętego człowieka, zdarzenia historyczne znaczące dla życia ludu chrześcijańskiego⁸⁶.

4. Wnioski

1. Pielgrzymka, jako powszechna forma religijności, jest klasycznym wyrazem religijności ludowej, ściśle związanej z sanktuarium, którego istnienie stanowi element konieczny.
2. Tym, co cechuje sanktuaria i wyróżnia je spośród innych miejsc świętych, jest liczny napływ wiernych, którzy przybywają do nich w pielgrzymkach, przyciągnięci konkretnym motywem pobożności związanym z danym sanktuarium.
3. Źródło wszystkich sanktuariów znajduje się w pobożności ludowej, którą budzi w wiernych określone miejsce albo obraz, czy inna szczególna przyczyna pobożności, co spowoduje w konsekwencji, w drugim etapie, działanie władzy kościelnej w postaci aprobaty.

⁸¹ L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 2, wyd. 2, Roma 1996, 341; por. L. ACEVEDO, *Santuario*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, red. C. CORRAL SALVADOR, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA, Milano 1993, 954.

⁸² G. FELICIANI, *Santuario*, w: *Enciclopedia del Diritto*, red. G. LANDÍ, S. LARICCIA, F. PIGA, t. XLI, Varese 1989, 300.

⁸³ J. MARTÍN DE AGAR, *Comentario al cán. 1230-1234*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, t. 3, cz. II, wyd. 3, Pamplona 2002, 1848.

⁸⁴ F. PASTERNAK, *Sanktuaria w nowym prawie kanonicznym*, „Jasna Góra” 2(1984) nr 7, 6.

⁸⁵ J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja...*, 68.

⁸⁶ X. BROSSA, *Régimen jurídico...*, 108-110.

4. Bezpośredni przedmiot kultu sanktuarijnego (szczególna przyczyna pobożności) ma wymiar zarówno ontyczny (obraz, figura, relikwie, cuda, objawienia, możliwość zyskania odpustów itp.), jak i subiektywno-personalistyczny (mający „siłę przyciągania” wiernych).

Ks. dr hab. Jerzy Adamczyk

ul. Kościelna 1
PL - 26-600 Radom

e-mail: ksjerzyad@wp.pl

Peculiarem pietatis causam come la condizione essenziale per l'esistenza del santuario (can. 1230). L'aspetto canonico.

(Riassunto)

I santuari sulla mappa ecclesiale sono come i segni del Cristo vivo tra gli uomini. La maggior parte di essi sono i santuari mariani. I pellegrini credono che in questi santi luoghi si può più facilmente incontrare Dio.

L'articolo prende in considerazione il motivo del pellegrinare che sta sempre all'inizio del sorgere del santuario. Lo studio ha di carattere canonico. L'autore si sofferma sul canone 1230 del Codice del Diritto Canonico della Chiesa cattolica.

La ricerca è stata articolata in modo seguente: 1) La ragione che spinge e motiva dei fedeli per intarpredere il pellegrinaggio; 2) La natura di *peculiarem pietatis causam*; 3) Gli esempi dei ragioni particolari della pietà come fondamento dell'esistenza dei santuari.

Liturgia ekumeniczna, którą celebryje wspólnota monastyczna z Bose¹ jest efektem poszukiwań duchowych, i od samego początku była ukierunkowana na autentyczne życie chrześcijańskie, ożywiane przez słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym, oraz przez Tradycję wiary. Przekonanie, że tylko Ewangelia, i nic więcej, może uzasadniać wspólne życie mężczyzn i kobiet pochodzących z różnych Kościołów chrześcijańskich, zbudowało to wspólne przedsięwzięcie, jakim jest życie monastyczne, którego celem jest tylko radykalne przeżywanie Ewangelii w celibacie, modlitwie i ubóstwie.

To w obszarze tej drogi duchowych poszukiwań zarówno katolików, protestantów i prawosławnych należący do wspólnoty stopniowo odkrywali postać Maryi.

1. Kształtowanie się wspomnienia o Maryi w życiu wspólnoty

Goffredo Boselli

Ekumeniczne wspomnienie Maryi w liturgii wspólnoty monastycznej z Bose*

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 247-254

Zaproszony na początku lat siedemdziesiątych do zaprezentowania doświadczeń związanych z ekumenicznym wspomnieniem Maryi we wspólnocie z Bose, Enzo Bianchi wskazywał na trzy ścieżki, które charakteryzowały wspólne życie w Bose, a które nadały kształt i treść maryjnemu wspomnieniu wspólnoty: słowo Boże, życie monastyczne i obecność kobiet we wspólnocie².

Stały związek ze słowem Bożym, słuchanym podczas liturgii trzech codziennych oficjów, medytowanym w osobistej i codziennej *Lectio di-*

* G. BOSELLI, *La memoria ecumenica di Maria nella liturgia della comunità monastica di Bose*, „Ephemerides Mariologicae” 50(2000) nr 1-2, 143-148.

¹ Wspólnota monastyczna z Bose mieści się w północnych Włoszech, kilkadziesiąt kilometrów na północ od Turynu. Założona w 1968 r. przez Enzo Bianchi, obecnego przeora, dziś złożona jest z około siedemdziesięciu członków – mężczyzn i kobiet. Bose nie jest wspólnotą jednej wiary, ponieważ należą do niej katolicy, bracia i siostry należący do Kościołów reformowanych oraz biskup z Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola. Członkowie wspólnoty z Bose są obecni w Jerozolimie, Asyżu i Ostuni (Puglia).

² Por. E. BIANCHI, *Esperienze di devozione Mariana in una comunità ecumenica, Cronache del Santuario delle Stelle*, Spoleto 1973; z tego tekstu pochodzą też kolejne cytaty E. Bianchi.

vina, powtarzaniem przy egzegetycznych studiach nad Pismem, pozwolił odkryć i zrozumieć miejsce Maryi. Szczególnie medytacja nad fragmentami Dziejów Apostolskich, które opisują życie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej (teksty tradycyjnie uznawane za najbardziej żywy obraz życia monastycznego), pozwalało ujrzeć Maryję zjednoczoną z Chrystusem i Duchem. Była Ona widziana jako trwały i jedyny w swoim rodzaju element widzialnej ciągłości pomiędzy narodzinami Chrystusa według ciała oraz narodzinami nowej wspólnoty chrześcijańskiej. To stwierdzenie stało się punktem wyjścia do „ponownego odkrycia” Maryi przez katolików oraz „odkrycia” tej postaci przez ewangelików i protestantów, należących do wspólnoty. Bianchi zauważa: *Była to prawdziwa mariologia, była to teologia maryjna w ewangelicznym tekście, przede wszystkim w egzegezie „Ewangelii dzieciństwa” według Łukasza i Mateusza. Ewangelicy z naszej wspólnoty poczuli, że nie była to innowacja katolicka albo prawosławna, lecz miejsce dla Maryi znajdowało się w samej treści Ewangelii, Dziejów Apostolskich i Apokalipsy.*

Życie monastyczne, jako życie w celibacie, ubóstwie i modlitwie, znajdowało w Maryi Dziewicy, służebnicy i ubogiej – swój wzorzec. Tej, która do samego końca przeżyła całkowitą przynależność do Boga w celibacie i zgodziła się na samotność, aby stać się Matką wierzących. W duchu, który wychwala Pana oraz chowając *wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu* (Łk 2, 51), Maryja ukazuje się jako obraz dwóch biegunów monastycznej modlitwy: wysławiania Boga i rozmyślenia nad Słowem.

Wreszcie *obecność kobiet we wspólnocie*, w codziennym wspólnym życiu mnichów i mniszek. W tej obecności kobiet zauważono, że Maryja miała swe określone miejsce. Kobieta Maryja pomogła odkryć rolę kobiety w monastycznej wspólnocie. W poszukiwaniu tej postaci monastycyzmu, gdzie mogliby wspólnie przebywać mężczyźni i kobiety, oraz w stwierdzeniu, że kobieca struktura jest podstawą życia mężczyzny, *kobiety ze wspólnoty* – zauważa E. Bianchi – *zrozumiały rolę Maryi i przekazały tę wiedzę nam, mężczyznom. Potrzebowały wspomnienia o Maryi, odniesienia do Dziewicy, ponieważ ich potrzeby psychologiczne wymagały posiadania wzorca kobiecości.*

Duchowe nawiązanie do Maryi we wspólnym życiu w ubóstwie i celibacie zawsze miało swój wyraz w modlitwie liturgicznej, szczególnie w celebracji głównych świąt maryjnych, wspólnych dla wszystkich Kościołów: tajemnice Zwiastowania i Nawiedzenia w okresie Adwentu, Święto Bożego macierzyństwa Maryi (*Theotokos*) odprowadzane 1 stycznia razem z Obrzezaniem i Świętem Imienia Jezusa, Święto Wniebowzięcia Maryi 15 sierpnia.

2. Ekumeniczne wspomnienie o Maryi dziś

Po upływie ponad trzydziestu lat duchowe doświadczenie pierwszych braci i siostr z Bose pozostało nietknięte. Pierwotne przeczucie jest tym, co dziś nadal nadaje kształt i treść rozumieniu postaci Maryi i świętowaniu wspomnień liturgicznych. Poniżej ograniczymy się do przedstawienia tylko w zasadniczych liniach tych elementów, które charakteryzują się największą oryginalnością i specyfiką w odniesieniu do ekumenicznego wspomnienia Maryi w aktualnej liturgii Bose.

2.1. Święto „Maryi, córki Syjonu”

Ekumeniczne wspomnienie Maryi umiejscawia się przede wszystkim w obszarze rocznego cyklu liturgicznego głównych świąt Matki Pana, wskazanych wyżej. Ekumeniczna niemożność świętowania dnia *Niepokalanego Poczęcia Maryi*, właściwego dla kalendarza rzymskiego, doprowadziła po pewnym czasie wspólnej refleksji do świętowania święta *Maryi, Córki Syjonu* w dniu 8 grudnia. W samym sercu Adwentu pierwsza wspólnota monastyczna z Bose zamierza skupić się na nowotestamentowej teologii postaci Maryi, inspirowanej wspomnieniem Zwiastowania, Nawiedzenia i Obrzezania, rozumieniem Maryi w świetle tajemnicy Izraela.

Evangeliczną perykopą tego święta jest epizod mówiący o wizycie Maryi u Elżbiety (Łk 1, 39-55), jest wyrazem tej nowotestamentowej teologii, która w Maryi noszącej w swym łonie Mesjasza, Syna Bożego, zobaczyła Arkę Przymierza, w której obecny był Pan Bóg. Opowieść o nawiedzeniu, zbudowana w całości z nawiązań do opowieści o przeniesieniu arki do Jerozolimy (2 Sm 6), ukazuje w ciężarnej Maryi Schronienie Pańskie, Arkę Przymierza, Namiot zjednoczenia, przestrzeń charakteryzującą się obecnością Boga pośród ludzi.

Proroctwo Sofoniasza, które jest starotestamentowym czytaniem podczas tego święta (3, 14-20), zapowiada obecność Pana w Jerozolimie i powtarza: *Ciesz się, Córo Syjonu [...] Pan, twój Bóg jest w twym łonie*. Słowa te znajdują swoją nowotestamentową realizację w Łukaszewej opowieści o zwiastowaniu (Łk 1, 26-38): *Ciesz się, łaski pełna, Pan jest z tobą. Chaire*, to wyrażenie otwiera wszystkie zapowiedzi zbawienia i radości, kierowane przez Boga poprzez proroków do Córy Syjonu, Jerozolimy: „Ciesz się” (por. w LXX: So 3, 14; Za 9, 9a; Jl 2, 21. 23). Tym *chaire* pozdrawiana jest Maryja, żydowska Dziewica z Nazaretu. Pozdrowienie to sprawia, że ukazuje się Ona jako znak, postać, konkretyzacja bardziej rozległej rzeczywistości Jej osoby: Maryja ukazuje się jako

Córa Syjonu, święta wspólnota Izraela, ta cielesna osobowość, do której zwracali się prorocy, aby zapowiedzieć działanie Boga, mesjańską radość. Maryja jest osobowym wyrazem ludu Izraela, Córą Syjonu, która w cierpieniach jego historii oczekiwała na narodziny nadziei, jego wyzwolenia obiecanego przez Pana. Dziewica z Nazaretu, Niewiasta pośród swego ludu, jest reprezentantką całego ludu Starego Testamentu, już brzemiennego łaską Pana, zdolnego zrodzić obiecanego Mesjasza.

Śladem biblijnych czytań teksty euchologiczne umiejscawiają to święto w obszarze eschatologicznego napięcia, właściwego Adwentowi. W tych tekstach Maryja jako Córa Syjonu jest wypełnieniem proroctwa Sofoniasza, który głosił nowe Jeruzalem stworzone przez Boga, a jednocześnie jest obrazem nowej „Jerozolimy zstępującej z nieba, od Boga”, opisanej w Apokalipsie, werset 21.

Kolekta w dniu tego święta brzmi: *Panie, nasz Boże, wspominamy Maryję, Córę Syjonu, i figurę nowego Jeruzalem, która zstępuje z nieba: w oczekiwaniu na chwalebne przyjście Twego Syna Jezusa Chrystusa, przyspiesz dzień Jego przybycia, a wszystkie ludy wraz z Twoim Izraelem otrzymają zbawienie wiecznego Królestwa. Prosimy cię o to za pośrednictwem Ducha Świętego, naszego Pośrednika i Pocieszyciela. Błogosławiony na wieki wieków.*

2.2. Teksty liturgiczne

Teksty euchologiczne na świętowanie wspomnienia Maryi – hymny, oracje, modlitwy o wstawiennictwo i kontemplacja liturgii godzin, także niemal wszystkie będące autorstwa wspólnoty z Bose – charakteryzują się silną inspiracją biblijną, zarówno jeśli chodzi o zawartość, jak i o słownictwo³. Najważniejsze teksty maryjne właściwe dla tradycji liturgicznej kościołów Wschodu i Zachodu są przejmowane i ponownie oceniane w świetle Pisma Świętego. Zostały usunięte określenia i treści, które stały w otwartej sprzeczności z teologią nowotestamentową w odniesieniu do Maryi oraz z *lex orandi* niepodzielonego Kościoła, jak na przykład tytuł „Maryjo, zbaw nas!” liturgii bizantyjskiej.

W różnych formach euchologii wezwania, jakimi jest nazywana Maryja, odpowiadają trzem głównym wymiarom, poprzez które Pismo Święte przedstawia Jej postać: w odniesieniu do Izraela, w odniesieniu do Kościoła oraz w odniesieniu do całej ludzkości. Jako przedstawicielka błogosławionego Izraela, z którego wywodzi się Mesjasz, Maryja wzywana jest jako „Córa Izraela”, „Córa Syjonu”, „Arka przymie-

³ Teksty te znajdują się w: *Preghiera dei Giorni*, red. Comunità monastica di Bose, Grignani, Torino 1993³.

rza”. Jako Matka wierzących w Chrystusie i figura Kościoła jest wzywana jako „Matka Pana”, „Niewiasta zaproszona na wesele”, „Matka obecna w Godzinie”, „Matka wierzących”. Wreszcie w odniesieniu do ludzkości Maryja wzywana jest jako „nowa Ewa”, według postaci „niewiasty obleczonej w słońce... mającej rodzić” (por. Ap 12, 1. 4), niewiasty, w której dawna tradycja chrześcijańska widziała obraz Maryi, a w Niej niebieską postać Ewy, Matkę nowej ludzkości, antytyp Ewy, która była „matką wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20).

Teksty liturgiczne w tych określeniach syntetyzują wzorcowe postawy Maryi: Tej, która „przyjęła i zachowała słowo”, która została „napelniona Duchem Świętym”, która „czuwa i wiernie czeka na spełnienie obietnicy”, która „oczekuje na godzinę chwały”. Wzywa się wstawienictwa Tej, o której się mówi: „Twoja wiara nas prowadzi”. Wiara każdego chrześcijanina zakorzenienia się w posłuszeństwie wiary Tej, „która uwierzyła” (Łk 1, 45). Wcielenie Słowa jest dziełem nie tylko Ojca, który postanawia dać w Duchu Świętym swego Syna ludziom, ale jest też dziełem wiary Maryi, która wyraża zgodę, ofiarowując swe ciało Bogu, odpowiadając tym sposobem liturgię egzystencjalną *Logosu* (Rz 12, 1).

Modlitwa do Maryi jest zatem w sposób stały odnoszona do *wstawienniczej roli Maryi* wobec Chrystusa, roli podsumowanej w wołaniach: „Wstawiaj się u Chrystusa” i „Święta Maryjo, módl się za nami”.

2.3. Ikonografia liturgiczna i przestrzeń architektoniczna zastrzeżona dla Maryi w kościele klasztornym

Także wyobrażenia artystyczne stanowią integralną część ekumenicznego wspomnienia Maryi. Po pierwsze ikony, dzieła studium malarzkiego klasztoru; na nich Maryja nigdy nie jest sama, zawsze albo jest przedstawiana z wizerunkiem Syna, albo obok wizerunku Jana Chrzciciela. Zgodnie z ikonograficzną tradycją grecką i włoską, wielki krzyż umieszczony w absydzie kościoła klasztoru ukazuje obok Ukrzyżowanego postaci Maryi i Jana Chrzciciela. Maryja jako Matka, a Jan jako poprzednik, oboje znajdują się w intersekcji ekonomii Starego i Nowego Testamentu, należą oni do czasu obietnicy, który jednak otwiera się już na czas spełnienia. Stawiając Maryję i Jana Chrzciciela pod krzyżem (tak jak w *Deesis*), tradycja ikonograficzna stworzyła obraz Przemienienia Pana na górze Tabor: tam z Jezusem był Mojżesz, *Torah*, Prawo wypełnione i usłyszane przez Izraela, wskazując na obecność Boga wśród Jego ludu; był także Eliasz jako prorocstwo, zapowiedź wierności Boga wobec Jego własnych obietnic. Tu natomiast pod krzyżem stoi Maryja, Ta, która przyjmując Słowo, zrodziła Emmanuela, *Boga z nami*, oraz stoi Jan Chrzciciel, ostatni z proroków i pierwszy ewangelizator.

W przestrzeni architektonicznej zarezerwowanej dla Maryi w kościele klasztorным (wrócimy do niej w dalszej części), zgodnie z czasem liturgicznym pojawia się ikona nazywana „Maryją, Matką czułości” (na Adwent-Boże Narodzenie), gdzie Dziewica wskazuje na Chrystusa, którego trzyma na rękach, co jest ikonicznym zaproszeniem do przyjęcia Chrystusa do siebie. Abyśmy byli „Teofori” – według ulubionego określenia św. Ignacego z Antiochii – abyśmy nieśli Chrystusa światu. Używana jest także ikona nazywana „Nie płacz, moja Matko” (na Wielki Post), na której Maryja przytula i podtrzymuje Syna zdjętego z krzyża. W okresie *per annum* znajduje się rzeźba o odwołaniach romańskich, nazywana „Ziemia z nieba” – przedstawiająca Maryję, która wskazuje na Syna siedzącego na Jej kolanach. Ten sposób przedstawienia jest zgodny z tradycyjnym obrazem Maryi, „Tronu Mądrości”, Tej, która w Ewangelii według św. Jana wydaje się niemal wprowadzać Syna na tron na początku Jego służby publicznej: *Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5). Te Jej ostatnie słowa, zapisane w Ewangelii, są wieczystym testamentem Maryi.

W różnych kościołach, które zajmowała wspólnota, od pierwszej kaplicy po duży, niedawno wybudowany kościół, dla Maryi zawsze była zarezerwowana przestrzeń architektoniczna. W rogu obok wejścia do obecnego kościoła znajduje się ikona Maryi. Umiejscowiona na progu auli zgromadzenia, Maryja jest obrazem zgromadzenia liturgicznego, ikoną Wcielenia, miejscem słuchania Słowa, i miejscem, gdzie Słowo staje się ciałem. W głębi kościoła widzimy Jej dyskretną obecność, raczej przywołującą niż wyjaśniającą, czyli ikonę Maryi, która wita wchodzących i żegna wychodzących, przypominając im o kondycji pielgrzymów w drodze do Pana.

W tym miejscu obok ikony umieszczona jest duża wanna, z której stale płynie woda, są płonące świece, kilka kamieni typowych dla tego regionu, rośliny oraz kwiaty: to jest swoisty kosmos, kreacja wokół Maryi. Ona, która jest obrazem tworzenia, ponieważ jest „łaski pełna” (Łk 1, 28) dla kosmosu, stworzeń i ziemi. Maryja jest wzywana jako „Ziemia z nieba” ponieważ w Niej ziemia otrzymała wiarę przez łaskę Bożą i została zjednoczona ze Stwórcą. W Maryi ziemia zaczęła odczuwać bóle rodzenia w nadziei. Z Maryją ziemia oczekuje niecierpliwie na objawienie dzieci Bożych, posiadając już pierwociny Ducha (Rz 8, 19-23). Maryja jest tą porcją ziemi, która przyjęła niebo i w tajemnicy Jej Zaśnięcia w niebie znalazła się porcja ziemi.

To w tym świetle na zakończenie modlitwy Kompletu wspólnota staje przed ikoną Maryi i w pieśni wzywa Ją jako „Ziemie z Nieba”.

Święta Maryjo, Matko Pańska, Twoja wiara nas prowadzi. Zwróć spojrzenie na Twe dzieci, „Ziemio z nieba”. Droga jest długa, a nad nami zapada noc. Wstawiaj się u Chrystusa, „Ziemio z nieba”.

4. Podsumowanie

Ekumeniczne wspomnienie Maryi w liturgii Bose może być ujęte w czterech głównych aspektach:

1. Wspomnienie Maryi, które przede wszystkim umiejscawia się w obszarze duchowego poszukiwania chrześcijańskiego życia przeżywanego pod prymatem słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym, które przyjmuje formę zakonną wspólnego życia braci i siostr, w celibacie, modlitwie i ubóstwie.
2. Wspomnienie Maryi przeżywane w świetle teologii maryjnej ujmowanej w egzegezie i rozmyślaniem nad tekstami Nowego Testamentu. Prowadzą one do widzenia Maryi w trojakiej relacji: wobec Izraela, Kościoła i całej ludzkości.
3. Wspomnienie Maryi jako owoc ponownej interpretacji i oczyszczenia maryjnych tradycji liturgicznych w kościołach Wschodu i Zachodu, prowadzonej w świetle Pisma Świętego. Pismo zatem jest traktowane nie tylko jako *norma fidei*, ale także jako *norma orandi*.
4. Wspomnienie, które staje się modlitwą liturgiczną, w której prosi się o wstawiennictwo Maryi we wspólnocie świętych: „święta Maryjo, módl się za nami”.

Ekumeniczna jakość maryjnego wspomnienia w liturgii wspólnoty monastycznej z Bose jest szczególnym aspektem ekumenizmu, który dla całej wspólnoty jest dziełem każdego dnia, dziełem realizowanym bez przerwy, tak by stał się on drogą jedności Kościołów. Praca na rzecz zjednoczenia Kościołów angażuje także modlitwę liturgiczną, a w niej wspomnienie Maryi, pozwalając członkom wspólnoty i ich gościom przeżywać *liturgię niewyznaniową*, która stara się reformować, nie niszczyć i godzić, reformując. Ekumeniczne wspomnienie Maryi w liturgii Bose jest znakiem realnej możliwości, aby chrześcijanie katolicy, chrześcijanie reformowani i chrześcijanie prawosławni razem modlili się o *wstawiennictwo* Matki ich Pana.

Goffredo Boselli

Monastero di Bose
Cascina Bose, 6
Magnano (BI)
Italia

La memoria ecumenica di Maria nella liturgia della comunità monastica di Bose

(Riassunto)

La memoria ecumenica di Maria nella liturgia di Bose appare riassumibile in quattro aspetti principali: 1) Una memoria di Maria si inserisce anzitutto all'interno della ricerca spirituale di una vita cristiana vissuta sotto il primato della Parola di Dio; 2) Una memoria di Maria vissuta alla luce della teologia mariana percepita nell'esegesi e nella meditazione dei testi del Nuovo Testamento; 3) Una memoria mariana frutto della reinterpretazione e della purificazione delle tradizioni liturgiche mariane delle chiese d'Oriente e d'Occidente; 4) Una memoria che diviene preghiera liturgica nella quale si invoca l'intercessione di Maria nella comunione dei santi.

La qualità ecumenica della memoria di Maria nella liturgia della comunità monastica di Bose rimane un aspetto particolare e importante dell'ecumenismo.

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ
SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

Podejmujemy tu dyskurs wybitnie formalny¹. Dotyczył będzie koncepcji inkulturacji, jej kryteriów i uwag wstępnych do mariologii inkultrowanej. W ten sposób zostanie nakreślona pewna rama, do której można będzie w twórczy sposób wstawiać różne obrazy lub konkretne egzemplifikacje inkulturowanej refleksji mariologicznej.

Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego (γενόμενον) pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo (Ga 4, 4). W trynitarnie wydarzenie Wcielenia Syna Bożego włączona jest Niewiasta: Maryja, Matka, stanowi zasadniczy element tego procesu Wcielenia i inkulturacji Syna Ojca, „zrodzonego właśnie z niewiasty”. Syn Boży nie tylko posiada wieczne narodzenie z Ojca Niebieskiego, ale ma też ziemskie narodzenie z ziemskiej Matki. To jest użyteczna zapowiedź procesu inkulturacji wiary, która jest równocześnie procesem odgórnym i oddolnym, kwalifikowanym nie tylko z punktu widzenia wymiaru trynitarnego i chrystologicznego, ale też z punktu widzenia niezaprzeczalnej konotacji maryjnej.

Stwierdzenie św. Pawła ukazuje co najmniej dwie sugestie, użyteczne dla właściwego zinterpretowania inkulturacji. Przede wszystkim odwieczny Syn Ojca wchodzi rzeczywistość do obszaru czasu (użyto tu czasownika „γενόμενον”, tego samego, który zostanie użyty przez Jana w 1, 14: „ὁ λόγος σαρκὸς ἐγένετο”). Wcielenie nie jest powierzchownym kontaktem z czasem i historią, lecz autentycznym stawianiem się czasem, historią, kulturą. Dlatego inkulturacja jest witalnym procesem narodzin, wzrostu i rozwoju.

Ponadto, choć poddany prawu, czyli nawet żyjąc w pełni kulturą społeczno-religijną tamtych czasów, Jezus odkupuje i wyzwala od tego prawa. Wcielenie jest zatem zanurzeniem się w kulturę, ale także wolnością i wyzwoleniem się od niej². Weźmiemy to pod uwagę, kiedy w dalszej części będzie mowa o kryteriach inkulturacji.

Angelo Amato SDB

O inkulturacji postaci Maryi. Zagadnienia i propozycje*

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 257-284

* A. AMATO, *Per una inculturazione della figura di Maria. Problematiche e proposte*, w: *L'immagine teologica di Maria, oggi. Fede e Cultura*, Marianum, Roma 1996, 7-41.

¹ Niniejsze studium zakłada i w pewnym stopniu podejmuje czy też precyzuje niektóre nasze wcześniejsze teksty. Por. A. AMATO, *Inculturazione a Mariologia*, „Theotokos” 2(1994) 163-195; TENZE, *L'incarnazione e l'inculturazione della fede. Riflessioni introduttive*, „Theotokos” 3(1995) 369-383.

² Por. A. SERRA, *Gal 4,4: una mariologia in germe*, „Theotokos” 1(1993) 7.

To paradoksalne prawo Wcielenia naznaczało dwa tysiące lat wędrówki ewangelicznej nowiny poprzez historię ludzkości. Chrześcijaństwo bowiem, choć trwale zakorzenione w kulturze, zachowuje pewną „obcość” wobec kultury, co czyni je oryginalnym i jedynym w swoim rodzaju.

1. „Kulturowa” oryginalność chrześcijańska

Tak zwany *List do Diogneta* (koniec II – początek III wieku) jest cennym dokumentem dotyczącym paradoksu inkulturacji wiary: *Chrześcijaństwo nie różni się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani ubiorem. Nie mieszkają we własnych miastach, nie używają szczególnego języka, nie prowadzą życia specjalnego rodzaju. Ich doktryna nie jest zdobyczą niespokojnego umysłu ludzi-poszukiwaczy; nie wyznają też, jak niektórzy, ludzkiego systemu filozoficznego. Mieszkając w miastach greckich albo barbarzyńskich, jak komu przypadło w udziale, i dostosowując się do zwyczajów tego kraju poprzez ubiór i całe życie, dają przykład poprzez zadziwiającą formę życia społecznego, która według słów wszystkich, jest niewiarygodna. Mieszkają w swoich ojczyznach jako cudzoziemcy; uczestniczą we wszystkich obowiązkach jak obywatele, oraz znoszą wszelkie obciążenia jako cudzoziemcy. Dziś obca ziemia jest dla nich ojczyzną, a każda ojczyzna jest obcą ziemią [...]. Żyją w ciele, ale nie według ciała. Spędzają życie na ziemi, ale są obywatelami nieba. Są posłuszni ustanowionym prawom, ale swym stylem życia wykraczają ponad wszelkie prawa. Kochają wszystkich, a są przez wszystkich prześladowani [...]. Żydzi walczą z nimi jako z obcą rasą, a Hellenowie prześladowają ich; ale ci, co ich nienawidzą, nie potrafią podać przyczyny swej nienawiści. Jednym słowem, chrześcijanie są na świecie tak, jak dusza jest w ciele. Dusza rozprzestrzenia się na wszystkie części ciała: także chrześcijanie są rozsiani po miastach świata. Dusza mieszka w ciele, ale nie pochodzi z ciała: także chrześcijanie mieszkają na świecie, ale nie pochodzą ze świata. Niewidzialna dusza jest zamknięta w widzialnym ciele; także chrześcijanie są, wiadomo, na świecie; ale ich pobożność pozostaje niewidzialna³.*

Ze względu na tę właśnie oryginalność, w pierwszych wiekach chrześcijanie sami siebie nazywali *tertium genus* i tak też, lecz w sensie pejoratywnym, byli nazywani przez pogan. Ci ostatni, mówiąc słowa-

³ A Diogneto, 5,1-17; 6,1-14.

mi Tertuliana, *w cyrku często i chętnie wołają wszyscy razem: do kiedy ten tertium genus?*⁴. Christine Mohrmann wyjaśnia znaczenie, jakie chrześcijanie chcieli nadać temu wyrażeniu. *Tertium genus* oznaczał kulturowe i zbawcze umiejscowienie chrześcijaństwa, które z jednej strony było przewycięzeniem i wypełnieniem starotestamentowej tradycji żydowskiej, a z drugiej strony – radykalną nowością w porównaniu z kulturą i religią pogańską⁵. Chrześcijanie więc, choć zanurzeni w kulturze swoich czasów, wciąż żyli i tworzyli własną oryginalną religijność i kulturę. Sytuacja pierwszych wieków jest paradygmatyczna dla odwiecznego paradoksu inkulturacji chrześcijańskiej przeżywanej pomiędzy ciągłością-spełnieniem i nieciągłością-nowością.

2. Inkulturacja: *lex omnis evangelizationis*

W swoim *Lexique de la culture* (1992 r.) Hervé Carrier słusznie mówi, że inkulturacja jest określeniem względnie nowym, służącym opisaniu wnikania chrześcijańskiego przesłania do określonego środowiska i nowych relacji, które ustanawiają się pomiędzy Ewangelią a kulturą tego środowiska⁶.

Wprowadźmy tu kilka uściśleń. Pierwsze dotyczy terminologii. Podczas gdy katolicy preferują słowo „inkulturacja”, protestanci chętniej mówią o „teologii w kontekście”⁷. Drugie uściślenie dotyczy rozróżnienia pomiędzy inkulturacją a akulturacją. Na bazie antropologii kulturowej należy oddzielić inkulturację od akulturacji, nawet jeśli na przykład *Catechesi tradendae*⁸ używa obu tych słów jako synonimów⁹. Akulturacja jest spotkaniem pomiędzy kulturami i oddźwiękiem, jaki powoduje to spotkanie w zwyczajach i postawach. Inkulturacja jest czymś więcej niż spotkaniem, kontaktem czy też dialogiem międzykulturowym, jest jesz-

⁴ TERTULLIANO, *Scorpiace*, 10,10.

⁵ Por. C. MOHRMANN, *Tertium genus. Les relations Judaïsme, antiquité, christianisme reflétées dans la langue des chrétiens*, w: TENŻE, *Études sur le latin des chrétiens*, IV, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1977, 195-210.

⁶ H. CARRIER, *Lexique de la culture*, Desclée, Tournai 1992, 195-204.

⁷ Słowo to jest używane jednak również przez katolików. Por. na przykład A. AMATO, *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994.

⁸ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae* (16 X 1979), 53 (dalej: CT).

⁹ *Słowo acculturation lub inculturation jest wprawdzie słowem nowym, wyraża jednak znakomicie jeden z elementów wielkiej Tajemnicy Wcielenia. Chcę stwierdzić, że katecheza, jak i ewangelizacja w ogóle, ma za zadanie wszczepienie siły Ewangelii w samą istotę kultury i jej formy* (CT 53).

cze interakcją i przyswojeniem Ewangelii przez jakąś konkretną kulturę, która w ten sposób wzrasta, podnosząc swe wartości, oczyszczając się nieustannie ze swego braku wartości i dając miejsce skutecznej obecności chrześcijańskiej w historii.

Inkulturaacja wreszcie nie jest zwykłym przeniesieniem, bardziej lub mniej udanym, słów czy koncepcji z jednej kultury do drugiej. Na przykład słowo „współlistotny” w nicejskim wyznaniu wiary nie było jedynie prostym wprowadzeniem wyrażenia filozoficznego do kontekstu chrześcijańskiego dogmatu. Ta operacja była natomiast zastąpieniem emanatystycznego schematu medioplatońskiego przez chrześcijański model podziału na Boga stwórcę z jednej strony, a całe stworzenie z drugiej. Inkulturaacja patrystyczna była prawdziwym dziełem rozsądku, krytyki i przewyciężenia interpretacji panteistycznych i emanatystycznych tamtych czasów, które zostały zastąpione chrześcijańską wizją transcendencji Boga oraz stworzenia świata i człowieka.

Już Sobór Watykański II mówił o ewangelizacji jako ciągłym procesie „adaptacji kulturowej”, „dialogu z kulturami”, „witalnej wymiany z różnymi kulturami narodów”¹⁰. W *Gaudium et spes* inkulturaacja uznawana jest za niezmiennie prawo ewangelizacji: „*Inkulturowane*” *głoszenie słowa objawionego musi stale być prawem każdej ewangelizacji* (*Verbi revelati „accomodata praedicatio” lex omnis evangelisationis permanere debet*)¹¹¹².

Te słowa potwierdza historia dogmatów i historia katechezy i ewangelizacji chrześcijańskiej, poczynszy od nauczania samego Jezusa¹³. Już wspomnieliśmy o tym, że w epoce patrystycznej trwał pracowity dialog kulturowy ze stoicyzmem i medioplatonizmem filozoficznym, a także z „religiami niechrześcijańskimi”, które mnożyły się wówczas w Cesar-

¹⁰ GS 44, 58.

¹¹ TAMŻE, 44.

¹² W kwestii soborowego rozumienia „kultury” jako ogółu sposobów życia, wyrażania się, zachowania się człowieka w historii i społeczeństwie, por. GS 53. Dla właściwego zgłębienia tematu por. H. CARRIER, *Evangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, LEV – Médiaspaul, Cité du Vatican – Paris 1987; L.J. LUZBETAK, *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll 1988; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elledici, Torino 1981; P. POUPARD, *Il Vangelo nel cuore delle culture*, Città Nuova, Roma 1988; R.J. SCHREITER, *Faith and Culture. Challenges to a World Church*, „Theological Studies” 50(1989) 744-760. Ciągła uwaga zwrócona na Kościół w dialogu z kulturami pozwoliła na powołanie w 1982 r. Papieskiej Rady Kultury, która od 1988 r. publikowała semestralny biuletyn zatytułowany „Chiesa e culture”. Od 1993 r. ta sama Rada publikuje czasopismo „Cultures et foi”.

¹³ Por. A. AMATO, «*Verbi revelati „accomodata praedicatio” lex omnis evangelizationis*» (GS n. 44). *Riflessioni storico-teologiche sull'inculturazione*, „Ricerche Teologiche” 2(1991) 101-124.

stwie Rzymskim¹⁴. Wielkie nawrócenia ludów germańskich i słowiańskich były przemyślanymi przedsięwzięciami inkulturacji wiary (zastosowanie zwyczajów, postaw, języków, zachowań prawnych, wyrazów religijnych). Tak jak uczone summy średniowieczne mogą być uznawane nie tylko za innowacyjne zdobycze metodologiczne (zastosowanie metody dialektycznej w teologii), lecz przede wszystkim za dzieła dialogu pomiędzy chrześcijaństwem, islamem i judaizmem (por. na przykład *Summa contra Gentiles* św. Tomasza). Same wielkie „schizmy” kościelne – Wschodnia (1054 r.) i Zachodnia (XVI w.) mogą być widziane jako stwierdzenie różnych koncepcji i tradycji „kulturowych” w przeżywaniu chrześcijaństwa przez określone wspólnoty wschodnie i zachodnie anglosaskie.

Także ewangelizacja „amerindiańska” w XVI w. była pracowitym dziełem inkulturacji wiary w zupełnie nowym i odmiennym kontekście społeczno-kulturowym, charakteryzującym się wielką różnorodnością geograficzną i klimatyczną, odmiennością ludów i plemion, żyjących na różnych poziomach kulturowych (od niezwykle zaawansowanych cywilizacji, jak Aztekowie, Majowie i Inkowie po tzw. cywilizacje prymitywne), z mnogością organizacji politycznych, społecznych i religijnych i z imponującym dziedzictwem języków, którymi mówili tubylcy¹⁵.

Znamienne dla tego procesu inkulturacji pozostają tak zwane katechizmy „piktograficzne” z XVI w., które streszczały chrześcijańską doktrynę w ideogramach i obrazkach pisma azteckiego. Dla przykładu przypominamy piktograficzny katechizm Pietro di Ganda (Pedro de Gante), Belga, jednego z pierwszych świeckich franciszkanów, przybyłego z misją do Meksyku w 1523 r., który zmarł jako niemal stulatek w 1572 r. Nauczył się on biegle języka lokalnego i namalował katechizm w latach 1525-1528. Używał tak zwanego „escrittura rebus”, bazującego bezpośrednio na znakach „nahua”, technice wyrazu, za pośrednictwem której osoby i rzeczy są rysowane w zasadniczych zarysach, a relacje – znakami konwencjonalnymi. Katechizm zawiera prawdziwe kolorowe „pasy”, zadziwiająco podobne do naszych dzisiejszych „komiksów”¹⁶. *Ave Maria* w tym katechizmie jest znaczącym przykładem inkulturacji maryjnej¹⁷.

¹⁴ W sprawie inkulturacji u ojców przed- i postniwiejskich por. odpowiednio studia F. Bergamelli i O. Pasquato w: A. AMATO, A. STRUS, *Inculturazione e formazione salesiana*, SDB, Roma 1984, 57-73, 75-115.

¹⁵ Por. *Inculturación del Indio*, Ed. Cátedra V Centenario, Salamanca 1988.

¹⁶ Por. J. CORTES CASTELLANOS, *El Catechismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 1987. Por. przedstawianie Maryi w tych katechizmach.

¹⁷ Por. A. AMATO, *Maria nella prima evangelizzazione dell'America Latina*, „Riparazione mariana” 77(1992) nr 2, 9-12.

Także *Coloquios* Bernardyna z Sahagún († 1590)¹⁸ świadczą o otwartości misjonarzy na dialog i na zrozumienie mentalności mieszkańców.

W tym kontekście wydarzenie w Gwadelupie (1531 r.) jest kolejnym przykładem wewnętrznego związku pomiędzy ewangelizacją a kulturą na początku ewangelizacji latynoamerykańskiej, dziesięć lat po podbiciu imperium Azteków (1519-1521). Choć niemal zapomniane przez historię Kościoła i oficjalnie uznane przez Benedykta XIV dopiero w 1754 r., wydarzenie to zaznaczyło początek „nowego” chrześcijaństwa¹⁹. Jego nowość jest zasadniczo teologiczna. Nie było ono prostą kontynuacją chrześcijaństwa europejskiego, lecz pojawieniem się chrześcijaństwa głęboko zakorzenionego w kulturze i życiu lokalnego ludu. A wyrazem i symbolem tej nowości była Dziewica z Gwadelupy. Symbolika objawienia i wizerunku Maryi takiego, jaki został wyciśnięty na płaszczu Juana Diego, podkreśla głębokie zakorzenienie kulturowe przesłania skierowanego do Juana Diego, a w nim do wszystkich tubylców nowego kontynentu. Wizja ta nie tylko wyznacza jeden z najważniejszych początkowych etapów ewangelizacji Ameryki Łacińskiej. Ukazuje ona także prawdziwą zasadę formalną każdej nowej ewangelizacji chrześcijańskiej, która mówi o całkowitym wcieleniu wiary w przestrzeni i czasie, w języku, symbolach kulturowych i w ciele nowych ludów. I znaczące jest, że bohaterką tego kulturowego pośrednictwa jest właśnie Maryja, tak jakby przekazywała Ona Chrystusa nowemu kontynentowi.

Kolejną wymowną kartę inkulturacji wiary zapisał wielki misjonarz Matteo Ricci, który stał się „Chińczykiem pomiędzy Chińczykami”, nauczył się dobrze języka, schińczył swe imię na „Li Madou”, najpierw włożył ubranie buddyjskie (stwierdzając później, że w tym ubiorze „mnisim” nie może prowadzić dialogu i kulturowo wnikać do chińskiego społeczeństwa), a następnie ubiór literatów konfucjańskich, pisał książki po chińsku, żył w Pekinie od 1601 r. do śmierci w 1610 r.: *In breve, siam fatti Cini ut Christo sinas lucrificamus*²⁰.

¹⁸ Oprócz wydania zawartego w MCH 1, por. F.B. DE SAHAGUN, *Los Diálogos del 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Coloquios y doctrina Cristiana con la que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de Nueva España. En lengua mexicana y española*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986.

¹⁹ W kwestii dokumentacji historycznej por. A. AMATO, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: „Il volto meticcio di Maria di Guadalupe”* (Puebla n. 446), „Marianum” 42(1980) 421-469.

²⁰ *Staliśmy się Chińczykami, aby zdobyć Chińczyków dla Chrystusa*. Tak pisał, we włoskim pomieszanym z łaciną, Matteo Ricci w jednym z listów do swego przełożonego. Por. *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.J.*, wyd. P. TacchiVenturi, vol. II: *Le lettere dalla Cina*, Tip. Giorgetti, Macerata 1913, 416.

3. „Auditus fidei et culturae” dziś

Odnowione uświadomienie sobie konieczności inkulturacji wiary przez całą wspólnotę chrześcijańską (i przede wszystkim przez refleksję teologiczną) i jego nieodwołalne uprawomocnienie przez nauczanie Kościoła miało miejsce po Soborze Watykańskim II.

Synody biskupów w 1974 i w 1977 r. oraz adhortacje apostolskie *Evangelii nuntiandi* (1975 r.) Pawła VI i *Catechesi tradendae* (1979 r.) Jana Pawła II, podkreślały fakt, że nie tylko misyjne przesłanie, ale także głoszenie Ewangelii na ziemiach tradycyjnie chrześcijańskich powinno być nieustannym dialogiem z kulturami. Podczas synodu biskupów w 1974 r., decydującego dla teologii inkulturacji, większość biskupów afrykańskich, azjatyckich i latynoamerykańskich porzuciła określenia, takie jak „adaptacja” i „akomodacja”, uznawane za powierzchowne i paternalistyczne²¹, na rzecz bardziej adekwatnych koncepcji, jak „wcielanie”, „urdzennienie” („indygenizacja”), „akulturacja”, „inkulturacja”, „kontekstualizacja”²².

Zaś synod w 1977 r. po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie kościelnym, dotyczącym całego Kościoła katolickiego, użył słowa „inkulturacja”. Słowo to zaczęło się często pojawiać w wypowiedziach biskupów, od kiedy kardynał Jaime Sin di Manila, odnosząc się do małej otwartości tradycyjnych katechizmów na kulturę, stwierdził, że jest to dalekie od ducha Soboru Watykańskiego II i od procesu „inkulturacji” przezeń promowanego²³. Końcowe przesłanie synodu mówi zatem: „Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum in culturatiōnis esse” (nr 5)²⁴.

Tematem tym zainteresowała się zarówno Papieska Komisja Biblijna podczas sesji plenarnej w 1979 r.²⁵, jak i Międzynarodowa Komisja Teologiczna, czego wyraz dała w dokumencie „Wiara a inkulturacja” („Fede e inculturazione”), wydanym w 1989 roku²⁶. Ważnym etapem uświadamiania sobie tej tematyki przez poszczególne Kościoły latynoamerykańskie była Puebla (1979 r.), której dokument w bardzo ob-

²¹ Por. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea Generale* (27 settembre – 26 ottobre 1974), La Civiltà Cattolica, Roma 1975, 140, 616.

²² Por. TAMZE, 187, 616.

²³ Por. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Quarta Assemblea Generale* (30 settembre – 29 ottobre 1977), La Civiltà Cattolica, Roma 1978, 104.

²⁴ TAMZE, 561.

²⁵ Por. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann Torino 1981.

²⁶ Por. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, „La Civiltà Cattolica” 140(1989) I, 158-177.

szernej drugiej części podejmuje bezpośrednio temat ewangelizacji kultury (nr. 385-443).

Naukowej i duszpasterskiej wagi inkulturacji dowodzi także rosnąca liczba prac badawczych²⁷, wyspecjalizowanych czasopism²⁸, bibliografii na temat teologii inkulturacji i różnych teologii inkulturowanych²⁹.

Misyjna encyklika *Redemptoris missio* (7 XII 1990 r.) Jana Pawła II ukazuje konieczność inkulturacji wiary jako ważne i pilne zadanie Kościoła przede wszystkim w dzisiejszych czasach³⁰.

4. Propozycje wzorców inkulturacji

Aby w skrócie przedstawić różne postawy i różne aspekty, które należy brać pod uwagę w celu autentycznej inkulturacji wiary, przedstawiamy tu trzy propozycje wzorców inkulturacji wiary: R.H. Niebuhra, amerykańskiego teologa luterńskiego; J.S. Ukponga, afrykańskiego teologa katolickiego; i na koniec naszą propozycję syntezy i uzasadnienia kryte-

²⁷ Por. na przykład publikację *Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures*, red. A.A. ROEST CROLIUS, Roma 1982. Por. także D.S. AMALORPAVADASS, *Theological Reflections on Inculturation*, „Studia Liturgica” 20(1990) 116-136; A. BYRNE, *Some Ins and Outs of Inculturation*, „Annales Theologici” 4(1990) 109-149; B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987; G. COLOMBO, *La fede e l'inculturazione*, „Teologia” 15(1990) 172-182; *One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenization and Contextualization*, red. R. COSTA, Orbis Books, Maryknoll 1988; J. DUCRUET, *La foi chrétienne dans une situation de pluralism culturel*, „Revue Théologique de Louvain” 20(1989) 32-58; M. FANG, *Teología de la inculturación*, „Stromata” 41(1985) 303-326; J.P. FITZPATRICK, *One Church, Many Cultures. The Challenge of Diversity*, Sheed and Ward, Kansas City 1987; J. PIROTTE, *Evangelisation et cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique*, „Revue Théologique de Louvain” 17(1986) 419-443; P. POUPARD, *Théologie de l'évangélisation des cultures*, „Stromata” 41(1985) 277-299; J. SARAIVA MARTINS, *Missione e Cultura*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1986; P. SCHINELLER, *Inculturazione come pellegrinaggio verso la cattolicità*, „Concilium” 25(1989) 710-720; TENZE, *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Chapman, London 1988; N. STANDAERT, *L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les documents romains*, „Nouvelle Revue Théologique” 110(1988) 555-570.

²⁸ Począwszy od 1980 r., wydawane jest przez Missions wissenschaftliches Institut Missio z Aachen (Niemcy) czasopismo „Theologie im Kontext”, które informuje o pracach teologii „inkulturowanej” w różnych strefach kościelnych Afryki, Ameryki Łacińskiej, Azji i Oceanii. W 1993 r. Papieska Rada ds. Kultury wydała czasopismo „Cultures et Foi”, będące kontynuacją poprzedniego czasopisma „Eglises et Cultures”.

²⁹ Por. na przykład A. AMATO, *Inculturazione, Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, „Salesianum” 45(1983) 79-111; A.J. VELA, *Evangelización y cultura*, „Theologica Xaveriana” 40(1990) 107-132; J.C. ENGLAND, *Contextual Theology in Asian Countries. A Selected Annotated Bibliography*, „Ching Feng” 27(1984) 217-232.

³⁰ RMi 52.

riologicznego. Aby te propozycje miały odpowiednią wartość, powinny być zakorzenione w misterium Wcielenia Syna Bożego i w jego rzeczywistości historyczno-metahistorycznej. To związek z tym wydarzeniem i z Osobą Chrystusa zapewnia powodzenie inkulturacji, bo jej zasadniczym i nieusuwalnym prawem jest właśnie ten *Christfactor*³¹.

4.1. Richard H. Niebuhr: „Christ and culture”

Północnoamerykański teolog Richard H. Niebuhr (1894-1962) opublikował w 1951 r. książkę zatytułowaną *Christ and Culture*³², w której zaproponował pięć zasadniczych rodzajów relacji między Chrystusem a kulturą, tak jak ukazują się one z historycznej wizji chrześcijańskiego doświadczenia.

Podejście „Chrystus przeciwko kulturze” miałoby wyrażać odrzucenie i radykalną sprzeczność pomiędzy chrześcijaństwem i kulturą (patrz: Tertulian).

Podejście „Chrystus kultury” miałoby podjąć próbę zharmonizowania wartości chrześcijańskich i kulturowych, uprzywilejowując jednakże te ostatnie na niekorzyść pierwszych: takie było podejście gnostyczne, Abelarda i liberalnego protestantyzmu w ubiegłym wieku.

Podejście zwane „Chrystus ponad kulturą” wychodzi od aksjomatu, że łaska prowadzi do spełnienia natury, przez co istnieje harmonia i ciągłość pomiędzy naturą i łaską: taka była postawa Klemensa z Aleksandrii i Tomasza z Akwinu (por. cztery części *Summa contra Gentiles*).

Podejście zwane „Chrystus i kultura w paradoksie” podkreśla – tak jak to pierwsze – radykalną rozbieżność pomiędzy Ewangelią i ludzką kulturą. Jednakże na przykładzie Pawła i Lutra stwierdza się, że Bóg ofiarowuje nam łaskę życia w kulturze z wiarą i miłością.

Ostatnie podejście wyraża się w formule „Chrystus przekształcający kulturę” i podkreśla zarówno brak kontynuacji pomiędzy Ewangelią i kulturą, jak i możliwość przekształcania kultury poprzez ewangelizację (taką pozycję przyjął na przykład św. Augustyn).

Dodajmy, że można by założyć także szóste podejście, reprezentowane przez Paula Tillicha (1886-1965), który poprzez swoją *metodę korelacji* proponuje „Chrystusa jako głębię kultury”. W trzeciej części *Teologia systematyczna* (1963 r.), poświęconej korelacji pomiędzy istnieniem wyalienowanym a Chrystusem, Tillich odpowiada przedstawieniem Chry-

³¹ Por. A. SHORTER, *Evangelisation and Culture*, Geoffrey Chapman, London 1994, 1.

³² H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, Harper and Row, New York 1951.

stusa „New Being”, „Nowego Bytu”, który przewyższa egzystencjalną alienację zachodniej kultury.

Można jeszcze uściślić, że relacja „Wcielenie – inkulturacja” wysunęła na pierwszy plan nowe wyzwania i aspekty, których nie można pominąć: jak na przykład dialog między religiami – zarówno w odniesieniu do wielkich religii niechrześcijańskich, jak i religii tradycyjnych – dialog w oparciu o nowoczesną myśl filozoficzną wschodnią i zachodnią, pierwiastek feministyczny, podejście psychoanalityczne, konieczność wyzwolenia i społecznej sprawiedliwości, hermeneutykę biblijną.

4.2. Wzorce inkulturacji według Justina S. Ukponga³³

Według Justina S. Ukponga – nigeryjskiego teologa katolickiego i redaktora naczelnego czasopisma o znaczącym tytule *Journal of Inculturation Theology* – we współczesnej teologii afrykańskiej można wyodrębnić co najmniej pięć wzorców relacji pomiędzy Jezusem a inkulturacją chrześcijańskiego przesłania.

Pierwsze to podejście *wcieleniowe*, oparte właśnie na tajemnicy Wcielenia odwiecznego Słowa Ojca w historii i w ludzkiej kulturze. Jak Słowo wciela się w jakiejś kulturze, aby odkupić ją wraz z całą ludzkością i stworzeniem, tak chrześcijańska nowina powinna wcielać się w różnych kulturach, aby następnie być przez nie wyrażaną. Taki jest model proponowany przez Sobór Watykański II³⁴ i biskupów afrykańskich podczas Synodu w 1974 r.

Drugie podejście to *lógos spermatikós* niektórych Ojców, jak Justyn i Klemens z Aleksandrii. Według nich każda kultura jest już wewnętrznie przeniknięta przez obecność Słowa – Stworzyciela i Odkupiciela. Dlatego kultury dążą do otwierania się na przesłanie Jezusa Chrystusa, a wiara chrześcijańska znajduje w nich przygotowanie i gotowość (do tej tendencji należy to, co autor nazywa podejściem biblijnym, ostatnim z analizowanych wyżej)³⁵.

Trzecie podejście to *analogia funkcjonalna*, spoglądanie na różne aspekty Jezusa historycznego – doktrynę, tytuły, postawy, znaki i cuda – aby móc je odpowiednio przełożyć na kategorie afrykańskie. Mówi się zatem o Chrystusie jako *Wielkim Przodku* (C. Nyamiti, S. Pobee) lub

³³ Por. J.S. UKPONG, *Cristologia e inculturazione: una prospettiva neotestamentaria*, w: *Percorsi di teologia Africana*, red. R. GIBELLINI, Queriniana, Brescia 1994, 61-96.

³⁴ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret *Ad gentes divinitus*, 22.

³⁵ J.S. UKPONG, *Cristologia e inculturazione: una prospettiva neotestamentaria...*, 67.

jako o *Wielkim Uzdrawicielu* (A. Shorter). Są to pierwsze kroki chrystologii w kontekście afrykańskim.

Czwarte podejście opiera się na *Zmartwychwstaniu Jezusa*, który uczynił chrześcijańskie przesłanie przewyższającym każdą odrębną kulturę. Dlatego każda kultura ewangelizowana przez wiarę chrześcijańską powinna odrodzić się jako nowe stworzenie, przechodząc od swego dawnego istnienia do nowego życia w Zmartwychwstałym Chrystusie.

Piąte podejście – które można porównać z szóstym według wykazu autora – to podejście *globalne nowotestamentowe*. Polega ono na tym, by widzieć w wydarzeniu Wcielenia Jezusa nie odrzucenie kultury żydowskiej, lecz jej przyjęcie i ciągle oczyszczanie przez ewangeliczne prawo miłości Boga i bliźniego. To, zdaniem Ukponga, jest inkulturacja wdrażana przez pierwszych apostołów, a następnie stosowana przez Ojców Kościoła, którzy nie odrzucili wszystkich kultur w całości, lecz akceptowali je i reewangelizowali.

5. Wcielenie Chrystusa a nawrócenie kultur (kryterium chrystologiczne)³⁶

Chrystus jest źródłowym kryterium dla procesu inkulturacji. Jego Wcielenie jest radykalnym uzdrowieniem ludzkiej „natury” (upadłej przez grzech) i jej „kultury” (także religijnej = prawo) za pośrednictwem łaski: *Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa* (J 1, 17). Wcielenie Chrystusa jest re-integracją, za pośrednictwem łaski, pierwotnego planu Boga w stosunku do człowieka: *Z jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce* (J 1, 16).

Proces inkulturacji jest prawdziwym Wcieleniem Chrystusa i Jego Ewangelii w określonej kulturze. Implikuje on narodziny, wzrost, śmierć i zmartwychwstanie: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1, 14). Uwzględniając Bosko-ludzką naturę Jezusa Chrystusa, to „wśród nas” ma dwojakie znaczenie. On Wcielił się „w kulturze żydowskiej tamtych czasów”, ale też „w całej ludzkości”.

Przed wszystkim narodził się On i został przyjęty – przez tych, którzy Go przyjęli (J 1, 12) – w kulturze żydowskiej, z której wywodzi się „według ciała” (por. Rz 9, 5). To określenie implikuje przyswo-

³⁶ Por. A. VANHOYE, *Nuovo Testamento e inculturazione*, w: A. AMATO, A. STRUS, *Inculturazione...*, 41-56; F. MOLONEY, *Jesus Christ: The Question to Cultures*, „Pacifica” 1(1988) 15-43.

jenie i korzystanie z kultury danego czasu, poprzez wychowanie przede wszystkim religijne.

Jednakże, ponieważ ma On w sobie także naturę ludzką, Wcielenie Syna Bożego zakłada także w pewien sposób Jego zjednoczenie z każdą osobą ludzką³⁷. Na tym polega „szczegółność” i jednocześnie „uniwersalizm” Chrystusa, Jego „żydowskość” i „kulturowa transcendencja”. On, choć żyje w pewnej konkretnej kulturze, wychodzi poza nią i otwiera się na wszystkich: *On to jest Panem wszystkich* (Dz 10, 36).

W ten sam sposób Ewangelia jest głoszona i przyjmowana – przez tych, którzy ją przyjmują – przez jakąś konkretną kulturę. Zakotwicza się przy nowej wyspie, wkracza do nowego kraju, staje się „kulturą lokalną”. Jednakże zachowuje ona swój uniwersalizm, swój charakter „uniwersalnego przesłania zbawienia”: *Nie ma już Żyda ani poganina; nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 28).

Ponadto, jak Chrystus przemawiał i działał wśród swoich współczesnych, stawiając nowe i zawierające wszystko pytanie o sens oraz wartość ludzką i religijną, tak Ewangelia jest nową i niepowtarzalną propozycją sensu i wartości chrześcijańskiej dla danej kultury ludzkiej.

Biorąc za przykład Chrystusa, który piętnował upadek wartości w kulturze Jego czasów, Ewangelia wciąż ocenia wartości, ograniczenia i błędy kultury, w której żyje. Przyjęcie Ewangelii, docenianie bogactwa danej kultury i jednocześnie oczyszczenie albo odrzucenie jej złych wartości sprawiają, że dana kultura wzrasta na sposób chrześcijański. Wcieleniu Ewangelii w daną kulturę odpowiada „nawrócenie” tej kultury na Ewangelię i jej głębokie oczyszczenie.

Jak Chrystus został skazany i umarł na krzyżu, także chrześcijańskie inkulturowane doświadczenie powinno przejść proces skazania i przeżyć fazę niezrozumienia, odrzucenia, zdrad, śmierci. Wartości chrześcijańskie mogą zatem być uznawane za „niewłaściwe ludzkie wartości”. Mogą zatem być odrzucane, prześladowane, a nawet całkowicie unicestwiane: Krzyż Chrystusa jest „zgorzeniem i głupstwem” (por. 1 Kor 1, 23).

Tu mamy do czynienia z podwójnym odrzuceniem. Z jednej strony Ewangelia odrzuca niewłaściwe wartości, aby wzmocnić wartości stworzenia poprzez łaskę Chrystusa. Z drugiej strony ludzka kultura może odrzucać nawrócenie na autentyczne wartości chrześcijańskie. Przyjęcie Chrystusa pociąga za sobą odrzucenie niewłaściwych wartości kul-

³⁷ Por. GS 22.

turowych; przyjęcie tych wartości kulturowych prowadzi do odrzucenia Ewangelii.

Chrześcijańska inkulturacja niesie z sobą ciągłą prowokację „kulturowego niezrozumienia”. Dobrze wyraża to św. Paweł, kiedy stwierdza, że głoszenie Misterium Paschalnego o śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa jest przeciwne kulturowym skłonnościom Żydów i Greków: *Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan* (1 Kor 1, 22-23).

Ale Wcielenie głosi nie tylko ludzkie wzrastanie i śmierć, ale również zmartwychwstanie. Jak Chrystus powstał z martwych, tak też inkulturowane doświadczenie chrześcijańskie, po pewnym okresie dojrzewania, prób i wewnętrznego oczyszczenia, odradza się, ukazując się jako autentyczne spełnienie ludzkie i religijne. I jak Ciało Zmartwychwstałego Chrystusa nie powróciło po prostu do poprzedniego śmiertelnego życia, lecz do Boskiego życia w Duchu, tak zmartwychwstanie kultury jest nowym tworem Ducha i przynosi życie pneumatyczne.

Ta ostatnia faza zmartwychwstania wyraźnie ukazuje, że udany proces inkulturacji jest „darem z nieba”, potwierdzeniem przez Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego sukcesu tego „nowego stworzenia”.

Paschalne misterium śmierci i Zmartwychwstania Jezusa uczyniło z wiary chrześcijańskiej pewną rzeczywistość zasadniczo odmienną od „kultury żydowskiej”, w której się wyraziło. Wydarzenie Chrystusa, choć było wydarzeniem historycznym i kulturowym, nie było jednakże wytworem kultury czasu. Choć inkulturowane w świecie żydowskim, nie ograniczyło się do świata żydowskiego, lecz wykracza poza niego, otwierając się na uniwersalizm całego świata (Dz 2, 5-11).

W inkulturacji mariologii zasadnicze jest kryterium chrystologiczne: każda inkulturowana mariologia – od pobożności ludowej poprzez traktaty dogmatyczne, po duchowość, musi stosować się do tego kryterium.

6. Inkulturacja kościelnym dziełem odróżnienia w duchu (kryterium eklezjologiczne)³⁸

Za przykładem Jezusa także Kościół żyje w określonym czasie, miejscu, społeczeństwie, kulturze. I jak Jezus, on także głosi kulturom nawrócenie na Ewangelię: *Nauwraćcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1, 15).

³⁸ *Chiesa locale e inculturazione nella missione*, EMI, Bologna 1987; C. CHOSSONNERY, *Toute Eglise est en inculturation permanente*, „Bulletin de Théologie Africaine” 6(1984) nr 11, 128-136; COMMISSIONE TEOLOGICA

Jako „Ciało Chrystusa”³⁹ i Jego „sakrament zbawienia”⁴⁰ – ale także jako „wspólnota” i „instytucja” – Kościół uniwersalny i lokalny znajduje się zatem w historii danego miejsca, jest sprawcą i gwarantem odpowiedniego efektu procesu inkulturacji. Jest on bowiem miejscem teologicznym ze względu na zrozumienie i rzeczywisty rozwój słowa Bożego w historii pod wpływem działania Ducha prawdy⁴¹.

I to właśnie w konkretnej rzeczywistości kościelnego doświadczenia inkulturacja jest przyjmowana, przeżywana, odróżniana, oczyszczana i realizowana. Dlatego Kościół w obszarze historii jest miejscem doświadczenia, czynnikiem sprawczym i kryterium ważności oraz uprawnienia każdej inkulturacji.

Eklezjalny wymiar inkulturacji został zapoczątkowany podczas Zesłania Ducha Świętego. Na przykład w pierwszych wypowiedziach św. Piotra zauważamy równocześnie przyjęcie żydowskiej tradycji religijnej (śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa widziane są jako wypełnienie obietnic i proroctw Starego Testamentu: Dz 2, 16-21. 25-28. 30. 34-35; 3, 22...) oraz jej przewycięzenie. Misterium Chrystusa jest odczytywane, przeżywane i głoszone w ciągłości ze Starym Testamentem, ale także jako zasadnicze *novum* i coś oryginalnego. Chrystus głoszony jest jako Mesjasz, Pan, Zbawiciel jedyny i ostateczny (por. Dz 4, 12).

Pierwsza wspólnota chrześcijańska przeprowadza zatem proces przyjęcia i zarazem oczyszczenia „żydowskiej kultury religijnej”. Ma to miejsce także w kulcie, gdzie „łamanie Chleba” zastępuje rytuał w świątyni i synagogach; dlatego na przykład obrzezanie nie było już narzucane nawróconym poganom (Dz 15, 28-29): *Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość* (Ga 5, 6).

Fundamentalną zasadą pozostaje jednak przyjęcie autentycznych wartości kulturowych. Na przykład św. Paweł stwierdza: *W końcu, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebny – to miejcie na myśli!* (Fil 4, 8).

INTERNAZIONALE, *Popolo di Dio e inculturazione*, „Temi scelti di ecclesiologia” (1984) 4.1; P. DREGO, *The Mission of the Local Church and the Inculturation of the Gospel*, „Vidyajyoti” 45(1981) 423-435; J. MÜHLSTEIGER, *Rezeption – Inkulturation – Selbstbestimmung. Überlegungen zum Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 105(1983) 261-289; J. PRASAD PINTO, *Inculturation Through Basic Communities. An Indian Perspective*, ATC, Bangalore 1985.

³⁹ LG 7.

⁴⁰ TAMZE, 1.

⁴¹ Por. DV 8-13.

Należy podkreślić „dramatyczny i konfliktowy” charakter procesu inkulturacji. Kościelne rozróżnienie między wiarą a kulturą, między wartościami i niewłaściwymi ideałami nie zawsze jest łatwe. Rozwiązania często wymagają ciężkiej pracy. Jednakże, kiedy są przyjmowane, wyrażają kościelną wiarę.

Tak zdarzyło się podczas Soboru Jerozolimskiego (por. Dz 15), który dokonał pierwszego wielkiego rozróżnienia pomiędzy „tradycyjną kulturą żydowską” a „wiarą chrześcijańską”. Wiara chrześcijańska mogła być przeżywana na dwa odmienne sposoby: „w kulturze żydowskiej” za pośrednictwem obrzezania i innych praktyk Starego Prawa; „w kulturze pogańskiej” bez obrzezania i zachowywania Prawa Mojżeszowego. W tej kwestii por. list św. Pawła do Galatów, który desakralizuje Prawo Mojżeszowe, sprowadzając je do czystego kontekstu społeczno-kulturowego (por. Ga 6, 15), jak prawo rzymskie czy prawa innych ludów.

Inkulturacja zatem może być definiowana jako eklezjalny proces wcielenia i witalnego ponownego wyrażania Ewangelii za pośrednictwem wartości właściwych dla danej kultury przy równoczesnym usunięciu tych zjawisk kulturowych, które są antyewangeliczne. Kościół nadaje zatem równowagę każdej kulturze, która przyjmuje Chrystusa, i umiejscawia ją na osi „świata, który nadchodzi” oraz odnawia wspólnotę zburzoną przez „księcia tego świata”⁴².

Inkulturacja polega więc na tajemniczej i cudownej wymianie darów: *z jednej strony, Ewangelia objawia każdej kulturze i wyzwala w niej najwyższą prawdę wartości; z drugiej zaś strony każda kultura wyraża Ewangelię w swój oryginalny sposób i ukazuje jej nowe aspekty*⁴³.

Częściowe lub całkowite porażki niektórych procesów inkulturacji zostały prawdopodobnie spowodowane także przez niedostatek tego wymiaru eklezjalnego. Jak na przykład w tym przypadku, gdy pojedynczy myśliciele chcieli zastąpić Kościół, wymyślając tylko „teoretyczne” drogi do inkulturacji; albo nawet realizując „ortodoksyjny” przekład wiary, nie potrafili eklezjalnie przeżywać i umotywować tego swego przedwczesnego dzieła inkulturacji. W procesie inkulturacji eklezjalne doświadczenie zdaje się nie dopuszczać upoważnień ani zastępców. Inkulturację prowadzi nie tylko jej spójność z Ewangelią, ale także kościelna wspólnota⁴⁴.

Obszarem i bohaterem inkulturacji mariologii jest eklezjalna wspólnota, która prowadzi do wspólnoty.

⁴² Por. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, 28.

⁴³ TAZ, *Temi scelti di ecclesiologia*, 4. 2.

⁴⁴ Por. RMi 54.

7. Inkulturacja jako proces ludzkiego postępu (kryterium antropologiczne)

Celem ewangelizacji kultur jest autentyczna antropologia chrześcijańska, czyli zbawienie osoby ludzkiej w jedności natury i kultury w łasce.

Nawrócenie na wiarę chrześcijańską nie nakazuje odrzucić kulturowych wartości ludzkich i religijnych. Przeciwnie, znajdują one swe spełnienie w darze łaski. Nawrócenie setnika Korneliusza w Cezarei jest jednym z najbardziej znaczących przykładów. Był on *pobożny i „bojący się Boga” wraz z całym swym domem. Dawał on wielkie jałmużny ludowi i zawsze modlił się do Boga* (Dz 10, 2). Choć był poganinem i nieobrzezany, został on ochrzczony i otrzymał dar Ducha (Dz 10, 44-48). Jak powiedział św. Piotr: *Bóg naprawdę nie ma względu na osoby [...] On [Jezus Chrystus] jest Panem wszystkich* (Dz 10, 34. 36).

Ponieważ celem ewangelicznej zapowiedzi jest osoba, pojedyncza i jako członek ludzkiej i kościelnej społeczności, inkulturacja powinna objawiać się jako służba rozwojowi, oświecenia, całościowego wyzwolenia ludzkości od wrogich kręgów grzechu, śmierci, niesprawiedliwości, braku sensu, przemocy, nadużyć, ubóstwa. Inkulturacja wiary bowiem jest doświadczeniem zbawienia przeżywanym przez chrześcijańską wspólnotę w określonym miejscu i czasie, jako pierwocina ostatecznego zbawienia.

„Antropologiczne” skutki inkulturacji są wielorakie. Inkulturacja wpływa na mentalność ludu, kierując ją w stronę symboli i wyrazów wiary zgodnych z Ewangelią. W tym obszarze niezwykle ważna jest właściwa ocena i ponowna ewangelizacja religijności ludowej, jako wyzwanie dla prawidłowej inkulturacji wiary.

Inkulturacja kieruje konkretnym życiem ludu Bożego, zwracając je ku konkretnym formom świadectwa i społecznego działania, cechującym się sprawiedliwością, wolnością, braterstwem, równością, uczestnictwem i wspólnotą. W tym obszarze bardzo aktualne jest pogłębienie praktycznego i wyzwającego wymiaru chrześcijańskiego przesłania.

Inkulturacja wpływa na religijność ludu, prowadząc go ku odróżnieniu jedynej i uniwersalnej wartości wiary w Chrystusa; w tym obszarze nabiera wielkiej pilności kwestia refleksji nad relacją pomiędzy zbawieniem chrześcijańskim a religiami niechrześcijańskimi.

Inkulturacja prowadzi do ciągłego nawracania się ludu, pozwalając mu w chrześcijański sposób stawiać czoła wyzwaniom współczesności bez zamykania się i bez ustępowania. W tym obszarze pilne jest krytyczne rozróżnienie środków komunikacji społecznej (które mogą jednoczyć, ale również dzielić), postępu naukowego i technologicznego (któ-

ry może uzdrawiać, ale też zabijać), nowych prądów kulturalnych (które mogą kierować się dobrem człowieka, albo nie).

Mariologia jest inkulturowana, jeśli prowadzi do promocji ludzkości, jej globalnego wyzwolenia, jej całościowego zbawienia.

8. Inkulturacja jako rzeczywistość jedności i pluralizmu teologicznego (kryterium dialogiczne)

Trzeba wreszcie utrzymać podział na wiarę i kulturę. Wiara nigdy nie może zostać wchłonięta i wyczerpana przez jakąś kulturę, lecz zawsze jest czymś poza kulturą. Z drugiej strony również kultura nie może i nie powinna być całkowicie unicestwiona i pozbawiona swej postaci przez wiarę. Skoro kultura jest procesem zarówno wychowawczym lub kształtującym ludzką osobę (w znaczeniu klasyczno-humanistycznym), jak i zespołem produktów i wartości wytworzonych i przekazanych przez ludzką grupę, które warunkują i cechują zachowania oraz formę organizacji społecznej (we współczesnym znaczeniu socjologiczno-antropologicznym)⁴⁵, powinna ona zachować – i faktycznie zachowuje – swoją własną i niepowtarzalną oryginalność. Co nie oznacza jednakże, że kultura jest po prostu czysto zewnętrzną otoczką wiary chrześcijańskiej, ani że, hipotetycznie, nie można wykluczyć, iż kultura opiera się na nieodwołalnych zasadach wewnętrznie niezgodnych z wiarą chrześcijańską⁴⁶.

Carrier stwierdza: *z jednej strony, wiara będzie uznawana za radykalnie odrębną od każdej kultury. Wiara w Chrystusa nie jest produktem danej kultury; nie utożsamia się z żadną z nich, lecz odróżnia się od nich w sposób całkowity, ponieważ pochodzi od Boga. Dla kultur wiara jest „skandalem” i „głupstwem”, by użyć słów św. Pawła (1 Kor 1, 22-23). Ten podział nie oznacza jednakże separacji. Przeznaczeniem wiary jest przenikanie każdej ludzkiej kultury, aby je zbawiać i wznosić zgodnie z ideałem Ewangelii. Co więcej, wiara nie jest prawdziwie przeżywana, dopóki nie stanie się kulturą i nie przekształci umysłów i postaw*⁴⁷.

Dlatego chrześcijańska inkulturacja nie oznacza getta, zamknięcia, marginalizacji, lecz interakcję, współuczestnictwo, dialog, pluralizm, ciągle otwieranie się na przyszłość. Ożywiany przez Ducha Świętego, Kościół powszechny i każdy z osobna wzrastają w rozumieniu i wdrażaniu

⁴⁵ Por. M. MONTANI, *Filosofia della cultura*, LAS, Roma 1992.

⁴⁶ Por. TENZE, CCC e inculturazione, „Salesianum” 57(1994) 442-443.

⁴⁷ H. CARRIER, *Lexique*, 201.

Ewangelii Chrystusa na świecie: wzrastając tym samym w wierze, miłości i ciągłym oczyszczaniu oraz nawracaniu.

Dlatego inkulturacja implikuje również dialog przystosowany do warunków współczesności (*ad extra*) dzięki ofercie i ewentualnej krytycznej ocenie swoich najważniejszych propozycji. Wystarczy pomyśleć o stymulującym uniwersalizmie „teologii wyzwolenia” czy „teologii religijności ludowej”, które choć są typowymi i inkulturowanymi produktami Ameryki Łacińskiej, mogą mieć, w niektórych aspektach uniwersalne znaczenie i wartość. Dlatego że przekazują pewną „uniwersalną” „wartość” ludzką i chrześcijańską: całkowite wyzwolenie każdej osoby ludzkiej od ucisku oraz wszelkiej formy ubóstwa i nierówności.

Mamy tu do czynienia z aspektem „transcendencji” Ewangelii. Choć chrześcijańskie przesłanie nadal jest inkulturowane w konkretnym kontekście eklezjalnym i ludzkim, jest ono zasadniczo „uniwersalizmem” zbawczym, który oczyszcza, zbawia, zachęca do postępu, prowadzi do spełnienia każdego ludzkiego kontekstu kulturowego.

Paradoksalnie zatem, w tak intensywnej chwili inkulturacji niemało teologów mówi o teologii planetarnej jako o autentycznym sposobie inkulturowania dziś Ewangelii. Obecnym kontekstem chrześcijańskiego przesłania jest bowiem cały świat⁴⁸. Pozwalając pojawiać się i zakorzeniać we własnej kulturze autentycznym wartościom ludzkim i chrześcijańskim, przyczyniamy się do utwierdzenia człowieka na poziomie ogólnościowym.

Mariologia inkulturowana nie jest gettem, wyobcowaniem, lecz jest kościelnym życiem przeżywanym w sposób oryginalny i wspólnotowy.

9. „Maryjny czynnik” inkulturacji

Jak odwieczny Syn Ojca stał się człowiekiem (por. J 1, 14), a zatem historią i kulturą ludzką, będąc „zrodzonym z niewiasty” (por. Ga 4, 4), tak również ten złożony proces inkulturacji ewangelicznej, czyli Wcielenia Jezusa w historii narodów, znajduje w Maryi macierzyńskiej obecność, skuteczną i pełną miłosierdzia⁴⁹. W inkulturacji wiary Maryja kontynuuje swoje matczyne zadanie: ofiarowywanie ludom i kultu-

⁴⁸ Por. T. BALASURIYA, *Teologia planetaria*, EMI, Bologna 1986 (z wydania angielskiego: *Planetary Theology*); J.B. CHETHIMATTAM, *Towards a Word Theology: An Interreligious Approach to Theological Issues*, „Jeevadhara” 13(1983) 313-335.

⁴⁹ A. ZIGENAU, *Inkulturation*, w: *Marienlexikon*, t. III, red. R. BÄUMER, L. SCHEFFCZYK, EOS Verlag, St. Ottilien 1991, 304-306.

rom świata swego Boskiego Syna, światła Jego nauki i daru Jego zbawienia. To gest, który zapoczątkowany został w Betlejem przy narodzeniu Jezusa, i stał się oficjalną misją na Kalwarii, kiedy Jezus rzekł uroczystie do Matki: *Niewiasto, oto syn Twój* (J 19, 26). Syn powierza Matce uczniów i całą ludzkość. Dlatego Maryja kontynuuje poprzez historię swoją misję Matki i „Hodegetrii”, charyzmatycznej przewodniczki do Chrystusa, swego Syna.

9.1. Maryja a inkulturacja wiary w Ameryce Łacińskiej

Dziś inkulturacja ewangeliczna zawiera w sobie tę Maryjną cechę. Kościół latynoamerykański rozmyślał właśnie nad tym „czynnikiem Maryjnym” swojego doświadczenia wiary chrześcijańskiej już od samego początku jego ewangelizacji.

Puebla zatem już w 1979 r. w proroczy sposób ukazała wkład Maryi w inkulturację wiary w Ameryce Łacińskiej, nazywając Ją Matką i wzorem Kościoła latynoamerykańskiego: *Kościół rodzi nowych synów poprzez ewangelizację. Ten proces, który polega na „transformacji od środka”, „odnawianiu ludzkości”⁵⁰ jest prawdziwym powrotem do narodzin. W tym powtarzającym się stale rodzeniu Maryja jest naszą Matką. Pełna chwały w niebie, działa też na ziemi⁵¹. W tej ziemskiej pielgrzymce Maryja widziana jest jako „Matka nauczająca wiary”⁵², „Nauczycielka Ewangelii w Ameryce Łacińskiej”⁵³.*

Maryja jest ponadto uważana przez Pueblę za nieporównywalny model służby kościelnej. Wizyta u Elżbiety i wesele w Kanie Galilejskiej podkreślają wyjście Maryi naprzeciw ludzkości w potrzebie: *Dziewica Maryja stała się służebnicą Pańską [...]. Cała Jej służba ludziom polega na otwieraniu ich na Ewangelię i zapraszaniu ich do posłuszeństwa Ewangelii: „Uczyńcie, cokolwiek wam powie” (J 2, 5)⁵⁴.*

Kościół Ameryki Łacińskiej, zauważając konieczność pilnej ewangelizacji, która nie byłaby powierzchowna i dekoracyjna, lecz dogłębna i radykalna, zwraca się zatem bezpośrednio do Maryi: *Ten Kościół, który z nową jasnością spojrzenia i zdecydowaniem zamierza ewangelizować dogłębnie, u korzeni i w kulturze ludu, zwraca się do Maryi, aby Ewangelia stała się w większym stopniu ciałem i sercem Ameryki Łacińskiej.*

⁵⁰ EN 18.

⁵¹ CELAM, Puebla. *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, EMI, Bologna 1979, 288.

⁵² TAMŻE, 290.

⁵³ TAMŻE.

⁵⁴ TAMŻE, 300.

*To jest godzina Maryi, czas nowej Pięćdziesiątnicy, której Ona przewodzi swoją modlitwą, kiedy pod wpływem Ducha Świętego Kościół rozpoczyna nowy etap swojego pielgrzymowania*⁵⁵.

Maryja widziana jest także jako paradygmat odnowy mężczyzn i kobiet latynoamerykańskich: *W Maryi odnaleźliśmy konkretną postać, w której swój szczyt osiąga wszelkie wyzwolenie i uświęcenie na łonie Kościoła*⁵⁶. Wobec upokorzenia godności latynoamerykańskich kobiet i mężczyzn, nierówności, ubóstwa, wykorzystywania, niesprawiedliwości, Kościół zwraca się do Maryi, aby przewartościować prawdziwy obraz mężczyzn i kobiety: *wszyscy zasadniczo równi i członkowie tego samego rodu, choć różniący się płcią, językiem, kulturą i formą religijności, mamy jako wspólne powołanie jeden los, który zawierając w sobie radosną zapowiedź naszej godności, zmienia nas w ewangelizowanych i ewangelizatorów Chrystusa na tym kontynencie*⁵⁷.

W tej krótkiej analizie dokumentu z Puebla można zauważyć maryjną konotację w czterech wyżej opisanych kryteriach inkulturacji. Maryja jest Matką, która ofiarowuje Syna i Jego Ewangelię ludom Ameryki Łacińskiej (kryterium chrystologiczne). Ponadto to we wspólnocie kościelnej jest konkretnie przeżywane zbawcze i wyzwalające doświadczenie naśladowania Chrystusa (kryterium eklesjologiczne). Maryja, jako Matka i wzór Kościoła latynoamerykańskiego, staje się wzorem przyjęcia i naśladowania Boskiego Syna. Tę macierzyńską posługę Maryja i Kościół pełnią na rzecz odnowy wizerunku mężczyzn i kobiety Ameryki Łacińskiej (kryterium antropologiczne). To doświadczenie wyzwolenia, głoszonego i przeżywanego przez Kościół w Ameryce Łacińskiej w imię Maryi, staje się darem wspólnoty i oświecenia dla Kościoła światowego (kryterium dialogiczne).

9.2. „Duchowość maryjna” jako droga do inkulturacji wiary

Również „duchowość maryjna”, jako życie w Duchu Chrystusa Zmartwychwstałego ze skuteczną pomocą i wstawiennictwem Maryi, jest dziełem inkulturacji wiary⁵⁸. Poprzez to doświadczenie zachęca się do kultury życia, przenikniętego cnotami maryjnymi i macierzyńskimi, jak przyjęcie i obrona małych, słabych, obcych, osób starszych, osób

⁵⁵ TAMŻE, 303.

⁵⁶ TAMŻE, 333

⁵⁷ TAMŻE, 334.

⁵⁸ Por. A. AMATO, *Il problema della „Spiritualità mariana”. Introduzione a un dibattito attuale*, w: *La Spiritualità Mariana*, red. E. PERETTO, Ed. Marianum, Roma 1994, 7-39.

odmiennych (narkomanów, osób niepełnosprawnych fizycznie i umysłowo, dyskryminowanych ze względu na pochodzenie etniczne, religię, płeć, pochodzenie społeczne czy choroby). Maryja staje się promotorką kultury miłosierdzia i macierzyńskiej miłości, aby przeciwstawić się kulturze coraz twardszej, coraz bardziej bezlitosnej, zimnej, wprowadzającej napięcie, podziały, nienawiść, przemoc, wojnę i śmierć.

Maryja jest natchnieniem także dla zakonów i kongregacji męskich i żeńskich, które do społecznej tkaniny historii wplotły cnoty maryjne: siły, solidarności, braterstwa, wychowania dzieci, wsparcia osób porzucanych, pocieszenia strapiionych i pozbawionych nadziei.

Także bolesne przeżycia Maryi podczas męki Jezusa są wzorem pełnej akceptacji bólu, cierpienia i śmierci jako narzędzi zbawienia, życia i nadziei zmartwychwstania. Dlatego Maryja może pomóc chrześcijanom wprowadzać do ludzkiej kultury rozwiązania życiowe tam, gdzie wydaje się rządzić ból, desperacja, wyobcowanie i bezsensowna śmierć.

Maryja jest Matką, która światu ofiarowuje Jezusa, życie człowieka (por. J 14, 6)⁵⁹. Ale świat i cienie nie przyjmują chętnie światła i życia (por. J 1, 4-5). Istnieje silne napięcie pomiędzy niewiastą i smokiem (por. Ap 12, 4), między Kościołem i siłami zła, między Maryją i światem: *Także w tym Maryja oświeca Wspólnotę Wierzących: wrogość sił zła jest bowiem głuchym przeciwstawieniem się, które zanim dotknie uczniów Jezusa, zwraca się przeciwko Jego Matce. Aby uratować życie Syna przed tymi, którzy uważają Go za zagrożenie, Maryja musi uciekać z Józefem i Dzieciątkiem do Egiptu (por. Mt 2, 13-15)*⁶⁰.

Przyjęcie Jezusa to przyjęcie życia: *Maryja w ten sposób pomaga Kościołowi uświadomić sobie, że życie jest zawsze w centrum wielkiej walki pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy światłem i cieniem. Smok chce pożreć „Dziecię” (Ap 12, 4), symbolizujące Chrystusa, którego Maryja zrodziła w „pełni czasu” (Ga 4, 4) i którego Kościół powinien nadal ofiarowywać ludziom w różnych epokach historycznych. Ale jest też On w pewien sposób symbolem każdego człowieka, każdego dziecka, szczególnie każdego stworzenia słabego i zagrożonego, ponieważ – jak przypomina Sobór – „przez swe Wcielenie Syn Boży zjednoczył się w pewnym sensie z każdym człowiekiem”*⁶¹.

Chrześcijanie, wychowani przez Maryję, wprowadzają do Kościoła i w świat tchnienie harmonijnego życia ewangelicznego, o najwyższej

⁵⁹ Por. *La vita e Maria „Madre della Vita”*, red. E. TONIOLO, Centro di Cultura Mariana „Madre della Chiesa”, Roma 1994.

⁶⁰ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium Vitae* (25 marca 1995), 104.

⁶¹ TAMŻE.

ludzkiej jakości. Maryjne nacechowanie inkulturacji wiary nie jest wyobcowaniem ani degradacją chrześcijaństwa, lecz najwyższym wypełnieniem chrześcijańskiego bycia i działania. Dlatego Paweł VI, w mo-
wie wygłoszonej 24 kwietnia 1970 r. przed obrazem Najświętszej Ma-
ryi Panny z Bonaria, na Sardynii, powiedział: *Jeśli chcemy być chrześci-
janami, musimy być maryjni.*

10. Propozycja modeli mariologii w kontekście

Jako podsumowanie dotychczasowych analiz proponujemy poniżej pewne zarysy projektowania mariologii inkulturowanej i kontekstualizowanej. Oto cztery najistotniejsze elementy tej mariologii, zasadniczo wy-
magającej poprawnej i konsekwentnej metodologii teologicznej:

1. Przesłanie ewangeliczne (podstawowy biegun biblijny).
2. Różnorodna tradycja kościelna, ujmowana zarówno w wymiarze dia-
chronicznym, jak i synchronicznym (biegun kościelny normalizujący).
3. Kultura – w najszerszym znaczeniu tego słowa – w ramach której
uprawiana jest teologia (biegun kulturowy jakościujący).
4. Zmiany i potrzeby społeczne wspólnoty kościelnej i ludzkiej, która
żyje w określonym miejscu i kulturze (biegun społeczny aktualizują-
cy)⁶².

W zależności od akcentu kładzionego na powyższe elementy, mogą istnieć różne modele mariologii inkulturowanej czy w kontek-
ście⁶³. Chcąc zastosować zaawansowaną propozycję S.B. Evansa, możemy
przedstawić cztery główne modele:

1. Model „tradycyjny”, który biorąc pod uwagę biegun społeczny, pod-
kreśla wierność tradycji⁶⁴. W tym modelu wychodzi się od Ewange-
lii i tradycji Kościoła, aby dojść do kultury i zmian społecznych.
2. Model „praktyczny” kładzie nacisk na pilną potrzebę wymiany spo-
łecznej. W tym modelu wychodzi się od zaangażowania społeczne-
go i przechodzi do refleksji teologicznej prowadzonej w świetle za-
równo analizy sytuacji, jak i analizy Pisma Świętego-Tradycji, aby na-
stępnie powrócić do działania.

⁶² Por. S.B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1992.

⁶³ Już A. Dulles w 1974 r. mówił o *Models of the Church* i w 1983 o *Models of Revelation*. Każdy z różnych wzorców Kościoła, na przykład – Kościół jako instytucja, jako mistyczna wspólnota, jako sakrament, jako wysłannik, jako służebnica – mógł służyć ukazaniu ważnego aspektu misterium Kościoła.

⁶⁴ Bevans nazywa ten model „translation model”, czyli „model przekładu”. My wolimy nazwać go po prostu „modelem tradycyjnym” (czyli wiernym tradycji), bo to określenie lepiej wyraża treść.

3. Model „antropologiczny” kładzie nacisk na podmiot, który zajmuje się teologią, a nie na zawartość, w słusznej nadziei, że jeśli przeżywa się autentycznie własną wiarę we własnym czasie, także refleksja będzie kontekstualizowana i inkulturowana⁶⁵.
4. Model „syntetyczny”. Jeśli natomiast utrzyma się w równowadze cztery bieguny teologii w kontekście, otrzymujemy model syntetyczny. W tym modelu wychodzi się od Ewangelii-Tradycji i poprzez zwracanie uwagi na kulturę i zmiany społeczne dochodzi się do form myśli inkulturowanej. Model ten kontynuuje swój krąg hermeneutyczny, wychodząc od kultury i zwrócenia uwagi na zmiany społeczne, aby ponownie wysłuchać i zrozumieć Ewangelię-Tradycję⁶⁶.

W każdym razie te cztery modele mogą, a nawet powinny być widziane i stosowane we wzajemnej harmonii i hermeneutycznej zgodności. Mariologia inkulturowana powinna w syntetyczny sposób uzasadniać nie tylko swą wierność Ewangelii-Tradycji, ale również swą troskę wobec praktyki i życia autentycznie chrześcijańskiego w kontekście kulturowym określonym przez konkretny wymiar czasoprzestrzenny.

11. Dodatkowe założenia metodologiczno-treściowe

Inkulturowanie jednakże powinna brać pod uwagę również złożoną współczesną epistemologię teologiczną. Począwszy od *Optatam totus* nr 16, aż po dzień dzisiejszy, zaistniały, szczególnie w mariologii, znaczące rozszerzenia i przeniesienia akcentu.

Zajmując się mariologią, nie można pominąć bodźców metodologicznych i treściowych, zawartych w dokumentach nauczania Kościoła oraz w wydarzeniach kościelnych, takich jak: adhortacje *Marialis cultus* (1974 r.) i *Evangelii nuntiandi* (1975 r.) Pawła VI, dokument z Puebla autorstwa episkopatu Ameryki Łacińskiej (1979 r.), encykliki trynitarnie i mariologiczne Jana Pawła II *Redemptor hominis* (1979 r.), *Dives in misericordia* (1980 r.), *Dominum et vivificantem* (1986 r.), *Redemptoris Mater* (1987 r.) oraz list apostolski Jana Pawła II z okazji roku maryjnego *Mulieris dignitatem* (1988 r.), o godności i powołaniu kobiety. Odnowa charakteryzuje się potrzebą oczyszczenia i usunięcia elementów zbyt technicznych, pogłębienia krytycznego i wprowadzenia debaty teologicznej o Maryi do całego misterium chrześcijańskiego⁶⁷.

⁶⁵ W tym modelu skumulowaliśmy dwa modele Bevansa, czyli *Anthropological Model* i *Transcendental Model*.

⁶⁶ Por. TAMŻE, 81-96.

⁶⁷ Por. list okólny do biskupów, rektorów seminariów i dziekanów Wydziałów Teologicznych, autorstwa Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego, zatytuło-

Przedstawiamy tu wykaz, który z pewnością nie wyczerpuje wszystkich pytań, problemów, wyzwań, założeń, kierunków, odkryć, które są wyzwaniem dla mariologii w drodze do głębokiego ponownego zrozumienia metodologicznego i treściowego: orientacja trynitarna i pneumatologiczna, wycucie eklezjologiczne, orientacja antropologiczna, docenienie czynnika kobiecego, promocja dialogu ekumenicznego, zwrócenie uwagi na aspekt prakseologiczny, wierność reformie liturgicznej, docenienie religijności ludowej, odnowa katechezy i duszpasterstwa, zmierzenie się z naukami o komunikacji społecznej, zwrócenie uwagi na lokalne wspólnoty kościelne jako wnoszące oryginalne interpretacje i doświadczenia do refleksji teologicznej. Wszystko to są potrzeby mariologii inkulturowanej czy w kontekście.

Pozwolę sobie tu podkreślić niektóre z nich. Chodzi tu o potrzeby, które wcześniej były zastrzeżone dla sektorów specjalistycznych, a które teraz przeszły (prawdziwe *déplacement* czy *paradigmshift*) do obszaru metodologii teologicznej jako takiej:

1. Na początku wymienię znajomość *pluralizmu tradycji wewnątrz Kościoła katolickiego*: pluralizm jego refleksji teologicznej, jego porządku prawnego, jego życia liturgicznego, jego wyrażania duchowości. Nierzadko ignoruje się istnienie obrzędów i tradycji wschodnich, które należą do trwałego dziedzictwa Kościoła katolickiego. Wiedza o tym bogactwie kulturowym i doświadczeniu bardzo rozszerzyłaby dyskusję wiary na temat misterium Maryi.
2. Druga cecha to ekumenizm i dotyczy znajomości *innych tradycji chrześcijańskich*, jak Kościoły Wschodu, Kościoły prawosławne, protestantyzm, anglikanizm. O ile dobrze czujemy się w dialogu z protestantyzmem, także ze względu na wielkie zrozumienie świadomości wiary katolickiej odrębnej od luterańskiej, które dokonało się podczas Soboru w Trydencie, o tyle nie można tego powiedzieć o dialogu z Kościołami Wschodnimi i prawosławnymi. Znajomość ich obrzędów, ich teologii i ich duchowości mogłaby przynieść niewątpliwe wzbogacenie naszego obecnego zajmowania się mariologią, a przede wszystkim jedności, bez fałszywych irenizmów i nieuzasadnionych uproszczeń.
3. Trzecia cecha to zwrócenie uwagi na *dialog międzyreligijny*, i dotyczy ona zbawczego znaczenia innych tradycji religijnych, takich jak

wany: *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (25 marca 1988). Zob. także dokument Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, zatytułowany: *La formazione negli istituti religiosi, „Regnodocumenti”* 35(1990) 398-419. Por. A. AMATO, *La Vergine Maria, Madre di Dio e della chiesa, e la formazione dei religiosi e delle religiose*, w: *I protagonisti della formazione*, Editrice Rogate, Roma 1991, 59-87.

judaizm, islam, hinduizm, buddyzm i tradycyjne religie z różnych stron świata. Chodzi tu bowiem o to, by brać pod uwagę rezultaty, czy przede wszystkim problemy, badane przez nową dyscyplinę zwaną „teologią religii”, która choć wcześniej była zastrzeżona tylko dla obszaru misyjnego, dziś stanowi integralną część debaty teologicznej. Należy zatem ciągle uzasadniać zbawczą wyłączność chrześcijaństwa oraz Chrystusa „jedynego Zbawcy ludzkości”⁶⁸, aby przeciwstawić się odradzającemu się relatywizmowi religijnemu neognostycznemu. Traktaty teologiczne budowane w przestrzeni tej nowej dyskusji należą przede wszystkim do obszarów chrystologii, eklezjologii, teologii sakramentalnej, ale też mariologii.

4. Dwie kolejne cechy są charakterystyczne dla dzisiejszej refleksji teologicznej: harmonijne rozdzielenie relacji pomiędzy *nauczaniem* i *teologią*, oraz równie harmonijne zrozumienie związku pomiędzy rygiem naukowym badań teologicznych a ich duszpasterskim zastosowaniem. Nie istnieje nauczanie równoległe do jedynego i autentycznego nauczania Kościoła. Ono *autentycznie naucza doktryny Apostołów i korzystając z pracy teologicznej, odrzuca obiekcje i deformacje wiary, proponując ponadto poprzez autorytet uzyskany od Jezusa Chrystusa, nowe pogłębienia, wyjaśnienia i zastosowania objawionej doktryny*⁶⁹.
5. Jeśli natomiast chodzi o związek teologii z *duszpasterstwem*, należy zrozumieć, że chodzi tu o *dwie cechy teologii i jej nauczania, które nie tylko nie są wobec siebie przeciwstawne, ale razem przyczyniają się (choć w innej formie) do lepszego rozumienia wiary. Duszpasterskość teologii nie oznacza bowiem teologii mniej doktrynalnej czy wręcz pozbawionej elementu naukowego; oznacza, że uczy ona przyszłych kapłanów, jak głosić ewangeliczne przesłanie w sposób dostosowany do zwyczajów kulturowych danego czasu, oraz jak budować kapłańskie działanie zgodnie z autentyczną wizją teologiczną*⁷⁰. Dlatego też badanie, respektujące rygorystyczne naukowe podejście do poszczególnych dyscyplin teologicznych przyczyni się do bardziej kompleksowej i pogłębionej formacji pasterza dusz jako nauczyciela wiary; z drugiej strony, odpowiednie wyczulenie na cel duszpasterski sprawi, że poważne i naukowe badania teologiczne będą miały naprawdę duży wpływ formacyjny na przyszłych księżych⁷¹.

⁶⁸ Por. RMi.

⁶⁹ PDV 55.

⁷⁰ TAMŻE.

⁷¹ TAMŻE.

Mylący jest zatem powierzchowny podział na badania teologiczne i formację duszpasterską, który często przybiera postać konfliktu pomiędzy teorią a praktyką. Dobry znawca kompleksowej i harmonijnej wizji uprawiania teologii w dzisiejszych czasach tak odpowie w tej kwestii: *Dzisiaj nie można już myśleć o duszpasterstwie jako prostym praktycznym programowaniu tradycyjnych działań liturgicznych, katechetycznych, operacyjnych i organizacyjnych. Trzeba wejść wyżej. Duszpasterstwo wymyślił Jezus Chrystus, Dobry Pasterz. On następnie powierzył je Kościołowi, ożywianemu i wspieranemu przez moc Jego Ducha. Chodzi tu o wprowadzenie miłości Boga do historii człowieka, tak że niemożliwe staje się wydzielenie aspektu chrystologicznego i antropologicznego, zawartości zbawczej i jej formy kulturowej, ciężaru doktrynalnego i metodologii pedagogicznej [...]. Słowo Boże nie jest abstraktem: jest deszczem i śniegiem, który ożywia ziemię. Dogmat – a my możemy powiedzieć „teologia” – jest ze swej natury duszpasterski, czyli ukierunkowany na praktykę zbawienia*⁷².

6. Ostatnia cecha dotyczy przyswojenia treści mariologicznych w harmonijnym życiu duchowym i apostolskim.

W dużym skrócie można powiedzieć: każda debata teologiczna, biorąc pod uwagę to, co napisano wyżej, powinna dzielić się na trzy fazy.

Pierwszy to *auditus set intellectus culturae*, czyli poznanie i ocena współczesnego kontekstu kulturowego, aby odnaleźć i ocenić jego wyzwania.

Następny to *auditus et intellectus fidei*, czyli słuchanie słowa Bożego i Tradycji Kościoła oraz odpowiedź na różne wyzwania kulturowe wynikające z obojętności religijnej, ekumenizmu, dialogu międzyreligijnego, odkryć naukowych itp.

Te dwie fazy powinny zamykać się trzecią – *experientia et communicatio fidei*, która polega na przyswojeniu nie tylko teoretycznym, ale też praktycznym, życiowym (wymiar liturgiczny i duchowy), która ma stać się źródłem i fontanną dla głoszenia, duszpasterstwa, misji, czyli jednym słowem – dla „nowej ewangelizacji” (wymiar apostolski).

Te trzy fazy oczywiście hermeneutycznie krążą pomiędzy sobą, tak że *experientia* i *communicatio fidei* stają się podstawą do uważnego *auditus et intellectus culturae*, czyli do oceny tych wyzwań, które kultura codziennie stawia przed *auditus et intellectus fidei*.

⁷² E. VIGANÒ, *Don Bosco ritorna*, Paoline, Cinisello B. 1992, 174. Por. także tom *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento*, red. M. MIDALI, R. TONELLI, LAS, Roma 1993.

Teologia, która była określana jako *fides quaerens intellectum*, staje się bardziej realistycznie *fides quaerens caritatem*⁷³. Podstawa doświadczenia wiary nie może już być więcej oddzielana od zrozumienia. Zrozumienie i doświadczenie wiary chrześcijańskiej to ostatecznie zrozumienie i doświadczenie tajemnicy miłości Boga w Trójcy. Oto dlaczego debata teologiczna nie może toczyć się w oderwaniu od doświadczenia duchowości.

Dlatego duchowość maryjna to ukoronowanie i ostateczny cel każdej mariologii inkulturowanej w kontekście.

Angelo Amato SDB
Università Pontificia Salesiana (Roma)

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma
Italia

Per una inculturazione della figura di Maria. Problematiche e proposte

(Riassunto)

L'autore apre il suo studio con la riflessione sulla relazione tra il mistero dell'incarnazione e il processo dell'inculturazione. Poi mette in luce l'originalità culturale cristiana e spiega il concetto di inculturazione come la legge di ogni evangelizzazione. In seguito l'autore ci presenta le diverse proposte di modelli di inculturazione della fede.

Il criterio fontale del processo di inculturazione è Cristo. Inoltre l'inculturazione è opera ecclesiale di discernimento nello Spirito ed è il processo di promozione umana (criterio antropologico). Come esempio di una mariologia inculturata l'autore presenta il ruolo di Maria nell'inculturazione della fede in America Latina. Anche la spiritualità mariana è un'opera di inculturazione della fede.

L'autore mette in luce le quattro modelli di mariologia inculturata o in contesto: 1) Il modello tradizionale. In questo modello si va dal vangelo e dalla tradizione della chiesa alla cultura e ai cambi sociali; 2) Il modello della prassi pone l'accento sull'urgenza dei cambi sociali. In questo modello si va dall'impegno sociale alla riflessione teologica fatta alla luce sia dell'analisi della situazione, sia della Scrittura-Tradizione, per poi ritornare

⁷³ Por. R. FISICHELLA, *Fides quaerens caritatem. Per una circolarità dell'atto di fede*, w: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, red. M. KESSLER, W. PANNENBERG, H.J. POTTMEYER, Francke Verlag, Tübingen 1992, 414-426.

all'impegno nell'azione; 3) Il modello antropologico pone l'accento sul soggetto che fa teologia; 4) Il modello sintetico.

Una mariologia inculturata dovrebbe sinteticamente dare ragione non solo della sua fedeltà al vangelo e tradizione, ma anche della sua attenzione a una prassi e a una esistenza autenticamente cristiana in un contesto culturale determinato da precise coordinate di spazio-tempo.

L'inculturazione deve tener conto anche della complessa epistemologia teologica contemporanea. Si deve tener conto degli interrogativi, problemi, sfide, istanze, orientamenti, che sfidano la mariologia a una profonda ricomprensione metodologica e contenutistica: orientamento trinitario e pneumatologico, enfasi ecclesiologicala, orientamento antropologico, valorizzazione del femminile, promozione del dialogo ecumenico, attenzione all'istanza prassiologica, fedeltà alla riforma liturgica, rivalutazione della religiosità popolare, rinnovamento della catechesi e della pastorale, confronto con le scienze delle comunicazioni sociali, attenzione alle comunità ecclesiali locali.

MISCELLANEA

Współczesne próby ujmowania prawd wiary w perspektywie historycznej i kontekstualnej pozwalają stopniowo wyzwalać teologię z ujęć fragmentarycznych, wyizolowanych, zacieśnionych do poszczególnych traktatów. Wielki wkład w takie myślenie miała soborowa idea hierarchii prawd skłaniająca do widzenia prawd wiary w perspektywie całości doktryny chrześcijańskiej. Zagadnienie hierarchiczności prawd na dobre zadomowiło się w dokumentach Kościoła. Rodzi się jednak pytanie, w jakiej mierze przenika ono do działalności duszpasterskiej.

Stosunkowo często we współczesnej teologii mamy do czynienia z zastosowaniem zasady hierarchii prawd do mariologii czy eklezjologii. Jej zastosowanie przejawia się w wielu dziedzinach, a mianowicie w teologii, duszpasterstwie, duchowości, ewangelizacji oraz w ekumenizmie¹. Warto jednak zbadać, w jakiej mierze soborowa hierarchia prawd znajduje przełożenie na bardzo praktyczną sferę związaną z kultem, a zwłaszcza na nadawanie parafiom tytułów. Celem obecnego artykułu jest odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu zasada hierarchii prawd znajduje odzwierciedlenie w wybieraniu dla parafii patrona. Odpowiedź na tak postawiony problem zostanie sformułowana w oparciu o analizę *patrocinii* Archidiecezji Krakowskiej.

Ks. Marcin Cholewa

Ks. Marek Gilski

Hierarchia prawd a *patrocinia* maryjne

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 287-300

1. Hierarchia prawd w perspektywie mariologii

Chociaż zasada hierarchii prawd została sformułowana w Dekrecie o Ekumenizmie, co w naturalny sposób każe ją łączyć z zagadnieniami związanymi z poszukiwaniem jedności chrześcijan, to jednak już pięć lat po Soborze Watykańskim II pojawia się jej praktyczne zastosowanie do mariologii. W sformułowanych przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan *Refleksjach i wskazaniach odnośnie do dialogu ekumenicznego* (1970 r.) pojawia się praktyczna próba harmonizacji dogmatów maryjnych z najważniejszymi prawdami wiary: *Tak w życiu całego Kościoła, jak i w jego nauczaniu nie wszystko przedstawia się na tej samej płaszczyźnie; z pew-*

¹ S. PAWŁOWSKI, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej* (1984-2003), Wyd. KUL, Lublin 2004, 303-304.

nością wszystkie prawdy objawione wymagają tego samego przyzwolenia wiary, lecz stosownie do mniejszej lub większej bliskości do podstawy objawionego misterium mają one różny wzajemny do siebie stosunek i różne odniesienia między sobą. Np. dogmat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, którego nie wolno oddzielać od tego, co Sobór w Efezie ogłosił o Maryi Matce Boga, zakłada, jeśli ma być właściwie rozumiany, w autentycznym życiu wiary, dogmat o łasce, z którym jest związany i który z konieczności opiera się na zbawczym Wcieleniu Słowa².

Ten tekst wydaje się najbardziej znaczącą aplikacją hierarchii prawd do mariologii i ukazaniem zarówno Bożego macierzyństwa, Wcielenia, jak i dogmatu o łasce jako fundamentu dla nauki o Niepokalanym Poczęciu Maryi. W tym kontekście prawda o Theotokos jawi się jako bardziej podstawowa w stosunku do dogmatu o Niepokalanym Poczęciu. Warto podkreślić, że zagadnienie hierarchiczności sytuuje się tutaj na dwóch płaszczyznach: życia i nauczania Kościoła, co skłania do poszukiwania praktycznych wyrazów hierarchii prawd nie tylko w teorii, ale i w praktyce Kościoła.

Chociaż liczne późniejsze dokumenty przywołują wielokrotnie zasadę hierarchii prawd³, to jednak trudno w nich znaleźć jakiegokolwiek praktyczne przełożenie na mariologię. Dlatego też istnieje konieczność odwołania się do refleksji teologów, którzy zgodnie przyznają Bożemu macierzyństwu Maryi pierwszorzędną znaczenie w stosunku do innych dogmatów maryjnych⁴.

Najbardziej znaczący w kwestii kultu maryjnego posoborowy dokument (*Marialis cultus*), chociaż nie zawiera teoretycznej refleksji nad hierarchią prawd, to jednak wydaje się ją realizować w praktyce. Za-

² SEKRETARIAT DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego. Dokument roboczy do dyspozycji władz kościelnych celem konkretnego zastosowania „Dekretu o ekumenizmie”*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1982, 156.

³ CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium Catechisticum Generale*, AAS 64(1972) 123; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom „Mysterium Ecclesiae*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. Z. ZIMOWSKI, J. KRÓLIKOWSKI, Tarnów 1995, 59; JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ut unum sint” Ojca Świętego Jana Pawła II o działalności ekumenicznej*, Poznań 1995, 91.

⁴ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *O właściwe pojęcie Bogarodzicy w pobożności katolickiej. Pytania o hierarchię prawd*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, S. LONGOSZ, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1982, 191; W. SIWAK, *Fiat mihi secundum verbum tuum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001, 268; S. PAWŁOWSKI, *Zasada hierarchii prawd wiary...*, 283.

równoległość wymienionych zasad odnowy kultu maryjnego, refleksja nad kalendarzem liturgicznym, obszary życia Maryi, które należy naśladować, jak i wykaz błędów rzutujących na priorytety w budowaniu relacji z Matką Pana.

Wymienione w pierwszym rzędzie zasady: trynitarna, chrystologiczna i pneumatologiczna⁵ sugerują postrzeganie Maryi przede wszystkim w perspektywie Wcielenia, a co za tym idzie, koncentrują się na Jej Bożym macierzyństwie jako na prawdzie o kluczowym znaczeniu.

Chociaż adhortacja prezentuje kalendarz liturgiczny w oparciu o kryterium formalne (uroczystości, święta, wspomnienia lokalne, wspomnienia dowolne), to jednak daje się w niej zauważyć również kryterium treściowe. Już na wstępie deklaruje ona postulat ścisłego związania tajemnicy Chrystusa ze wspominaniem Jego Matki⁶. Chociaż przedstawienie poszczególnych uroczystości rozpoczyna się od Niepokalanego Poczęcia, to jednak uroczystość ta usytuowana jest w perspektywie całego adwentu jako oczekiwania Maryi na przyjście na świat Zbawiciela⁷. Zaprezentowane cztery uroczystości (Niepokalane Poczęcie, Bożej Rodzicielki, Zwiastowanie Pańskie, Wniebowzięcie) mają najwyższą rangę liturgiczną⁸ i są odzwierciedleniem dogmatów maryjnych⁹. *Marialis cultus* przy ich charakterystyce nie pozostawia wątpliwości, że priorytet przynależy prawdzie o Theotokos.

Przywołując mniejsze święta, adhortacja podkreśla znaczenie tych zbawczych wydarzeń, w których Najświętsza Maryja Panna ściśłą więzią jednoczy się ze swoim Synem¹⁰. Chodzi o następujące święta: Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (8 września), Nawiedzenia św. Elżbiety (31 maja) oraz wspomnienie Matki Boskiej Bolesnej (15 września). Obok tych trzech dodatkowo umieszcza jeszcze święto Ofiarowania Pańskiego (2 lutego). Głównym kryterium, które pozwala papieżowi wyodrębnić te święta i wspomnienia, jest kryterium związku Maryi z Chrystusem.

Paweł VI przedstawia wspomnienia lokalne w następującym porządku¹¹: wspomnienia, które opierając się na motywach kultu lokalnego, szerzej się przyjęły i u bardzo wielu wzbudziły zainteresowanie (Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, Poświęcenie Bazyliki Najświęt-

⁵ MC 25-27.

⁶ TAMŻE, 2.

⁷ TAMŻE, 3-4.

⁸ TAMŻE, 6.

⁹ Papież (MC 6) charakteryzuje wspomnienie Najświętszej Maryi Dziewicy Królowej jako „święteczne przedłużenie” Uroczystości Wniebowzięcia.

¹⁰ MC 7.

¹¹ TAMŻE, 8-9.

szej Maryi Panny), wspomnienia, które początkowo były obchodzone przez poszczególne rodziny zakonne, obecnie jednak wskutek większego upowszechnienia mogą być nazywane prawdziwie kościelnymi (Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel, Najświętszej Maryi Panny Różańcowej), wspomnienia, które – pomijając element apokryficzny – zawierają treści o dużej wartości przykładu i podtrzymują czcigodne tradycje właściwe głównie dla ludzi Wschodu (Ofiarowanie Najświętszej Maryi Panny), lub są wyrazem dążeń, jakie zaznaczyły się w pobożności naszych czasów (Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny). Na samym końcu, wśród wspomnień dowolnych, adhortacja wymienia Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny w sobotę.

Prezentując Maryję jako wzór do naśladowania, Paweł VI koncentruje się na tekstach biblijnych, przyznając priorytet słowu Bożemu ponad wszelkimi innymi źródłami¹².

Przestrzegając przed błędami w kulcie Maryi¹³, papież odrzuca wszystko, co mogłoby zaciemnić cały Jej wizerunek ukazany w Ewangelii. Przesadne szukanie nowości, lekceważenie prawdy historycznej na korzyść legend i fałszu oraz obca duchowi Ewangelii przesadna uczuciowość – to zagrożenia, które poprzez odchodzenie od ewangelicznego obrazu wypaczają kult maryjny. Kryterium wierności Ewangelii wydaje się być w tym kontekście kluczowe dla zachowania właściwej miary w czci Matki Chrystusa.

Marialis cultus wydaje się wskazywać na dwa ważne kryteria hierarchii prawd maryjnych: związek Matki z Synem, który zyskuje swoje apogeum w prawdzie o Bożym macierzyństwie Maryi, oraz kryterium wierności Ewangelii.

2. *Patrocinia* maryjne w Archidiecezji Krakowskiej

Poniżej zestawione zostały *patrocinia* maryjne Archidiecezji Krakowskiej¹⁴. Wzięto pod uwagę tylko obecny stan *patrociniiów*. W roku 2010 ogólna liczba dedykowanych kościołów parafialnych w Archidiecezji Krakowskiej wyniosła 440, w tym 145 parafii maryjnych¹⁵.

¹² TAMŻE, 16-21.

¹³ TAMŻE, 38.

¹⁴ Na podstawie *Informatora Archidiecezji Krakowskiej 2009/2010*, Kraków 2009.

¹⁵ W zestawieniu pominięto inne kościoły oraz kaplice (kościoły rektoralne, kościoły i kaplice zakonne i in.). Wzięto pod uwagę także tylko obecny obszar Archidiecezji Krakowskiej.

Patrocinia podzielone zostały według dwóch kryteriów. Pierwsze, treściowe, uwzględnia poszczególne kategorie maryjne: (1) wezwania dogmatyczne, np. Niepokalane Poczęcie NMP; (2) ewangeliczne, np. Nawiedzenie NMP; (3) dewocyjne, np. MB Różańcowa; (4) związane z przywilejami maryjnymi, np. MB Łaskawa; (5) nawiązujące do miejsc kultu, np. MB Częstochowska i (6) szczególnego orędownictwa, np. Królowa Korony Polskiej¹⁶.

Drugie kryterium podziału ma charakter historyczny. Tu punktem granicznym stał się Sobór Watykański II oraz ogłoszenie przez Pawła VI adhortacji *Marialis cultus*, o kulcie Najświętszej Maryi Panny (2 II 1974), te dwa momenty niezwykle istotne z punktu widzenia mariologii i kultu maryjnego.

W tabeli nr 1 przedstawiono liczbę i procent *patrocinio*ów Archidiecezji Krakowskiej w czterech głównych kategoriach: Bóg, Maryja, aniołowie i święci.

Tabela 1. Liczba i procent *patrocinio*ów Archidiecezji Krakowskiej w poszczególnych kategoriach¹⁷

Lp.	Kategoria dedykacji parafii	Liczba parafii			%		
		ogółem	przed Vat. II	po Vat. II	ogółem	przed Vat. II	po Vat. II
1.	Bóg	84	39	45	19	15	24
2.	Maryja	145	67	78	33	27	42
3.	Aniołowie	8	8	0	2	3	0
4.	Święci	204	140	64	46	55	34

Zestawienia zawarte w tabeli nr 1 pozwalają na wyciągnięcie kilku interesujących wniosków i wskazanie pewnych tendencji występujących w *patrocinia*ch.

1) W Archidiecezji Krakowskiej najwięcej kościołów parafialnych dedykowanych jest świętym, tak przed, jak i po Soborze Watykańskim II. Na ogólną liczbę 440 kościołów dedykowanych świętym jest aż 204, co stanowi 46% ogółu. Odnośnie do tych *patrocinio*ów da się zauważyć tendencję spadkową. I tak, przed Vaticanum II takich dedykacji było

¹⁶ A. WITKOWSKA, *Titulus Ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1999, 57-58.

¹⁷ J. MIECZKOWSKI, M. GILSKI, M. CHOLEWA, *Hierarchia prawd a patroni kościołów* (art. w druku).

140, co stanowi 55% ogółu, wobec 64 dedykacji po Soborze, co stanowi tylko 34% posoborowych dedykacji.

2) Drugie miejsce pod względem liczby dedykacji zajmują kościoły poświęcone Matce Bożej. Jest ich łącznie 145, co stanowi 33% ogółu. Tu z kolei mamy do czynienia z tendencją zwykłą. Po Soborze Watykańskim II Matce Bożej dedykowano 78 kościołów, co stanowi 42% dedykacji posoborowych, wobec 67 dedykacji przedsoborowych, co daje 27% dedykacji przedsoborowych.

3) Trzecie miejsce pod względem liczby zajmują kościoły, których *patrocinia* ujęte zostały w kategorii „Bóg”. Jest ich 84, co stanowi 19% wszystkich dedykacji. I w tym przypadku tendencja jest zwykła. Po Soborze mamy do czynienia z 45 dedykacjami wobec 39 dedykacji przedsoborowych, co daje odpowiednio 24% i 15%.

4) Niemal całkowity zanik *patrocinii* związanych z aniołami wydaje się być znakiem słabnięcia ich kultu. Jest to sygnał pewnego braku komplementarności w kulcie. Świadczyłoby to o tym, że prawda o życiu i misji aniołów nie tylko schodzi na dalszy plan, ale nawet zanika w świadomości wierzących.

W tabeli nr 2 zestawiono liczbę i procent erygowanych parafii w latach 1944-1994. Podzielono je na dwie kategorie: „maryjne” i „pozostałe”. W zestawieniu uwzględniono także trzy okresy ważne z punktu widzenia mariologii: 1) lata 1944-1963 – dwie dekady poprzedzające wskazania soborowe; 2) lata 1964-1973 – dekada, w której przedstawiono wskazania soborowe i ukazała się adhortacja *Marialis cultus*; 3) lata 1974-1993 – dwie dekady po ukazaniu się ważnych dokumentów z punktu widzenia mariologii i kultu maryjnego.

Tabela 2. Liczba erygowanych parafii w latach 1944-1994

Lp.	Lata erekcji	Liczba erygowanych parafii		%	
		maryjnych	pozostałych	maryjnych	pozostałych
	1944-1963	14	13	52	48
	1964-1973	1	2	33	67
	1974-1993	53	72	42	58

Jak wynika z tabeli nr 2, czas Soboru oraz lata po *Marialis cultus*, wpłynęły na zmniejszenie liczby kościołów dedykowanych Maryi, z 52% przed soborem do 42% po ukazaniu się *Marialis cultus*.

W tabeli nr 3 zestawiono liczbę poszczególnych *patrocinii* maryjnych należących, ze względu na czas ich erekcji, do pierwszego i czwartego kwartyła¹⁸. Chodziło o porównanie poszczególnych rodzajów wezwań maryjnych stosowanych najdawniej i współcześnie.

Tabela 3. Wezwania parafii maryjnych w 1 i 4 kwartylu

	Wezwanie parafii	Liczba parafii		Wezwanie parafii	Liczba parafii
I kwartył	Narodzenia	10	IV kwartył	Częstochowskiej	7
	Wniebowzięcia	7		Różańcowej	5
	Nawiedzenia	6		Fatimskiej	4
	Królowej Polski	3		Nieustającej Pomocy	4
	Nieustającej Pomocy	2		Królowej Polski	3
	Opieki	2		Matki Kościoła	2
	Niepokalanego Poczęcia	1		Wniebowzięcia	2
	Ofiarowania	1		Nawiedzenia	2
	Najświętszego Imienia	1		Pocieszenia	2
	Pocieszenia	1		Szkaplerznej	1
	Macierzyństwa	1		Ostrobramskiej	1
	Wspomożenia Wiernych	1		Wspomożenia Wiernych	1
				Narodzenia	1
				Bolesnej	1

Zestawienia zawarte w tabeli nr 3 pozwalają na wyciągnięcie kilku interesujących wniosków.

1) Dominujące tytuły najdawniej erygowanych parafii maryjnych to: Narodzenia, Wniebowzięcia i Nawiedzenia, a zatem tytuły z kategorii biblijnej i dogmatycznej. Spośród zaś najnowszych erekcji najczę-

¹⁸ Kwartył – ćwiartka. Dla wskazania istniejących tendencji można wszystkie elementy grupy podzielić na cztery równe liczbowo kategorie (odpowiednio cztery kwartyły). W tym przypadku elementy należące do grupy (*patrocinia*) ułożone były w kolejności lat erekcji. Porównanie 1 z 4 kwartyłem wskazuje na to, jakie tendencje w nadawaniu tytułów parafiom maryjnym miały miejsce najdawniej i współcześnie.

ściej pojawiające się tytuły to: Matki Bożej Częstochowskiej, Różańcowej, Fatimskiej i Nieustającej Pomocy, czyli tytuły z kategorii dewocyjnej i związanej z przywilejami maryjnymi.

2) Widoczna jest tendencja do odchodzenia od tytułów dogmatycznych i biblijnych na rzecz tytułów związanych z kultem. To zaś wyrażnie idzie pod prąd zaleceniom sformułowanym w *Marialis cultus* i nie współgra z zasadą hierarchii prawd.

3) Zastanawia też fakt, że więcej jest parafii dedykowanych Wniebowzięciu NMP przed ogłoszeniem dogmatu, niż po wydanym orzeczeniu (1 XI 1950, bulla - *Munificentissimus Deus*).

W tabeli nr 4 ujęto uroczystości, święta, wspomnienia obowiązkowe i wspomnienia dowolne poświęcone Maryi w Archidiecezji Krakowskiej¹⁹.

Tabela 4. Uroczystości, święta, wspomnienia obowiązkowe i wspomnienia dowolne poświęcone Maryi w Archidiecezji Krakowskiej

Lp.	Uroczystości	Święta	Wspomnienia obowiązkowe	Wspomnienia dowolne
1	Niepokalanego Poczęcia NMP	Świętej Rodziny	Niepokalanego Serca NMP	NMP z Guadelupe
2	Świętej Bożej Rodzicielki Maryi	Ofiarowania Pańskiego	NMP z Góry Karmel	NMP z Lourdes
3	Wniebowzięcia NMP	Nawiedzenia NMP	Ofiarowania NMP	NMP z Fatimy
4	NMP Królowej Polski	Narodzenia NMP	NMP Królowej	Rocznica pośw. rzymskiej Bazyliki NMP
5	NMP Częstochowskiej	NMP Matki Kościoła	NMP Bolesnej	Najświętszego Imienia Maryi
6	Zwiastowania Pańskiego	NMP Kalwaryjskiej	NMP Różańcowej	MB Miłosierdzia

Jak wynika z tabeli nr 4, uroczystości, święta i wspomnienia odzwierciedlają hierarchię prawd i odpowiadają sformułowaniom zawartym w *Marialis cultus*.

W tabeli nr 5 ujęto liczbowe i procentowe zestawienie maryjnych dedykacji parafii w Archidiecezji Krakowskiej.

¹⁹ *Kalendarz Liturgiczny Archidiecezji Krakowskiej 2010*, Kraków 2009.

Tabela 5. Liczbowe i procentowe zestawienie maryjnych dedykacji
parafii w Archidiecezji Krakowskiej

Lp.	Dedykacja parafii	Liczba parafii			%		
		przed Wat. II	po Wat. II	ogółem	przed Wat. II	po Wat. II	ogółem
1.	Narodzenia NMP	10	1	11	15	1	8
2.	MB Królowej Polski	10	9	19	15	12	13
3.	Wniebowzięcia NMP	8	3	11	12	4	8
4.	Nawiedzenia NMP	7	3	10	10	4	7
5.	MB Nieustającej Pomocy	5	9	14	7	12	10
6.	MB Częstochowskiej	4	10	14	6	13	10
7.	Niepokalanego Serca NMP	4	0	4	6	0	3
8.	MB Wspomożenie Wiernych	3	2	5	4	3	3
9.	Niepokalanego Poczęcia NMP	2	0	2	3	0	1
10.	Najświętszego Imienia Maryi	2	0	2	3	0	1
11.	Opieki MB	2	0	2	3	0	1
12.	Ofiarowania NMP	1	0	1	1	0	1
13.	MB Królowej Aniołów	1	0	1	1	0	1
14.	MB Różańcowej	1	6	7	1	8	5
15.	MB Ostrobramskiej	1	2	3	1	3	3
16.	MB Pocieszenia	1	4	5	1	5	3
17.	MB z Lourdes	1	0	1	1	0	1
18.	Niepokalanej Objawiającej Cudowny Medalik	1	0	1	1	0	1
19.	MB Dobrej Rady	1	0	1	1	0	1
20.	MB Zwycięskiej	1	0	1	1	0	1
21.	Macierzyństwa NMP	1	0	1	1	0	1
22.	MB Anielskiej	0	2	2	0	3	1
23.	MB Szkaplerznej	0	3	3	0	4	3
24.	MB Królowej Rodzin	0	1	1	0	1	1
25.	NMP Matki Kościoła	0	6	6	0	8	4
26.	Zwiastowania Pańskiego	0	1	1	0	1	1

Patrząc na zestawienie zawarte w tabeli nr 5, można wyciągnąć kilka wniosków.

1) W tysiącletniej praktyce *patrociniiów* w Archidiecezji Krakowskiej na szczególne podkreślenie zasługuje szeroka paleta tytułów parafii maryjnych (33 różne tytuły).

2) Ze zrozumiałych względów najczęściej reprezentowane jest polskie wezwanie (MB Królowej Polski), liczne zarówno w przedpoborowych, jak i posoborowych dedykacjach.

3) Zastanawia jednak mała obecność takich tytułów jak: MB Królowej, Matki Zbawiciela czy MB Bolesnej, które *Marialis cultus* wymienia wśród najbardziej istotnych.

W tabeli nr 6 zestawiono liczbę erygowanych parafii w Archidiecezji Krakowskiej posiadających wezwania dogmatyczne.

Tabela 6. Wezwania dogmatyczne

Dogmat	Liczba erygowanych parafii
Wniebowzięcie	11
Niepokalone Poczęcie	2
Trwałe Dziewictwo	0 (51-NMP)
Boże Macierzyństwo	0 (91-NMP)

Jak wynika z tabeli nr 6, spośród czterech dogmatów maryjnych w *patrociniach* wprost zostały ujęte tylko dwa najpóźniej ogłoszone (Niepokalone Poczęcie, Pius IX, 8 XII 1854, bulla - *Ineffabilis Deus*; Wniebowzięcie, Pius XII, 1 XI 1950, bulla - *Munificentissimus Deus*), przy czym zdecydowana większość dotyczy Wniebowzięcia Maryi (11), przy 2 dedykowanych Niepokalanemu Poczęciu. Warto w tym kontekście spojrzeć na lata erekcji tych parafii: Niepokalone Poczęcie – 1758 i 1940; Wniebowzięcie – 1223, 1234, XIII w., XIII w., 1325, 1386, XIV w., 1953, 1982, 1992, 2001.

Zastanawia brak obecności w *patrociniach* wprost wyraźnych dwóch dogmatów maryjnych (Boże macierzyństwo i trwałe dziewictwo). Pojawiają się w nich tylko w kontekście, np.: Matka Boża (MB) Częstochowska lub Najświętsza Maryja Panna (NMP) Królowa Polski. Tytuł „Matka Boża” w połączeniu z innymi tytułami pojawia się 91 razy, a zwrot „Najświętsza Maryja Panna” z innymi tytułami występuje 51 razy. Oba

tytuły nawiązują do najstarszych dogmatów maryjnych, a mianowicie Bożego macierzyństwa i trwałego dziewictwa.

W tabeli nr 7 zestawiono liczbę erygowanych parafii w Archidiecezji Krakowskiej posiadających wezwania ewangeliczne.

Tabela 7. Wezwania ewangeliczne

Wezwanie ewangeliczne	Liczba erygowanych parafii
Narodzenie ¹	11
Nawiedzenie	9
Imię Maryi	2
Macierzyństwo	1
Matka Zbawiciela	1
Ofiarowanie	1

Jak wynika z tabeli nr 7 dominujące *patrocinia* maryjne w tej kategorii to Narodzenie (11) i Nawiedzenie (9).

W tabeli nr 8 zestawiono liczbę erygowanych parafii w Archidiecezji Krakowskiej posiadających wezwania dewocyjne.

Tabela 8. Wezwania dewocyjne

Wezwanie dewocyjne	Liczba erygowanych parafii
Różańcowa	7
Szkaplerzna	3
Objawiająca Cudowny Medalik	1

Jak wynika z tabeli nr 8, dwa główne wezwania dewocyjne to Matka Boża Różańcowa (7) i Szkaplerzna (3).

W tabeli nr 9 zestawiono liczbę erygowanych parafii w Archidiecezji Krakowskiej posiadających wezwania związane z przywilejami maryjnymi.

Tabela 9. Wezwania związane z przywilejami maryjnymi

Wezwania związane z przywilejami Maryi	Liczba erygowanych parafii
Nieustającej Pomocy	12
Niepokalone Serce	8
Pocieszenia	5
Opieka	2
Bolesna	2
Królowa	2
Dobrej Rady	1
Zwycięska	1

Jak wynika z tabeli nr 9, najczęściej stosowane wezwania dewocyjne to: Nieustającej Pomocy (12) oraz Niepokalanego Serca Maryi (8).

W tabeli nr 10 zestawiono liczbę erygowanych parafii w Archidiecezji Krakowskiej posiadających wezwania nawiązujące do miejsc kultu.

Tabela 10. Wezwania nawiązujące do miejsc kultu

Wezwania nawiązujące do miejsc kultu	Liczba erygowanych parafii
Częstochowska	14
Fatimska	5
Ostrobramska	3
Saletyńska	1
z Lourdes	1
Śnieżna	1

Jak wynika z tabeli nr 10, wśród wezwań nawiązujących do miejsc kultu, zdecydowanie dominuje Częstochowa (14), często pojawiają się także Fatima (5) oraz wileńska Ostra Brama (3).

W tabeli nr 11 zestawiono liczbę erygowanych parafii w Archidiecezji Krakowskiej posiadających wezwania nawiązujące do szczególnego orędownictwa Maryi.

Tabela 11. Wezwania nawiązujące do szczególnego orędownictwa

Wezwania nawiązujące do szczególnego orędownictwa	Liczba erygowanych parafii
Królowej Polski	19
Matki Kościoła	6
Wspomożenia Wiernych	5
Anielskiej	1
Królowej Rodzin	1
Królowej Aniołów	1

Jak wynika z tabeli nr 11, wśród wezwań nawiązujących do szczególnego orędownictwa Maryi dominuje „Królowej Polski”, często pojawia się też wezwanie: Matki Kościoła i Wspomożenia Wiernych.

3. Podsumowanie

Przedstawione analizy pozwalają na sformułowanie następujących wniosków:

1. Postulowana przez Vaticanum II zasada hierarchii prawd znajduje konkretne przełożenie na *patrocinia* Archidiecezji Krakowskiej. Zwiększona liczba *patrocinii* odnoszących się do Boga jest przejawem koncentrowania się na najważniejszych i najbardziej podstawowych prawdach wiary.

2. Na szczególne podkreślenie zasługuje szeroka paleta tytułów parafii maryjnych (33 różne tytuły), która odzwierciedla bogactwo treści mariologicznych.

3. Zasada hierarchii prawd wyrażona przez Vaticanum II nie znajduje przełożenia na praktykę w kontekście *patrocinii* maryjnych. Większe znaczenie zyskują tytuły związane z kultem, niż dogmatyczne i ewangeliczne.

4. W tym kontekście warto byłoby przyjrzeć się zagadnieniu *patrocinii* w perspektywie ogólnopolskiej, w jakiej mierze zalecenia Vaticanum II i *Marialis cultus* przeniknęły do *praxis* Kościoła w Polsce.

Ks. Marcin Cholewa
Ks. Marek Gilski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków)

ul. Kanonicza 9
PL - 31-002 Kraków

La gerarchia delle verità e *patrocinia* mariane

(Riassunto)

Lo scopo dell'articolo è dare la risposta in che modo il principio della gerarchia delle verità trova il suo spazio nella scelta dei patroni per le parrocchie dell'archidiocesi di Krakow.

L'analisi porta alle conclusioni: 1) Il principio della gerarchia delle verità del Vaticano II è rispettata nella prassi ecclesiale della Archidiocesi di Krakow riguardo delle *patrocinia* delle chiese; 2) Aumenta il numero delle *patrocinia* legate al mistero di Dio; 3) Si trovano i numerosi e diversi titoli mariani (33) che riguardano la ricchezza delle verità mariane; 4) I titoli mariani nelle *patrocinia* non rispettato però il principio della gerarchia delle verità perchè la maggior parte di essi sono legati al culto mariano e non ai dogmi o al vangelo; 5) Si dovrebbe fare una ricerca più ampia per studiare le *patrocinia* nelle parrocchie in tutta la Polonia.

DOKUMENTY
DOCUMENTI

III Synod Archidiecezji Poznańskiej (2004-2008)*

[...]

27. KULT MARYJNY

AKTUALNA SYTUACJA

Kult maryjny w Wielkopolsce

737. Kult Matki Bożej na wielkopolskiej ziemi sięga początków chrześcijaństwa w Polsce. Jego wyrazem są świątynie, wizerunki, sanktuaria i sprzęty kościelne ofiarowane Maryi na przestrzeni wieków. O żywotności kultu świadczą również liczne bractwa, stowarzyszenia i organizacje maryjne skupiające osoby świeckie. Wiele z tych organizacji przetrwało do dziś, ale powstały także nowe. Tuż po II wojnie światowej, w 1946 roku, kardynał August Hlond, arcybiskup Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej, zarządził, by wszystkie parafie i rodziny poświęcały się Niepokalanemu Sercu Maryi. Przed śmiercią wypowiedział znamienne słowa: „Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo przez Maryję”. Wielkim czcicielem Matki Bożej był również arcybiskup Antoni Baraniak, który sprzyjał licznym inicjatywom maryjnym, związanym szczególnie z tysiącleciem chrześcijaństwa w Polsce i tysiącleciem istnienia Archidiecezji Poznańskiej. W roku 1965 oddał on Archidiecezję Poznańską w macierzyńską niewolę Maryi za wolność Kościoła, nadto w katedrze erygował kaplicę Matki Bożej Częstochowskiej i wielokrotnie wzywał duchowieństwo i wiernych świeckich do czczenia Matki Najświętszej. Kultowi maryjnemu w Archidiecezji Poznańskiej poświęcono też sporo uwagi w statutach zwołanego przez arcybiskupa Antoniego Baraniaka Archidiecezjalnego Synodu Poznańskiego z 1968 roku. W latach 1962-1965 podejmowano w każdej parafii cztery wielkie akty duchowej pomocy dla Soboru Watykańskiego II, a mianowicie: nocne czuwania, czyny dobroci, walkę z wadami narodowymi i akty oddania parafii Maryi w duchu oddania miłojnego. Podczas czterech lat Soboru w wyznaczonym dniu każda parafia wysyłała na Jasną Górę delegację, która uczestniczyła w specjalnym nabożeństwie. Tydzień później takie nabożeństwo powtarzano we własnej parafii. Program ten oparty był na tematach Wielkiej Nowenny.

Maryjni duszpasterze

738. Liczni kapłani przejęli tradycje przodków, wzbogacając je o nowe formy. Wielu z nich zawierzyło osobiście swoje życie i działalność Najświętszej Maryi Pannie w duchu św. Ludwika de Montfort, którego nabożeństwo do Maryi szerzył ks. Aleksander Żychliński, profesor Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu, obecnie kandydat na ołtarze. Gorliwym propagatorem oso-

* www.archpoznan.pl/content/view/1612/209/

bistego oddania się Maryi był też jego wychowanek, długoletni proboszcz parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu, a obecnie również kandydat do beatyfikacji, ks. Aleksander Woźny. Jego pobożność maryjna promieniowała z ambo-ny i konfesjonalu. W Poznaniu, a pośrednio w Archidiecezji Poznańskiej, wciąż dla Matki Chrystusa odznaczał się ks. Józef Jany, proboszcz parafii farnej, który zainicjował w niej nabożeństwo do Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Spośród kapłanów wyróżniających się pobożnością maryjną wspomnieć należy jeszcze ks. Albina Jakubczaka, proboszcza w Szamotułach, z którego inicjatywy i dzięki staraniom którego doszło do koronacji obrazu Matki Bożej Szamotuł Pani w roku 1970, oraz mariologa ks. Stanisława Rumińskiego (1929-1984), uczestnika kilku światowych kongresów mariologicznych i długoletniego wykładowcę na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu.

Nawiedzenie

739. Wielkim przeżyciem dla Archidiecezji Poznańskiej stało się nawiedzenie wszystkich parafii przez kopię jasnogórskiego obrazu Królowej Polski w latach 1976-1978. Staranne przygotowanie i przeprowadzenie peregrynacji przyniosło niezwykle owoce religijne i moralne. Było to pierwsze zbiorowe wyznanie wiary społeczeństwa wielkopolskiego po latach zniewolenia. Spowodowało to wzmocnienie poczucia więzi z Kościołem. W parafiach podjęto podobne nawiedzenie rodzin, połączone z aktami oddania Matce Bożej.

Sanktuaria

740. Obecnie na terenie Archidiecezji Poznańskiej znajdują się 92 kościoły pod wezwaniem Matki Bożej oraz czterdzieści sanktuariów maryjnych. Niektóre, mniej żywotne, promieniują tylko na własną parafię, inne obejmują swoim wpływem dalsze okolice, a nawet całą Polskę. Uroczystości odpustowe w tych sanktuariach gromadzą tysiące pielgrzymów. Wśród nich wyróżnia się dziesięć sanktuariów z wizerunkami uroczyszcie koronowanymi, mianowicie w Borku, na Świętej Górze w Gostyniu, w Górze Duchownej, w Osiecznej, w Poznaniu (w farze, w kościołach: Księży Jezuitów i Ojców Franciszkanów), w Szamotułach, Tulcach i Wieleniu Zaobrzańskim.

Liturgia i pobożność ludowa

741. Szczególne znaczenie ma kult liturgiczny, to znaczy celebracja świąt i Mszy świętej ku czci Matki Bożej. Głębszemu przeżywaniu świąt maryjnych służy specjalnie wydany mszał maryjny (*Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Pallottinum, Poznań 1998) oraz *Lekcjonarz do Mszy o Najświętszej Maryi Pannie* (Poznań 1998). Nie klóci się to z pobożną tradycją ludową, która dołączyła do maryjnych świąt piękne obrzędy, np. poświęcenie zbóż, ziół i kwiatów w święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Matki Boskiej Zielnej, 15 sierpnia). Świąta maryjne mają szczególnie uroczystą oprawę w kościołach poświęconych Matce Bożej, a także podczas odpustów w sanktuariach i miejscach pielgrzymkowych. Spośród innych form kultu maryjnego należy wyli-

czyć jeszcze adwentowe Roraty, często z udziałem wielu dzieci, nabożeństwa majowe, skupione wokół Litanii loretańskiej ze śpiewami maryjnymi, odprowadzane w kościołach bądź przy wiejskich kapliczkach i figurach, oraz październikowe – z modlitwą różańcową i odpowiednimi rozważaniami czy kazaniami, odprowadzane w kościołach. Piękną polską tradycją jest odprowadzanie tych nabożeństw również w domach. W czasie rozbiorów i okupacji były one ostoją polskości i nośnikami kultury narodowej, wspierającymi opór wobec germanizacyjnych i protestantyzujących nacisków ówczesnych władz. Modlitwą maryjną wiernych są także śpiewane w wielu kościołach w niedziele i święta Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Pamiątką obchodów Milennium Chrztu Polski są tzw. Nabożeństwa Sobót Królowej Polski i praktykowany w kościołach, rodzinach bądź indywidualnie Apel Jasnogórski. Po II wojnie światowej nie mało parafii podjęło cotygodniową nowennę do Matki Bożej Nieustającej Pomocy lub do Matki Bożej Ucieczki Grzesznych. Podczas nabożeństw maryjnych śpiewane są liczne dawne i nowe pieśni maryjne. W nabożeństwach różańcowych i nowennach biorą udział przeważnie osoby starsze, co ma duże znaczenie dla wspólnoty wierzących. Ludzie starsi z różańcem w ręku przed wizerunkiem Najświętszej Maryi Panny są znakiem nadziei, przykładem, że ufne zawierzenie Maryi może stać się trwałym fundamentem, na którym buduje się całe życie.

Na pobożność maryjną w Archidiecezji Poznańskiej znaczny wpływ wywarły objawienia w Fatimie. Ich owocem są pierwszosobotnie Msze św. wotywnie o Niepokalanym Sercu Maryi, które przyjęły się w wielu parafiach, a w niektórych – specjalne nabożeństwa fatimskie odprowadzane od maja do października, zawsze trzynastego dnia miesiąca. Objawienia fatimskie przyczyniły się zwłaszcza do ożywienia i pogłębienia modlitwy różańcowej. Coraz popularniejsze wśród wiernych Dzieło Duchowej Adopcji zostało związane z uroczystością Zwiastowania Pańskiego w dniu 25 marca.

Stowarzyszenia i wspólnoty

742. Główne stowarzyszenia, wspólnoty i ruchy maryjne działające na terenie Archidiecezji Poznańskiej to: Apostolat Maryjny, Czciecie Matki Bożej Nieustającej Pomocy, Dzieci Maryi, Équipes Notre-Dame, Koło Przyjaciół „Radia Maryja”, Pielgrzymkowy Ruch Maryjny, Podwórkowe Kółka Różańcowe, Pomocnicy Matki Kościoła, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Rycerstwo Niepokalanej, Sodaliczka Mariańska, Wspólnota Matki Boskiej Patronki Dobrej Śmierci, Żywy Różaniec.

Pielgrzymki

743. Zauważa się ożywienie ruchu pielgrzymkowego do sanktuariów maryjnych, w tym także zagranicznych, chociaż czasami w wyjazdach tych motywacja turystyczna przeważa nad religijną. Ważnym wydarzeniem maryjnym w Archidiecezji Poznańskiej jest organizowana każdego roku w lipcu Poznańska Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę. Wielu księży, kleryków, siostr zakonnych i świeckich od lat poświęca temu dziełu swój urlop.

Wydział Teologiczny UAM

744. Ważną instytucją sprzyjającą pogłębianiu kultu maryjnego w Archidiecezji Poznańskiej jest Wydział Teologiczny UAM, na którym studiuje wielu świeckich. Od lat w ramach teologii dogmatycznej wykładana jest tu mariologia. Dotąd napisano ponad 110 prac magisterskich oraz 2 prace doktorskie z mariologii.

Znaki czasu

745. Trzeba dziś realistycznie oceniać żywotność kultu maryjnego w Polsce. Nie wszyscy go rozumieją i doceniają. Duszpasterze sygnalizują mniejszy udział wiernych, zwłaszcza młodzieży, w nabożeństwach majowych i październikowych. Znacznie zmalała też liczba uczestników dorocznej Poznańskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę. Nadal nawiedzane są sanktuaria maryjne, ale osłabł najważniejszy rys czci Matki Bożej, jakim jest naśladowanie i oddanie się Jej w duchu św. Maksymiliana M. Kolbego, kardynała Stefana Wyszyńskiego i Sługi Bożego Jana Pawła II. Niepokojące głosy dochodzą również od katechetów uczących młodzież: kiedy poruszają tematy maryjne, spotykają się nieraz z wyraźną kpiną. Wydaje się jednak, że nie odnosi się to wyłącznie do kultu maryjnego, ale raczej do religii w ogóle, którą lekceważy się w niejednym środowisku.

NAUCZANIE KOŚCIOŁA

Maryja Matką Kościoła

746. Kościół Chrystusowy w swojej zbawczej misji wobec świata zawsze nawiązywał do posłannictwa Dziewicy Maryi, Bożej Rodzicielki. Maryja bowiem, przyjmując w Zwiastowaniu słowo Bożego Posłańca, stała się Matką Syna Bożego i zarazem pierwszą wierzącą Nowego Przymierza, początkiem wspólnoty Ludu Bożego. Jest w nim odtąd obecna jako Matka Kościoła, jego członek, nasza siostra w wierze. Jej obecność wyraża się poprzez macierzyńską troskę o wszystkich ludzi, a szczególnie o tych, którzy jak Ona uwierzyli w Jezusa i przyjęli Go. W Niej Kościół widzi także siebie takim, jakim został zamierzony przez Boga i jakim ma nadzieję się stać, dlatego Maryję nazywa się ikoną Kościoła. Oznacza to, iż w Niej już obecne jest królowanie Boga, że jest Ona znakiem i początkiem pełni zbawienia dokonanego przez Chrystusa.

Maryja wzorem człowieczeństwa

747. Kościół od wieków wzywa wiernych do naśladowania Matki Bożej. Wezwanie to nie dotyczy jednak rodzaju życia, jakie prowadziła Maryja, ani warunków społeczno-kulturalnych, w których przyszło Jej żyć. Dotyczy natomiast tego, że „[...] w określonej sytuacji swego życia całkowicie i z poczuciem odpowiedzialności przylgnęła do woli Bożej; że przyjęła Jego słowo i wprowadziła je w czyn; że Jej działanie było czynione miłością i wolą służenia; że okazała się pierwszą i najdoskonalszą Uczennicą Chrystusa” (MC 35). Chodzi więc nie tyl-

ko o naśladowanie Maryi w sensie moralnym, ale o zjednoczenie z Bogiem na wzór Maryi. „Skoro On – jak pisze Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* – odwiecznie zamierzył wezwać człowieka do uczestnictwa w «Bożej naturze» (por. 2 P 1, 4) – to można powiedzieć, że zamierzył jego poniekąd «przebóstwienie» według jego uwarunkowań historycznych [...]. Całe stworzenie, a bezpośrednio człowiek, nie może wyjść z zadziwienia wobec tego daru, jaki stał się jego udziałem w Duchu Świętym [...]. Pośrodku tej tajemnicy, pośrodku tego zadziwienia wiary stoi Maryja. Ona, Święta Matka Odkupiciela, pierwsza go doświadczyła” (RM 51). Doświadczyła w darze niepokalanego poczęcia i dziewictwa, w pełni łaski, w wyjątkowym przywileju Bożego macierzyństwa, w uczestnictwie w Chrystusowym dziele zbawienia, a także w powstaniu i rozwoju Kościoła oraz w chwale Wniebowzięcia. Te wszystkie przywileje są poza zasięgiem przeciętnego człowieka, ale mogą stanowić dla nas wzór przeżywania relacji z ludźmi i z Bogiem. Każdy bowiem powinien w sobie łączyć harmonijnie to, co Boże, i to, co ludzkie, świętość i mądrość, wsłuchiwanie się w Słowo Boże i urzeczywistnianie go w życiu, pokorę i posłuszeństwo z odwagą, oddanie się Bogu z wrażliwością na sprawy ludzkie, nadzieję życia wiecznego z aktywnością doczesną. „W Maryi ukazuje się nowa postawa człowieka wobec Boga Stwórcy i Zbawiciela, postawa dziecka wobec Ojca” (PSPMA 11). Maryja jest szczególnym wzorem dla kobiet. Obecnie jesteśmy świadkami ogromnych przemian w rozumieniu roli kobiet w rodzinie, społeczeństwie i Kościele. W przekazywaniu teologicznego obrazu Maryi trzeba uwzględniać współczesną mentalność. Maryja jest przecież kobietą bliską każdemu człowiekowi, kobietą z krwi i kości, spełniającą się w swym człowieczeństwie jako „pełna łaski”, a nie jakąś daleką, wyidealizowaną postać. Kobieta, która w wierze podejmuje najistotniejsze decyzje i czynnie uczestniczy w najważniejszych wydarzeniach dotyczących zbawienia świata – we Wcieleniu, pod Krzyżem, podczas Zesłania Ducha Świętego. Kobieta samodzielną, nietracącą siły i nadziei mimo ubóstwa, wygnania, cierpień, których doświadczyła, zwłaszcza śmierci Syna. Kobieta wspierającą innych, nawiedzającą Elżbietę, otaczającą nas opieką, naszą Matką. Kobieta znającą „czas milczenia i czas mówienia”. Choć pozostaje w cieniu Jezusa, wie, w których momentach trzeba przemówić, zadać trudne pytania, ale też wyśpiewać chwałę Bożą (por. Łk 1, 34. 46-56). Jest kobietą napelnioną duchem, prorokinią, która głosi Boga, obrońcą ludzi słabych i uciśnionych, na przekór możliwym tego świata. A więc osobą, która przełamuje bariery stawiane kobietom.

Maryja ikoną Kościoła

748. Określenie Maryi jako Matki Kościoła nie występuje w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Tytuł ten został uroczystie ogłoszony 21 listopada 1964 roku przez papieża Pawła VI: „Przeto na chwałę Matki Bożej i ku naszemu pocieszeniu, ogłaszamy Najświętszą Maryję Pannę Matką Kościoła, tj. Matką całego Ludu Bożego, zarówno wiernych, jak i pasterzy, którzy nazywają Ją Najukochańszą Matką [...]. Tytuł ten należy do istoty nabożeństwa ku Maryi, gdyż znajduje swe umotywowanie w samej godności Matki Słowa Wcielonego”. Tytuł ten oznacza, że Maryja przyczyniła się do powstania Kościoła i ma wyraźny

wpływ na jego rozwój: już w chwili Zwiastowania, gdy wypowiedziała swoje *Fiat* (por. Łk 1, 38); w Kanie Galilejskiej, kiedy cudowi wyproszonemu przez Maryję po raz pierwszy w Ewangelii towarzyszyła wiara Apostołów (por. J 2, 11); pod krzyżem (por. J 19, 25), gdy stojąc wśród pierwszych członków Kościoła – osób, które pozostały wierne Chrystusowi – współcierpiała ze swym umierającym za zbawienie świata Synem; także w Wieczniku, gdzie po Wniebowstąpieniu Jezusa wypraszała dary Ducha Świętego dla rozpoczynającego działalność Kościoła (por. Dz 1, 14). Maryja jest także Matką Kościoła, ponieważ w ciągu wieków opiekowała się nim i stale czuwa nad nim, czego liczne dowody i znaki odnajdujemy w historii Kościoła. „Funkcja Maryi jako Matki Kościoła – czytamy w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego – wyraża się we wstawiennictwie, poprzez które Maryja zjednuje nam dary wiecznego zbawienia oraz w opiece nad «braćmi swojego Syna jeszcze pielgrzymującymi i narażonymi na niebezpieczeństwa»”. Kościół wyraźnie naucza, że „cały zbawienny wpływ Błogosławionej Dziewicy na ludzi wywodzi się z upodobania Bożego i wypływa z nadmiaru zasług Chrystusowych, całkowicie jest zależny od pośrednictwa Chrystusa i z Niego czerpie całą swoją moc” (RM 38). Maryja zarazem należy do Kościoła, jest jego częścią, członkiem, naszą siostrą w wierze. Sobór Watykański II ujął tę prawdę w formule: „[Maryja] w Kościele świętym zajmuje miejsce najwyższe po Chrystusie i nam najbliższe” (KK 54). Z jednej strony bowiem relacja Maryi z Jezusem, wyznaczająca Jej miejsce we wspólnocie Kościoła, jest wyjątkowa – Jej Boże macierzyństwo, przygotowane niepokalanym poczęciem, związane z trwałym dziewictwem i ukoronowane Wniebowzięciem, jest doświadczeniem łaski niedostępnym nikomu innemu. Z drugiej strony uczestnictwo Maryi w dziele zbawienia dokonuje się na drodze wiary, która jest wspólna dla wszystkich chrześcijan. W tym Maryja nie przestaje być bliska każdemu człowiekowi. Jednocześnie Sobór nauczał, iż Maryja jest pierwowzorem, typem, ikoną Kościoła. A więc Jej droga wiary jest wzorem nie tylko dla pojedynczych wierzących, ale dla całej kościelnej wspólnoty. Chodzi tu najpierw o płaszczyznę wiary, miłości i nadziei, a więc doskonałego zjednoczenia Matki z Synem. Następnie – o macierzyństwo i dziewictwo Maryi i Kościoła. Tak jak Dziewica z Nazaretu dochowując wierności zrodziła Słowo, tak Kościół „przez przepowiadanie i chrzest rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia dzieci poczęte z Ducha Świętego i zrodzone z Boga” (KK 64). Tę myśl soborową rozszerzył papież Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*, zwracając uwagę, że Maryja jest wzorem Kościoła jako Dziewica słuchająca, modląca się, rodząca i ofiarująca (17-20). Tylko wtedy Kościół spełnia swoją misję zgodnie z zamiarami Chrystusa, gdy uważnie słucha i rozważa Słowo Boże, gdy trwa nieustannie na modlitwie, gdy przez głoszenie słowa i sakramenty święte ciągle rodzi nowe dzieci Boże, gdy za siebie i za cały świat składa Bogu Ofiarę eucharystyczną, a także wytrwale znosi wszelkie przeciwności i prześladowania. Kościół ponadto wskazuje na Maryję jako na eschatologiczną ikonę Kościoła: widzi w Niej, Wniebowziętej, to, czym sam ma nadzieję się stać. Maryja staje się dla Kościoła „znakiem niezachwianej nadziei i pociechy” (KK 68).

Maryja nauczycielką kultury

749. Maryja i jej Syn Jezus Chrystus to konkretni ludzie – mieszkający w Palestynie w I wieku Żydzi, zanurzeni w kulturę swego narodu. Tym samym również wydarzenia zbawcze o znaczeniu uniwersalnym były osadzone w konkretnym miejscu, czasie i kulturze. Ponieważ znanych jest niewiele szczegółów z życia Maryi, można jedynie poszukiwać pewnych tropów teologicznych, które pozwalają odkryć wpływ, jaki miała na Nią kultura żydowska. Maryja uczy życia w relacjach i dzięki nim. Są to najpierw relacje z Osobami Trójcy Świętej: „W Maryi Pannie wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy: mianowicie ze względu na Niego Bóg Ojciec od wieków wybrał Ją na Matkę pod każdym względem świętą, a Duch Święty przyozdobił darami, jakich nikomu innemu nie udzielił” (MC 25). Maryja spełnia się również poprzez wielorakie relacje międzyludzkie, o których wspomina Nowy Testament: poślubia Józefa, udaje się z pomocą do swej starszej krewnej Elżbiety (por. Łk 1, 39-56), dzieli z Józefem troskę o Jezusa (por. Łk 2, 48), zauważa potrzeby bliźnich (J 2, 3), trwa na modlitwie w Wieczerniku razem z Apostołami, niewiastami i braćmi Jezusa (por. Dz 1, 14). Jej zaangażowanie na rzecz potrzebujących wiązało się zapewne z ciężką pracą wykonywaną przez Nią samą. Należała wszak Maryja do ubogich warstw ówczesnego społeczeństwa. W tych prostych warunkach życia uczy nas wierności Bogu. Jej *Magnificat*, najdłuższa wypowiedź kobiety w Nowym Testamencie, to przede wszystkim wyznanie wiary – wyrażone w kulturze, w której żyła Maryja, w języku Starego Testamentu, z którego wersetów upleciona jest Jej pieśń.

Maryja uczy nas, że wiara, która nie przekłada się na kulturę, jest wiarą nie w pełni przyjętą. Wynika stąd potrzeba wzajemnego przenikania się kultury i wiary, w tym również pobożności maryjnej. Cześć oddawana Maryi przybiera formy zależne od kultury danej epoki i miejsca. Również Polska szczyści się rozwojem szczególnych form pobożności maryjnej, dobrze zadomowionej w kulturze narodu. Maryja jest czczona jako Królowa Polski, u której szukamy pomocy, która jest dla nas oparciem. Często w historii dawnej i bliższej, powojennej, Jasna Góra i inne sanktuaria stanowiły miejsca, w których Polacy czuli się zawsze wolni i znajdowali siłę do obrony wartości chrześcijańskich i patriotycznych, w których powstawały wielkie dzieła kultury, wolne od politycznych nacisków. Maryja jawi się więc dla Polaków jako nauczycielka wolności i kultury. Jej obecność – tak wyraźnie odczuwana przez Polaków – stanowi wezwanie do przemian w życiu całego narodu. Jest także oparciem wówczas, gdy zagrożone są podstawowe wartości etyczne, społeczne i kulturowe.

Maryja przewodniczką w pielgrzymce wiary

750. Wiara jest odpowiedzią człowieka na dar i wezwanie Boga. Tak pojmowano wiarę już w Starym Testamencie (Abraham, Mojżesz, Dawid, prorocy). W to dziedzictwo wiary włączyła się również Maryja, stając się pierwszą wierzącą Ludu Bożego Nowego Testamentu. „*Pełnia łaski* przy zwiastowaniu anielskim – pisał Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* – oznacza dar Boga samego; *wiara Maryi*, którą głosi Elżbieta przy nawiedzeniu, wskazuje na to,

jak Dziewica nazaretańska odpowiedziała na ten dar” (RM 12). Wiara to więc z Bogiem, z Jezusem. Nikt inny takiej wiary jak Maryja nie miał i mieć nie będzie. Niepowtarzalne jest powiązanie pomiędzy Jej wiarą a Jej macierzyństwem wobec Jezusa. W tym sensie wiara Maryi jest fundamentem naszej wiary. Bez Jej wiary nie byłoby naszej wiary. Ale jest też wymiar wspólny wierze Maryi i naszej: wzrastanie w wierze. Jan Paweł II skoncentrował się na tym wymiarze, nie wahając się mówić o trudnych momentach wiary Dziewicy z Nazaretu. Próbą Jej wiary było już Zwiastowanie. Decydowała się na zrodzenie dziecka, które mogło być uznane za nieślubne, co według Prawa było karane ukamienowaniem. Nawet jeśli w tamtych czasach już tego wyroku nie wykonywano, decyzja Maryi wiązała się z ryzykiem odrzucenia przez społeczność. Ewangelie opisują również sceny, które świadczą o tym, że Maryja nie zawsze rozumiała nauczanie Jezusa (por. Mk 3, 31–35; Łk 2, 41–50; J 2, 4). Największą próbą Jej wiary – podobnie jak dla wszystkich, którzy poszli za Jezusem – była jednak Jego Męka i Śmierć (por. J 19, 25–27). Maryja była matką Syna uznanego za przestępcę i skazanego na najsroższą karę. Mówiąc o postawie Maryi pod krzyżem, Jan Paweł II używał języka mistycznego, mówi o „pólcieniu wiary”, „ciemnej nocy wiary”, „kenozie wiary” Maryi (por. RM 14; 17; 18), czyli o momencie, w którym wszystko, co być może wcześniej już się odsłoniło, nagle zniknęło, stało się ciemnością. Motywem przewodnim encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater* stało się soborowe wyrażenie „pielgrzymka wiary” Maryi (KK 58). Dla Papieża najważniejsze są bowiem te określenia wiary Maryi, które akcentują jej dynamiczny charakter: pielgrzymowanie wiary i przez wiarę, *itinerarium*, czyli droga, wędrówka wiary. Skoro Maryja przoduje, wyprzedza nas w wierze, można powiedzieć, że jest dla nas przewodniczką w pielgrzymce wiary. My, wierząc, idziemy ścieżkami, którymi Ona już kroczyła przed nami. To łączy nas w wierze z Maryją. Jako wierząca, „pierwsza i najdoskonalsza Uczennica Chrystusa” (MC 35; RM 20), Maryja staje się wzorem wiary dla Kościoła i dla każdego wierzącego. Jak uczyć się od Maryi wiary? Pierwszą „lekcją” jest słuchanie Słowa Bożego w Zwiastowaniu. Wiara rodzi się ze słuchania. Maryja przechodzi od słuchania słowa do czynu: idzie do Elżbiety, czyli rozpoznaje znak, wyciąga wnioski z usłyszanego słowa. Wiara prowadzi Ją również do modlitwy, czego przykładem jest *Magnificat*. Maryja wierzy niezachwianie nawet w najtrudniejszych momentach, można zatem uczyć się od Niej posłuszeństwa i wytrwałości w wierze. Jej wiara, chociaż oznaczała posłuszeństwo Bogu, była jednocześnie wyrazem wolności człowieka. Z tego posłuszeństwa wynika przekraczanie ograniczeń stawianych przez ludzi, o czym świadczy *Magnificat* – wyznanie wiary w Boga, który staje po stronie pokornych, a „strąca władców z tronu” (Łk 1, 52). Wiara prowadzi Matkę Jezusa do wspólnoty Kościoła – uczniów i uczennic Jezusa oczekujących na zesłanie obiecanego Ducha (por. Dz 1, 12–14). Ukoronowaniem wiary Maryi jest pełny udział w zmartwychwstaniu Syna poprzez Wniebowzięcie.

ZADANIA

Zachować duchowość maryjną

751. Współczesny kult maryjny powinien uwzględniać wielowiekową tradycję i dzisiejsze wyzwania. Jego zaś przesłanie powinno być zrozumiałe i przekonujące nawet w zakresie doboru środków wyrazu artystycznego czy też czasu trwania nabożeństwa. W tym duchu – dostrzegając w kulcie maryjnym istotną pomoc w działalności duszpasterskiej – zaleca się wszystkim wiernym troskę o podtrzymanie i rozwój duchowości maryjnej zarówno poszczególnych osób, jak i we wspólnotach kościelnych. Nawiązując do dawnej tradycji kościelnej oraz do współczesnych przejawów kultu maryjnego, zachęca się wiernych do ponownego odkrycia znaczenia miłości do Matki Bożej. Pomocą w wyznawaniu czci dla Maryi są wypracowane przez współczesną teologię tzw. formuły kultu maryjnego.

Naśladować Maryję

752. Jedną z głównych zasad życia chrześcijańskiego jest stała gotowość do nawrócenia i wewnętrznej przemiany. Matka Najświętsza wносиła wszędzie dar przemiany życia. Ilustracją tej tajemnicy są spotkania Maryi z ludźmi, które zawsze prowadziły do ich wyraźnego odrodzenia duchowego (np. św. Elżbieta, św. Jan Chrzciciel, starzec Symeon, nauczyciele w świątyni, nowożeńcy w Kanie Galilejskiej, św. Jan stojący pod krzyżem – por. J 19, 25; Apostołowie w Wierzytarniku). Dzięki Maryi także dzisiaj chrześcijanin może stać się nowym człowiekiem. Dzieje się tak, kiedy naśladuje Maryję, zawiera siebie Matce Bożej, modli się.

Wpatrując się w Matkę Bożą, można dostrzec zbawcze owoce Jej wiary i miłości. Naśladowanie Maryi winno zatem zaowocować w podobny sposób, poprzez: mądrość, rozwój osobowości, harmonię i pokój wewnętrzny, pokorę, a jednocześnie zaangażowanie społeczne.

Naśladowanie Maryi powinno być szczególnie bliskie kobietom, jednak wszyscy wierzący, naśladując Maryję, wchodzi na drogę trwałego rozwoju osobowości, zwłaszcza poprzez pracę nad sobą w duchu maryjnym, samokształcenie przez czytanie i słuchanie Słowa Bożego, podejmowanie odpowiedzialności za innych w sprawach wiary na wzór Maryi, która w imieniu wszystkich ludzi odpowiadała na zwiastowanie anielskie, przepojenie pracy i wszelkiej działalności duchowością maryjną, a zwłaszcza postawą posłuszeństwa wobec Bożych nakazów, wiernością, rzetelnością i służbą.

Idąc za wskazaniem Jana Pawła II, określając stosunek do Maryi należy raczej unikać popularnego dawniej terminu „niewolnictwo”, który kojarzy się bardziej z upokorzeniem i brakiem wolności. Warto ukazywać egzystencjalne znaczenie zawierzenia Maryi, np. przy zawieraniu sakramentu małżeństwa, przy chrzcie dziecka, przed rozpoczęciem nowej pracy lub ważnych zadań społecznych, przy wyjeździe za granicę, w chwili choroby i podczas sakramentu namaszczenia. Przynosi ono zawsze nową nadzieję i pokój wewnętrzny. W zawierzeniu zawarty jest bowiem element oddania się, ale jednocześnie zapewne-

nie o własnej aktywności, jest świadomość swojej słabości, lecz także ufność, że „wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13), gdyż zawierając Maryi, oddajemy się Bogu.

Uczestniczyć w nabożeństwach maryjnych

753. Uczestnictwo w nabożeństwach maryjnych, odmawianie modlitwy *Anioł Pański*, *Różańca*, *Litanii loretańskiej*, *Pod Twoją obronę*, śpiewanie pieśni maryjnych – nie tylko wypraszają nam wstawiennictwo Maryi, lecz także skłaniają do przemyśleń i przyczyniają się do wierności swojemu życiowemu powołaniu. Modląc się bowiem „przez Maryję do Jezusa”, zyskujemy czas na refleksję, umożliwiającą podejmowanie właściwych decyzji, tym bardziej gdy mamy przed oczyma Maryję, która wiele razy znajdowała się w trudnej sytuacji życiowej, a zawsze potrafiła podjąć decyzję przynoszącą zbawienne dobro. Modlitwa do Maryi i przez Maryję uczy nas także cierpliwości w oczekiwaniu na spełnienie się Bożych zamiarów w naszym życiu. Należałoby ciągle przypominać wiernym modlitwy i pieśni maryjne.

Otaczać troską wizerunki maryjne

754. W tradycji i sztuce chrześcijańskiej ukształtowały się liczne formy wizerunków maryjnych, jak: ikony, obrazy, rzeźby, freski, mozaiki, drzeworyty, medalliki. Dzisiaj, w erze cywilizacji audiowizualnej, potrzeba obrazów, które by „drogą piękną” prowadziły do Syna Bożego, narodzonego z Maryi. Dlatego należy troszczyć się o stan wizerunków maryjnych w kościołach i w kaplicach przydrożnych. Wizerunek Maryi powinien też, obok krzyża, zajmować poczesne miejsce w prywatnych domach i mieszkaniach katolików oraz – jeśli to możliwe – w miejscu pracy.

Rozwijać pobożność maryjną w rodzinach

755. Rodzina jest Kościołem domowym, czyli miejscem, gdzie następuje zazwyczaj pierwsze spotkanie człowieka z Matką Najświętszą. Trzeba więc podtrzymywać w rodzinie tradycję wspólnej modlitwy maryjnej, jak: *Różaniec*, *Anioł Pański*, *Apel Jasnogórski*, a nawet *Godzinki*. Niech rodzice, a zwłaszcza matki, przekazują swoim dzieciom wizerunki Matki Najświętszej z odpowiednią dyktacją. Rodziny niech organizują wspólne pielgrzymki do okolicznych sanktuariów. Wszystko to przyczyni się z pewnością do pogłębienia więzi rodzinnej. W rodzinach więcej uwagi powinno się poświęcać rozwojowi duchowemu dzieci, wskazując jako wzór Matkę Jezusa, która szukała Go i znalazła (odnalezienie dwunastoletniego Pana Jezusa, po trzech dniach poszukiwań, w świątyni – por. Łk 2, 46; a także w czasie publicznej działalności, gdy doniesiono Jej, że Jezus „ma ducha nieczystego” – por. Mk 3, 30). Naśladowanie Maryi ma kształtować postawę poszukiwania Boga, służenia ludziom, uczciwego i rzetelnego wypełniania swoich obowiązków.

Organizować nabożeństwa maryjne w parafiach

756. Parafia jest szczególnym miejscem kształtowania duchowości maryjnej. Parafia żyje liturgią, jeśli jest ona dobrze sprawowana, dlatego zaleca się solidne – z udziałem wiernych świeckich – przygotowanie czytań, modlitwy powszechnej, a także śpiewów. Chodzi zwłaszcza o takie dni, jak: święta maryjne, pierwsze soboty miesiąca, nabożeństwa nowennowe czy fatimskie. Synod zachęca także do wprowadzenia lub ożywienia zwyczaju śpiewania Godzinek w niedzielę przed poranną Mszą św., modlitwy Anioł Pański (np. około południa przy biciu dzwonów). Tradycyjne nabożeństwa maryjne, jakie odprawia się w maju i październiku, mogą być ożywione przez odpowiednio dobrane słowo (np. homilia, czytania, modlitwy), śpiew i muzykę. Należy podtrzymywać zwyczaj śpiewania w maju Litanii loretańskiej przy figurach i krzyżach przydrożnych. Nie chodzi jednak o mnożenie nabożeństw, ale o postawę pełnego nadziei czuwania z Maryją przed Bogiem. Warto dokładnie zapoznać się ze szczegółowymi wskazaniem dotyczącymi liturgii maryjnej, zawartymi w adhortacji papieża Pawła VI *Mariialis cultus* z roku 1974. Do zadań parafii należałoby włączyć troskę o rozszerzanie się praktyki duchowej adopcji.

Rozwijać wspólnoty

757. Należy podtrzymywać i ożywiać istniejące grupy, bractwa i ruchy maryjne, a tam, gdzie ich nie ma, powoływać do życia zwłaszcza wspólnoty Żywego Różańca, Podwórkowe Kółka Różańcowe, Sodalicję Mariańską, Pomocników Matki Kościoła, Rycerstwo Niepokalanej, Wspólnotę Matki Boskiej Patronki Dobrej Śmierci, a wśród dzieci – grupę „Dzieci Maryi”. Motywem działania członków tych wspólnot winno być pragnienie szerzenia kultu Maryi, a przez to przymnażania chwały Bożej i ludzkiego dobra w świecie. Potrzeba także charyzmatycznych przewodników tych grup, którzy potrafią ożywić ducha maryjnego we współczesnych chrześcijanach. Niekiedy wspólnoty maryjne poprzestają jedynie na spotkaniach modlitewnych. Tymczasem we współczesnym życiu społecznym, ze względu na silne tendencje laicyzacyjne, potrzeba intensywniejszych działań formacyjnych. Elementem formacji powinno być rozważanie cnót Matki Najświętszej i naśladowanie ich. Należałoby podjąć proste działania, np. uczyć punktualności, porządku dnia, ładu wszędzie tam, gdzie jesteśmy, mówienia prawdy, poświęcania się dla Boga i ludzi, odpowiedzialności za swoje czyny. Ważnym elementem formacyjnym w bractwach i stowarzyszeniach było zawsze i powinno pozostać wychowanie do apostołstwa. Kto żyje duchem maryjnym, ten czuje się powołany do dzielenia się Ewangelią jako Dobrą Nowiną oraz do służby wobec bliźnich.

Doceniać znaczenie pielgrzymek

758. Pielgrzymki i sanktuaria stały się w naszych czasach bardzo popularne, przyciągając nieraz nawet ludzi stojących na uboczu Kościoła. Ta forma kultu maryjnego staje się coraz częściej okazją do spotkania ludzi o różnych poglądach, a więc szansą dialogu międzyludzkiego i międzywyznaniowego.

Pielgrzymki powinny być należycie przygotowane i dobrze prowadzone, także z pomocą jej uczestników. Dotyczy to zwłaszcza Poznańskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę. Z różnych względów bierze w niej udział coraz mniej kapłanów, co powoduje zbyt małe wykorzystanie szans duszpasterskich, jakie stwarza ta pielgrzymka.

Archidiecezja Poznańska szczyti się wieloma pięknymi sanktuariami maryjnymi o bogatej tradycji i historii. Niektóre z nich są bardzo znane i często nawiedzane przez pielgrzymów, lecz są też sanktuaria nieco zapomniane, odbywające jedynie w czasie odpustów. Warto zastanowić się, co można uczynić, by dane miejsce święte było częściej nawiedzane przez ludzi.

Warto też promować rodzinne czy przyjacielskie pielgrzymki samochodowe. Posiadacze samochodów czasami nie bardzo wiedzą, dokąd wybrać się w sobotę lub w niedzielę. Poza umocnieniem religijnym wspólne wyjazdy przyczyniają się do wzmocnienia więzi rodzinnych. Należy zebrać informacje o wszystkich sanktuariach znajdujących się na terenie Archidiecezji Poznańskiej (terminy odpustów, godziny otwarcia sanktuarium, baza noclegowa i gastronomiczna) i opracować je w formie praktycznego przewodnika.

Pielgrzymkowe wyjazdy warto również rozpowszechnić w ramach rekolacji szkolnych (np. na jeden dzień, jedno przedpołudnie), a także jako wycieczki podczas parafialnych półkolonii, wycieczki szkolne, dni skupienia organizowane dla różnych stowarzyszeń parafialnych, dla różnych grup zawodowych i środowiskowych (np. dla naukowców czy sportowców).

Promować sanktuaria

759. Nie bez znaczenia jest nowoczesna promocja sanktuariów poprzez foliery, plakaty, radio, Internet, prasę, także parafialną. Ważną rolę odgrywa również osobowość kustosa danego sanktuarium, który powinien zatroszczyć się o życzliwe przyjęcie pielgrzymów.

Przypominać podjęte zobowiązania narodu

760. Wielkie znaczenie w życiu polskiego Kościoła miały Jasnogórskie Śluby Narodu i Akt Oddania Polski w Macierzyńską Niewolę Maryi, Matki Kościoła, za wolność Kościoła Chrystusowego (3 maja 1966 roku). Warto przypominać je przy okazji różnych rocznic i stale podejmować próbę ich realizacji. W aktach tych zawarte są ciągle aktualne treści, które powinny stać się przedmiotem rozważań w kazaniach, katechezach i na spotkaniach wspólnot parafialnych.

Ustanowić komisję maryjną

761. W celu wspierania i koordynacji duszpasterstwa maryjnego w parafiach i sanktuariach oraz działalności ruchów maryjnych, należałoby ustanowić stałą archidiecezjalną komisję maryjną.

Ukazywać piękno kultu maryjnego w kulturze

762. W czasach, kiedy występuje poważny rozdźwięk między religią a kulturą, potrzeba, aby kultura ukazywała jasny wzór, który pomógłby współczesnym ludziom odnaleźć prawdę i dobro. Takim wzorem jest Matka Najświętsza, która „uczy nas życia w relacjach i dzięki nim”. Poprawne relacje z Bogiem i ludźmi stanowią zaś najgłębszy wymiar kultury, tworząc fundament dla prawdy i dobra w naszym życiu. Wyraża to formuła: „Z Maryją do Jezusa”.

W życiu Maryi można dostrzec również twórcze działania. Wypowiedziany przez Nią hymn *Magnificat* (Łk 1, 46-55) odznacza się przecież głębią treści teologicznej i wybitnymi walorami artystycznymi. Piękno tego hymnu stało się inspiracją dla późniejszych twórców w dziedzinie słowa, muzyki i sztuki. Z osobą Maryi związane są najpiękniejsze dzieła sztuki sakralnej. Tę szlachetną tradycję należy kontynuować i dołożyć wszelkich starań, by wszystko, co jest związane z kultem maryjnym, było nie tylko poprawne od strony teologiczno-liturgicznej, lecz również piękne. Należy zatem pielęgnować – zarówno w kościele, jak i w domach – tradycję śpiewania pieśni maryjnych oraz organizowania wieczorów poezji maryjnej. Stałą troską duszpasterzy i wiernych powinna stać się także konserwacja wizerunków maryjnych i kapliczek przydrożnych. W szkołach można organizować konkursy plastyczne i recytatorskie o tematyce maryjnej, zwłaszcza z okazji rekolekcji.

Należy również troszczyć się o większą aktywność w szerzeniu kultu maryjnego, w pogłębianiu wiedzy mariologicznej, ale także o wzmożenie aktywności na polu społecznym, zwłaszcza w zakresie niesienia pomocy najbardziej potrzebującym, ochrony środowiska naturalnego czy troski o dobra kultury religijnej i narodowej (np. odnowienie świątyni, odrestaurowanie zabytkowych kapliczek, nagrobków, starodruków należących do parafii).

Pogłębiać znajomość mariologii

763. Wysiłek poznawczy zawsze stanowił ważny element w chrześcijaństwie. Trzeba zatem docenić rolę studiów teologicznych, katechezy w szkole i przy parafii, znaczenie książek, czasopism oraz innych mediów katolickich. Trzeba również podkreślić znaczenie studium mariologii i formacji maryjnej alumnów Arcybiskupiego Seminarium Duchownego oraz dążyć do ożywienia ducha maryjnego wśród kapłanów, szczególnie poprzez rekolekcje i dni skupienia, a także organizować regularne konferencje dla kustoszów sanktuariów maryjnych. Osobista wiara każdego katolika – przeżywana w duchu maryjnym – niech będzie wzorem dla innych oraz znakiem obecności Boga w dzisiejszym świecie.

28. SANKTUARIA I DUSZPASTERSTWO PIELGRZYMKOWE

AKTUALNA SYTUACJA

Tradycja pielgrzymowania

764. Chrześcijanie pielgrzymowali najpierw do grobów męczenników, by uczcić świadków Chrystusa. Pielgrzymowanie chrześcijańskie znacznie się rozwinęło w IV wieku, za czasów panowania Konstantyna Wielkiego, po identyfikacji miejsc i odnalezieniu relikwii Męki Pańskiej. Najważniejszym miejscem, do którego pielgrzymowano, była Palestyna, którą ze względu na istniejące tam „miejsca święte” nazwano Ziemią Świętą.

Złotym okresem dla pielgrzymowania były wieki średnie, kiedy znacznie wzrosła liczba ośrodków pielgrzymkowych. Poza Jerozolimą nawiedzano głównie Rzym. Udawali się tam przede wszystkim biskupi, by uczcić relikwie świętych Piotra i Pawła (*ad limina Apostolorum*). W wiekach IX–XVI najczęściej nawiedzanym miejscem było Santiago de Compostela, gdzie do dzisiaj czci się św. Jakuba Apostoła. Pielgrzymowano także do Tours, gdzie znajduje się grób św. Marcina, do Canterbury, gdzie poniósł śmierć męczeńską św. Tomasz Becket, do Monte Gargano w Puglii i Mont Saint-Michel w Normandii dla uczczenia Michała Archanioła, do takich sanktuariów maryjnych jak: Walsingham, Rocamadour, Loreto.

W czasach nowożytnych pielgrzymowanie zostało mocno zahamowane, m.in. z powodu wpływów protestanckich. Ponowne ożywienie pielgrzymkowe nastąpiło od drugiej połowy XVIII wieku. Zmienił się jednak charakter pielgrzymek. Odtąd ich celem stały się sanktuaria w szczególny sposób związane z tożsamością wiary i kultury danego narodu, np. sanktuaria w Altötting, Asyżu, Częstochowie, Fatimie, Guadalupe, Knock, Loreto, Lourdes, Marizell, Montserrat, Nagasaki, Padwie, Pompei, San Giovanni Rotondo i inne (por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, 262-263).

Sanktuaria Pańskie

765. W Archidiecezji Poznańskiej znajdują się liczne sanktuaria, które można podzielić na: Pańskie, maryjne i świętych. Sanktuariami Pańskimi są: archidiecezjalne sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Poznaniu, Świętego Krzyża w katedrze poznańskiej, Świętego Krzyża w Biezdrowie i Najświętszej Krwi Pana Jezusa w Poznaniu. Godne zauważenia jest także sanktuarium „na Borku” w parafii Dubin.

Dawniej ośrodkami pielgrzymkowymi w Poznaniu były również kościoły pw. Bożego Ciała i pw. Przemienienia Pańskiego.

Sanktuaria maryjne i świętych

766. W Archidiecezji Poznańskiej znajduje się dziesięć sanktuariów Matki Bożej z koronami na prawie papieskim: Borek Wlkp., Gostyń – Święta Góra, Górka Duchowna, Osieczna, Poznań – fara, Poznań – kościół oo. Franciszkanów Konw., Poznań – kościół oo. Jezuitów, Szamotuły, Tulce i Wieleń Zaobrzeński. Natomiast w Lubaszku znajduje się sanktuarium Matki Bożej z koronami na prawie diecezjalnym. W Archidiecezji Poznańskiej jest także wiele parafii, które chociaż nie są wyróżnione kanoniczną koronacją, jednak cieszą się rangą sanktuarium maryjnego i są cenione w duszpasterstwie pielgrzymkowym. Wśród nich wyróżniają się sanktuaria w Charbielinie, Zakrzewie i Starych Oborzyskach. Inne to: Białcz Stary, Grodziszczko, Kolniczki, Obra, Otorowo, Owińska, Rogalinek, Sobota, Stęszew, Świerczyna, Włoskiejewki, Zbąszyń. Są wreszcie i takie miejsca, które miały rangę sanktuarium ze względu na rozwinięty kult maryjny, później jednak ruch pielgrzymkowy prawie tam ustał: Buk, Czac, Czempin, Gostyń Stary, Kaźmierz, Kołaczkowice, Lutom, Maniewo, Mądre, Oporowo, Smolice, Święciechowa, Wilkowo Leszczyńskie.

Archidiecezjalnym sanktuarium maryjnym jest Święta Góra w Gostyniu, gdzie w pięknej bazylisce czczona jest Najświętsza Maria Panna Świętogórska Róża Duchowna. Sanktuarium świętogórskie, w którym posługę duszpasterską pełnią księża filipini, jest równocześnie ważnym ośrodkiem rekolekcyjnym, nie tylko dla Archidiecezji Poznańskiej.

Wśród sanktuariów świętych i błogosławionych należy wymienić przede wszystkim: św. Urszuli Ledóchowskiej w Pniewach, bł. Edmunda Bojanowskiego w Luboniu i bł. Sancji Szymkowiak w Poznaniu. Ponadto w Krobi czczony jest w sposób szczególny św. Walenty, a w Dolsku – św. Wawrzyniec.

Terminy uroczystości odpustowych

767. W sanktuariach koronowanych Archidiecezji Poznańskiej uroczystości odpustowe odbywają się w następujących terminach:

- a) Borek Wlkp. – Matki Bożej Pocieszenia – na przełomie czerwca i lipca;
- b) Gostyń – Święta Góra – Świętogórskiej Róży Duchownej – zawsze od niedzieli Zesłania Ducha Świętego do niedzieli Trójcy Świętej;
- c) Górka Duchowna – Matki Bożej Pocieszenia – ostatni tydzień sierpnia;
- d) Osieczna – Matki Bożej Bolesnej – początek sierpnia;
- e) Poznań – Matki Bożej Nieustającej Pomocy – połowa października;
- f) Poznań – Matki Bożej w Cudy Wielmożnej – zawsze 12 września;
- g) Poznań – Matki Bożej Różańcowej – zawsze 7 października;
- h) Szamotuły – Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych – ostatni tydzień sierpnia;
- i) Tulce – Narodzenia Najświętszej Maryi Panny – pierwszy tydzień września;
- j) Wieleń Zaobrzeński – Matki Bożej Uciezki Grzeszników – na przełomie czerwca i lipca;
- k) Lubasz – Narodzenia Najświętszej Maryi Panny – na początku września.

Duszpasterstwo pielgrzymów

768. Cieszy fakt, że tradycja organizowania pielgrzymek nie słabnie. Nabierają one jednak nowego charakteru. Oprócz pieszych, rozwijają się intensywnie pielgrzymki lotnicze i autokarowe, rowerowe, motocyklowe, a nawet w formie biegu sztafetowego. Poza pielgrzymkami organizowanymi przez parafie odbywają się także pielgrzymki rodzinne. Wówczas pielgrzymującym rzadziej towarzyszy kapłan, a wyjazd ma jednocześnie charakter wycieczkowy.

Oprócz wyjazdów do sanktuariów położonych blisko miejsca zamieszkania organizowane są pielgrzymki do miejsc odleglejszych, jak Częstochowa, Licheń, a także za granicę: do Ziemi Świętej, Rzymu, Lourdes, Fatimy, Wilna, Lwowa i innych.

Poznańska Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę

769. Największą liczbę pielgrzymów w Archidiecezji Poznańskiej gromadzi Poznańska Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę. Co roku uczestniczy w niej około 2500 pątników. Pielgrzymi podzieleni na grupy, którym przewodzą kapłani, wspierani przez kleryków i odpowiednie służby porządkowe i drogowe, wyruszają do Częstochowy tradycyjnie na początku lipca, aby uczestniczyć w uroczystościach odpustowych ku czci Matki Bożej z Góry Karmel w dniu 16 lipca. Wśród pątników najliczniejszą grupę stanowią ludzie młodzi.

Pielgrzymka to swego rodzaju rekolekcje w drodze. Każdego dnia głoszone są przynajmniej dwie konferencje, nawiązujące do aktualnego programu duszpasterskiego i ważnych wydarzeń religijnych Archidiecezji Poznańskiej. Najważniejsza każdego dnia jest Eucharystia z homilią. Okazja do spowiedzi, wspólna modlitwa i śpiewy sprawiają, że wspólnotowe wędrowanie zbliża ludzi do Boga i do siebie nawzajem. W ten sposób tworzy się wielka rodzina wiary.

Wspólne przeżywanie wiary jest kontynuowane w czasie spotkań poszczególnych grup w ciągu roku. Piesza pielgrzymka do Częstochowy jest szczególną okazją dla ludzi poszukujących sensu życia, stwarza też możliwość pogłębienia wiary, wiedzy religijnej i dania świadectwa.

Niebezpieczeństwo sekt

770. Niebezpieczeństwem, z którym można się zetknąć podczas pielgrzymki, są sekty. Wykorzystują one bowiem każdą okazję, by przyciągnąć do siebie młodych ludzi, zwłaszcza tych, którzy traktują pielgrzymkę głównie jako jedną z form wypoczynku.

NAUCZANIE KOŚCIOŁA

Pielgrzymki w Biblii

771. Pielgrzymowanie należy do natury Ludu Bożego. Przejście Izraela przez Morze Czerwone i pustynię jest zapowiedzią pielgrzymki każdego człowieka

do nieba. Ma się on odrywać od różnych bożków i przychodzić do Boga Jedynego. Spośród biblijnych najbardziej znane są pielgrzymki: Abrahama, Izaaka i Jakuba do Sychem (por. Rdz 12, 6-7; 33, 18-20), Betel (por. Rdz 28, 10-22; 35, 1-15) i Mamre (por. Rdz. 13, 18; 18, 1-15), gdzie Bóg ukazał się im i dał obietnicę osiągnięcia „ziemi obiecanej”. Dla pokoleń Izraela, które wyszły z Egiptu, góra Synaj stała się miejscem świętym (por. Wj 19, 20). Później dla Hebrajczyków miastem-sanktuarium i celem upragnionej „świętej podróży” (Ps 84, 6) była Jerozolima. Trzy razy w roku każdy mężczyzna Izraela powinien „stawić się przed Panem” (por. Wj 23, 17), tzn. udać się do świątyni jerozolimskiej. Dało to początek trzem rocznym pielgrzymkom z okazji świąt: Nowych Zbóż (Paschy), Tygodni (Pięćdziesiątnicy) i święta Namiotów. Każda pobożna rodzina żydowska udawała się, podobnie jak Rodzina Jezusa (por. Łk 2, 41), do miasta świętego na roczne obchodzenie Paschy. W czasie swej publicznej działalności także Jezus udawał się jako pielgrzym do Jerozolimy (por. J 11, 55-56).

Chrystus najwyższym i jedynym sanktuarium

772. Według chrześcijańskiego Objawienia, najwyższym i jedynym sanktuarium jest Chrystus zmartwychwstały (por. J 2, 18-21; Ap 21, 22), wokół którego jednoczy się i zbiera społeczność uczniów, stanowiąca także nowy dom Pana (por. 1 P 2, 5; Ef 2, 19-22). W wymiarze teologicznym zatem, sanktuarium jest znakiem czynnej i zbawczej obecności Pana w historii oraz miejscem odpoczynku, w którym Lud Boży, pielgrzymujący po drogach tego świata ku miastu przyszlemu – niebieskiemu Jeruzalem (por. Hbr 13, 14), nabiera sił na dalszą drogę. Jest ono jakby ikoną „zamieszkiwania Boga wśród ludzi” (Ap 21, 3).

Sanktuaria w świetle wiary

773. W świetle wiary sanktuaria są pamiątką wydarzeń uważanych za nadzwyczajne, a także świadectwem pobożności i wdzięczności ludu za otrzymane dobrodziejstwa. Są uprzywilejowanymi miejscami Bożej obecności oraz wstawienia Najświętszej Dziewicy, Świętych Aniołów, świętych i błogosławionych, a zarazem ośrodkiem umacniania wiary i wzrastania w łasce. Stanowią zachętę do prawdziwego nawrócenia i są zaproszeniem do życia w miłości, do liczniejszych dzieł miłosierdzia, do prowadzenia życia opartego na naśladowaniu Chrystusa. Ze względu na charakter przesłania ewangelicznego, sanktuaria są szczególną interpretacją i jakby przedłużeniem Słowa Bożego, mają też charakter eschatologiczny, bowiem prowadzą drogami codziennego życia do sanktuarium w niebie.

Pielgrzymka wyrazem religijności ludowej

774. Pielgrzymka jest typowym wyrazem religijności ludowej, ściśle związanej z sanktuarium. Chociaż chrześcijanie nie mają obowiązku odbywania pielgrzymek, to jednak zawsze w historii Kościoła pielgrzymowanie odgrywało i nadal odgrywa ważną rolę uświęcania i pogłębiania wiary. Dlatego Kościół nie tylko

zachował tę tradycyjną formę pobożności, ale także do niej zachęca, całe bowiem życie chrześcijanina jest drogą do sanktuarium niebieskiego, bo chrześcijanin jest tylko „pielgrzymem na ziemi”.

ZADANIA

Program duszpasterski sanktuarium

775. W sanktuariach duszpasterstwo ma charakter: całoroczny, specjalny i odpustowy. Sanktuaria o większym zasięgu oddziaływania winny prowadzić duszpasterstwo całoroczne. Plan rocznej działalności powinien być uzgodniony z Wydziałem Duszpasterstw: Ogólnego i Specjalistycznych Kurii Metropolitalnej w Poznaniu albo przynajmniej przedstawiony do zatwierdzenia przez Kurię. Sanktuaria, jeśli mają odpowiednie warunki, powinny rozwijać w ciągu roku duszpasterstwo specjalne poprzez urządzenie rekolekcji i dni skupienia dla różnych stanów lub grup duszpasterskich.

Szczególną okazją do owocnej pracy duszpasterskiej o zasięgu nie tylko parafialnym, ale także dekanalnym i ogólnodiecezjalnym są uroczystości odpustowe w sanktuariach, gromadzące znacznie więcej wiernych niż zwykle. Nakłada to szczególną odpowiedzialność na kustoszy.

Szczegółowe wskazania dotyczące uroczystości odpustowych w sanktuariach zawarte są w *Instrukcji dla organizujących uroczystości odpustowe w sanktuariach* (zob. Aneksy w tomie drugim [prawnym] dokumentów synodalnych).

Znaczenie religijne sanktuarium

776. Sanktuarium jest miejscem o wyjątkowym znaczeniu religijnym. Wierni udają się tam przede wszystkim w celu uczestniczenia w celebracjach liturgicznych i w odprawianych nabożeństwach. Stąd też odpowiedzialni za sanktuaria powinni uczynić wszystko, by liturgia była tam sprawowana poprawnie i jak najpiękniej. Chodzi o to, aby wierni przybywający do sanktuarium wracali umocnieni duchowo i zbudowani sprawowaną tam liturgią.

Sanktuarium miejscem głoszenia Dobrej Nowiny

777. Sanktuarium winno być miejscem, gdzie stale głosi się orędzie życia: Dobrą Nowinę, która pochodzi od Boga, a jej treścią jest Jezus Chrystus. Dlatego wiernym, którzy przybywają do sanktuarium, trzeba przedstawiać podstawowe elementy przesłania ewangelicznego: Kazanie na Górze, radosną nowinę o dobroci i ojcostwie Boga, Jego miłościwą Opatrzność, przykazanie miłości, zbawcze znaczenie Krzyża, transcendentne przeznaczenie życia ludzkiego. Z prawd tych zaś wynika konieczność nawrócenia, zachęta do naśladowania Chrystusa i do wytrwałości na drodze sprawiedliwości i miłosierdzia.

Celebracja Eucharystii w sanktuarium

778. Szczytem i punktem centralnym całego duszpasterstwa w sanktuariach jest celebrowanie Eucharystii. Jej zatem należy poświęcić najwięcej uwagi, by była przykładnie sprawowana i prowadziła wiernych do głębokiego spotkania z Chrystusem. Dlatego też przybywających do sanktuarium kapłanów ze swymi grupami oraz innych przewodników grup pielgrzymkowych należy zachęcać do wspólnotowego uczestnictwa we Mszy św., która stanowi wyraz jedności i braterstwa w Kościele Chrystusowym. W sanktuariach, w których jest to możliwe, powinno być wydzielone odpowiednie miejsce przeznaczone do stałej adoracji Najświętszego Sakramentu, medytacji i wyciszenia duchowego.

Sanktuarium miejscem sprawowania sakramentu pojednania

779. Dla wielu wiernych pielgrzymka do sanktuarium stanowi dogodną okazję, często oczekiwaną, do skorzystania z sakramentu pojednania. Należy więc zadbać o odpowiednie miejsce dla sprawowania tego sakramentu. Jeśli to możliwe, w każdym sanktuarium miejsce to winno być wydzielone w taki sposób, by pozwalało na wspólnotowe przygotowanie się do spowiedzi, wspólny rachunek sumienia i żal za grzechy wielu penitentów oraz na indywidualną spowiedź i rozgrzeszenie, zawsze z zachowaniem przepisów kanonicznych i tajemnicy spowiedzi. Dlatego ważne jest, by w sanktuarium była wystarczająca liczba spowiedników.

Sakrament namaszczenia chorych w sanktuarium

780. Sanktuarium jest także stosownym miejscem do celebrowania sakramentu namaszczenia chorych. Winna ona odbywać się w sposób wspólnotowy, przede wszystkim przy okazji pielgrzymek osób chorych i w podeszłym wieku. Całkowicie odpowiada to naturze tego sakramentu i roli sanktuariów. Jest bowiem słuszne, że tam, gdzie prośba o miłosierdzie Boże jest szczególnie intensywna, tam też powinna być szczególnie widoczna troska Kościoła o chorych i starszych. Kustosze powinni przygotować dla nich odpowiednie miejsca na modlitwy i pobyt. Specjalne nabożeństwa dla tego rodzaju grup powinny być uwzględnione w stałym i okazjonalnym programie nabożeństw w sanktuarium.

Inne sakramenty w sanktuarium

781. W sanktuariach oprócz sakramentów: Eucharystii, pojednania i namaszczenia chorych, z różną częstotliwością, są udzielane także inne sakramenty. W związku z tym odpowiedzialni za sanktuaria, oprócz przestrzegania zaleceń Arcybiskupa Poznańskiego, winni wypełniać następujące wskazania: szukać szczerego porozumienia i form współpracy między sanktuarium i wspólnotą parafialną; zwracać uwagę na naturę każdego sakramentu (np. sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, które wymagają dłuższego przygotowania, by wprowadzić ochrzczonego we wspólnotę Kościoła, powinny być z zasady udzielane w parafii); upewniać się, czy udzielenie sakramentu zostało poprzedzone wyma-

ganym przygotowaniem (np. odpowiedzialni za sanktuarium powinni przystąpić do celebracji sakramentu małżeństwa tylko wtedy, gdy będą pewni, że mają na to zgodę ordynariusza lub proboszcza – por. KPK, kan. 1115).

Uzyskiwanie odpustu zupełnego w sanktuarium

782. Sanktuarium jest uprzywilejowanym miejscem uzyskiwania odpustu zupełnego. Według nauki Kościoła, tego odpustu udziela się wiernemu, który nawiedzi i pobożnie odmówi *Ojcze nasz* i *Wierzę w Boga* w sanktuarium ustanowionym przez kompetentną władzę: a) w uroczystość tytułu; b) raz w roku w dniu wybranym przez wiernego; c) ilekroć uczestniczy w pielgrzymce do sanktuarium przy licznych udziale wiernych, spełniając także zwykłe warunki do zyskania odpustu, jakimi są oprócz wykluczenia wszelkiego przywiązania do grzechu, nawet powszedniego, spowiedź sakramentalna, Komunia eucharystyczna i modlitwa w intencjach Ojca Świętego (por. *Enchiridion indulgentiarum*. Wydanie wzorcowe według wydania łacińskiego z 1999 roku). Kustosze sanktuariów powinni przypominać pielgrzymom o możliwości zyskania odpustu zupełnego w miejscu, które nawiedzają, a także zachęcać ich do tej praktyki, wyjaśniając równocześnie warunki konieczne do uzyskania odpustu.

Liturgia Godzin w sanktuarium

783. Pobyt w sanktuarium to sprzyjający czas i miejsce na modlitwę indywidualną i wspólnotową oraz doskonała okazja, by pomóc wiernym w odkryciu piękna Liturgii Godzin. Niech więc kustosze sanktuariów, jeśli to możliwe, do programu nabożeństw w sanktuarium starają się włączyć godną i uroczystą celebrację godzin, a szczególnie Jutrzní i Nieszporów, sugerując czasem odmówienie w całości lub w części także Oficjum wotywnego związanego z sanktuarium.

Udzielanie błogosławieństw w sanktuarium

784. Od najdawniejszych czasów istnieje w Kościele zwyczaj błogosławienia osób, miejsc, pokarmów lub przedmiotów. Jest to także ważny aspekt duszpasterski w sanktuariach, w których wierni, by wyproszyć łaskę i pomoc Pana, wstawiennictwo Matki miłosierdzia lub świętych, często proszą kapłanów o różne błogosławieństwa. W celu właściwego udzielania błogosławieństw kustosze sanktuariów powinni przestrzegać zasad zamieszczonych w Rytuale Rzymskim, tak aby błogosławieństwo stanowiło prawdziwy wyraz wiary w Boga, dawcę wszelkiego dobra. Należy zatem posługiwać się księgą: *Obrzędy błogosławieństw*, zawierającą wiele różnego rodzaju błogosławieństw oraz formuł modlitewnych. Wybierać należy raczej celebrację wspólnotową, a nie indywidualną lub prywatną, i zachęcać wiernych do czynnego i świadomego uczestnictwa. W okresie większego napływu wiernych byłoby wskazane, aby kustosze sanktuariów wyznaczyli w ciągu dnia odpowiednie godziny udzielania błogosławieństw. Przypomina się, że zostały zniesione wszelkie indulty i przywileje publicznego błogosławienia dewocjonaliów jednym znakiem krzyża (por. OB I, 27).

Świadczenie miłości miłosiernej w sanktuarium

785. Ważnym zadaniem sanktuarium jest świadczenie miłości miłosiernej. Każde sanktuarium bowiem, celebrując miłosierną obecność Pana, przykład i wstawienie Maryi oraz świętych, ze swego założenia jest ogniskiem, które promieniuje światłem i ciepłem miłości. Wyraża się to m.in. w organizowaniu i stałym utrzymywaniu centrów opieki społecznej, jak szpitale, instytuty wychowawcze dla biednych dzieci, domy starców; w przyjmowaniu i udzielaniu gościny pielgrzymom, zwłaszcza najbiedniejszym, przez stwarzanie im – zależnie od możliwości – warunków do chwili godziwego odpoczynku; w trosce i pomocy pielgrzymom starszym, chorym i niepełnosprawnym. Uwzględniając ich możliwości i potrzeby, urządza się dla nich w godzinach najbardziej im odpowiadającym specjalne nabożeństwa, nie izolując ich jednak od pozostałych wiernych. Z myślą o nich nawiązuje się też współpracę ze stowarzyszeniami, które wspólnie pomagają zorganizować ich pobyt w sanktuarium.

Sanktuarium ośrodkiem kultury

786. Sanktuarium często staje się specyficznym „centrum kultury”, miejscem, gdzie wygłaszane są wykłady i konferencje, gdzie podejmuje się interesujące inicjatywy wydawnicze, realizuje się przedstawienia, koncerty, wystawy i inne działania artystyczne i literackie. W pozytywny sposób łączy się to bowiem z pierwszorzędnym zadaniem sanktuarium, jakim jest oddawanie czci Bogu, dzieło ewangelizacji i świadczenie miłosierdzia. Odpowiedzialni za sanktuaria powinni jednak czuwać nad tym, by wymiar kulturowy wspierał element kultyczny.

Sanktuarium miejscem działalności ekumenicznej

787. Sanktuarium powinno być także miejscem działalności ekumenicznej, wychylonej na poważny i wymagający pilnego rozwiązania problem przywrócenia jedności wszystkich wierzących w Chrystusa, jedynego Pana i Zbawiciela. Kustosze sanktuariów powinni zatem pomagać pielgrzymom w uświadomieniu sobie tego „ekumenizmu duchowego”, o którym mówi Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* Soboru Watykańskiego II. Zgodnie z soborowym zaleceniem, chrześcijanie muszą mieć stale na uwadze dążenie do jedności, i to zarówno w modlitwach, w celebrowaniu Eucharystii, jak i w codziennym życiu. Dlatego modlitwa o jedność chrześcijan w sanktuariach powinna być szczególnie intensywna w takich okresach, jak Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan (18-25 stycznia) oraz w dniach między Wniebowstąpieniem Pańskim a Zesłaniem Ducha Świętego, kiedy wspomina się zgromadzoną na modlitwie wspólnotę w Wieczerniku oczekującą na przyjście Ducha Świętego, który ją umocni w jedności i w misji uniwersalnej. Ponadto kustosze sanktuariów winni, jeśli to tylko możliwe, organizować spotkania modlitewne chrześcijan różnych wyznań. W czasie takich spotkań – dobrze i wspólnie przygotowanych – najważniejsze musi być Słowo Boże oraz modlitwy tak dobrane, by były przyjęte przez wszystkie wyznania chrześcijańskie.

Duchowość pielgrzymowania

788. Duchowość pielgrzymowania ma kilka podstawowych wymiarów, takich jak:

- a) wymiar świąteczny – pielgrzymowanie jest oderwaniem się od codzienności, jest okazją do spontanicznego i radosnego przeżywania spotkania z Panem;
- b) wymiar religijny – pielgrzymka jest aktem religijnym: pątnik spotyka się z Bogiem i przeżywa Jego obecność, oddaje Mu cześć i otwiera przed Nim swoje serce;
- c) wymiar pokutny – pielgrzymka jest drogą nawrócenia, winna prowadzić do „przemiany życia”;
- d) wymiar wspólnototwórczy – pielgrzymi udający się do sanktuarium wędrują we wspólnocie wiary, nadziei i miłości; ta wspólnota powstaje między wędrującymi, między nimi a Bogiem, jak również z tymi, których spotykają w drodze;
- e) wymiar apostołski – podróżowanie pielgrzymów przypomina i w pewnym sensie uobecnia, a także kontynuuje działalność Jezusa i Apostołów przemierzających Ziemię Palestyńską i głoszących Dobrą Nowinę;
- f) wymiar eschatologiczny – pielgrzymowanie jest znakiem i odzwierciedleniem drogi, jaką przebywamy przez całe nasze życie do Królestwa niebieskiego.

Przygotowanie pielgrzymki

789. Każdą pielgrzymkę należy odpowiednio przygotować zarówno od strony duchowej, jak też organizacyjnej. Ważne jest określenie celu pielgrzymki – wzbudzenie intencji i ofiarowanie w tej intencji trudów pielgrzymowania. W miarę możliwości, pielgrzymom powinien duchowo przewodniczyć kapłan. Należy także powiadomić kustosza sanktuarium, do którego udają się pielgrzymi, o czasie przybycia pielgrzymki. W przypadku organizowania pielgrzymki pieszej, rowerowej czy w formie sztafety, należy powiadomić właściwy organ administracji państwowej w celu uzgodnienia trasy pielgrzymki. Trzeba przy tym zatroszczyć się o odpowiednie służby porządkowe, drogowe i medyczne, a także wcześniej sprawdzić całą trasę pielgrzymki w celu zapewnienia sprawnego jej przebiegu (posiłki, miejsca noclegowe, powiadomienie proboszczów). Należy również określić tematy przewodnie pielgrzymki i konferencji, które będą głoszone w czasie drogi.

Przebieg pielgrzymki

790. Zasadniczo pielgrzymka składa się z następujących etapów:

- a) przygotowanie – spotkania organizacyjno-modlitewne;
- b) wyjście – powinno się odbywać w sposób uroczysty ze świątyni, najlepiej po Eucharystii i błogosławieństwie dla pielgrzymów;
- c) przejście – w zależności od charakteru pielgrzymki i długości trasy powinny być głoszone konferencje, nauki, prowadzony wspólny śpiew, a także chwile ciszy na refleksję; centralnym punktem powinna być zawsze Eucharystia,

- sprawowana z szacunkiem i czcią; pątnicy powinni mieć także okazję do skorzystania z sakramentu pojednania;
- d) dojsie i pobyt – to punkt kulminacyjny pielgrzymki, charakteryzujący się uroczystym wejściem ze śpiewem; w sanktuarium powinien być również czas ciszy na osobistą modlitwę; pobyt w sanktuarium powinien trwać jak najdłużej, jednak winno się uwzględniać charakter pielgrzymki i możliwości pątników;
 - e) zakończenie – powinno nastąpić w sanktuarium docelowym pielgrzymki lub w miejscu, z którego pielgrzymka wyruszyła; wydarzenie to winno być utrzymane w duchu dziękczynienia za pielgrzymkę, a równocześnie prośby o wytrwanie w podjętych postanowieniach.

Pamiątki z sanktuarium

791. Pielgrzymi pragną nabyć w odwiedzanym sanktuarium pamiątki związane z tym świętym miejscem. Trzeba zatem zadbać o to, aby miały one charakter religijny, pogłębiający ducha pielgrzymów, a równocześnie o ich wysoki poziom estetyczny. Należy też pilnować, aby sprzedaż pamiątek nie zakłócała modlitwy w sanktuarium i nie miała charakteru wyłącznie handlowego.

RECENZJE
RECENSIONI

W początkach chrześcijaństwa Matka Pana nie cieszyła się takim zainteresowaniem i czcią jak współcześnie. Młode chrześcijaństwo było pod wrażeniem cudu przyjścia na świat oczekiwanego Mesjasza. Z tej racji uwagę poświęcało Jego Osobie i dziełu. Był *drugim Adamem*, który naprawił to, co zepsuł *pierwszy Adam* (por. Rz 5, 12-21). W rezultacie św. Paweł stworzył paralełę (typologię) Adam-Chrystus, będącą zarazem rodzajem antyparaleli. Fascynacja *nowym Adamem*, który przyszedł na świat, gdy *nadeszła pełnia czasu* (Ga 4, 4), nie pozwoliła jednak zapomnieć o *Niewieście*, która Go poczęła i zrodziła. W przypadku Maryi Paweł nie pokusił się wprowadzić o stworzenie podobnego porównania, w którym przeciwstawiłby kobietę, stojącą u boku grzesznego Adama, Kobiecie będącej towarzyszką Chrystusa w dziele zbawienia, to jednak zainspirował typologią *Chrystus-Adam* zestawienie Maryi z Ewą. Podjęli je Ojcowie Kościoła, nadając Matce Jezusa miano *nowej Ewy*.

Wydaje się, że uczynili to bardziej intuicyjnie niż dedukcyjnie. Z tej racji należy dogłębnie wyjaśnić drogę ich refleksji teologicznej. Wartość tego tytułu tkwi także w tym, że ukazuje Maryję w kontekście dziejów zbawienia. Dzięki temu Jej obraz zyskuje walor egzystencjalny, personalistyczny i krygmatyczny. Jawi się bliska naszemu życiu. Nie chodzi jednak wyłącznie o względy pastoralne. Nauka o nowej Ewie należy do depozytu wiary, i to o patrystycznym rodowodzie, dlatego należy ją zgłębiać i uwydatniać jej teologiczny potencjał.

Podjął się tego zadania młody teolog niemiecki, Markus Hofmann w książce zatytułowanej *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential* (Maryja, nowa Ewa. Historyczna geneza typologii z teologicznym potencjałem). Jego pokaźna monografia (ss. 582) ukazała się na rynku księgarskim w jesieni 2011 r. Opublikowało ją Wydawnictwo Friedricha Pusteta w Ratyzbonie jako 21 tom znanej serii wydawniczej *Mariologische Studien*. Składa się z dziewięciu rozdziałów. Zgodnie z jej podtytułem, autor, przy pomocy analiz teologiczno-historycznych, chce odpowiedzieć na dwa zasadnicze pytania: na ile paralela Ewa-Maryja zakorzeniona jest w Biblii i jakie walory teologiczne mieści w sobie?

Adam Wojtczak OMI

Początki i teologiczny potencjał maryjnego tytułu *nowa Ewa**

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 329-336

* M. HOFMANN, *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential* (Mariologische Studien, 21), Ratyzbona 2011, ss. 582.

Pierwszy rozdział (s. 21-118) koncentruje się na Ojcach Kościoła, którzy zainicjowali ową paralelę. Niewątpliwie należy do nich św. Justyn Męczennik. W *Dialogu z Żydem Tryfonem*, dziele z połowy II wieku, jako pierwszy zastosował *explicite* antytezę Ewa-Maryja i nadał jej sens moralny i społeczno-zbawczy. Nie jest natomiast pewne, czy jest jej autorem czy tylko *tradentem*. Poszlaki wskazują – utrzymuje niemiecki mariolog – że raczej tym drugim (s. 60). Wnikliwie analizuje też myśl św. Ireneusza z Lyonu, który przejął antytezę od św. Justyna i ją teologicznie rozbudował na bazie idei rekapitulacji i recyrkulacji, tj. odnowienia wszystkiego w Chrystusie. Nowa Ewa równoważy, a nawet *przeważa* nieposłuszeństwo i niewiarę Ewy. Skutki Jej postawy sięgają wstecz aż do Ewy i dosięgają jej grzechu, niweczając zgubę, którą sprowadził. Tak oto Maryja zyskuje istotny udział w dziejach zbawienia, ale będący w relacji zależnej i podporządkowanej Jej Synowi, Odkupicielowi.

Rozdział drugi (s. 119-150) dotyczy świadków recepcji typologii Ewa-Maryja w III wieku. Opisuje nawiązania do tego motywu – bezpośrednio i pośrednio – Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana, Cypriana z Kartaginy, a szczególnie Orygenesesa. Dzięki nim temat Ewa-Maryja stał się znany w niemal całym ówczesnym chrześcijaństwie. Nie przeszkodziło to bynajmniej, by u kresu tego samego wieku omal nie zaniknąć w chrześcijańskiej świadomości.

W trzecim rozdziale (s. 151-178) niemiecki teolog poszukuje w Starym Testamencie przesłanek dla obrazu Maryi jako nowej Ewy. Przyjmuje, że typologiczny sens Ewy jest uzasadniony, ponieważ autorzy starotestamentowi wskazują, że wąż w *Księdze Rodzaju* jest symbolem zła. Można też zauważyć u nich identyfikację Ewy z pierwszą *niewiastą*, której grzeszny czyn miał zgubny wpływ na całą ludzkość: przyniósł śmierć. Uwydatniają zarazem jej własną odpowiedzialność, jak i przyporządkowanie Adamowi. Ponadto rozumienie historii jako dziejów zbawienia, do których zalicza się także stworzenie, umożliwiło typologiczne rozumienie postaci Ewy, które jednak nie występuje jeszcze w Starym Testamencie.

Rozdział czwarty (s. 179-239) poświęcony jest pismom pozakanonicznym okresu przełomu, czyli od II wieku przed do II wieku po Chrystusie. Chodzi o pisma różnego pochodzenia i rodzajów literackich, które cechuje coraz większe zainteresowanie Ewą u boku Adama. Apokryfy starotestamentowe obwiniają za grzech głównie jego. Są jednak i takie, które Ewie przypisują większą winę, gdyż dwa razy została zwiedziona przez węża. Wskazują nadto, że Noe był drugim Adamem, a jego żona drugą Ewą, przez co ujawniają skłonność do rozumowania typologicznego. Jest ono obecne w późniejszych pismach żydowskich, np. tradycji qumrańskiej, dziełach Józefa Flawiusza i Filona z Aleksandrii, a także

tradycji rabinistycznej. Szczególnie podkreślenie seksualnego charakteru pierwszego grzechu służy obciążeniu Ewy zasadniczą odpowiedzialnością za niego.

Następna, piąta odsłona (s. 240-331) monografii poświęcona jest analizie Nowego Testamentu. Fakt, że nie występują w nim pojęcia *nowej* lub *drugiej Ewy*, skłania tym bardziej prezentowanego autora do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, w czym tkwią korzenie antytezy Ewa-Maryja. W tym celu rozważa on jak Ewa jest postrzegana w pismach nowotestamentowych, a także, na ile ich wypowiedzi o Maryi otwierają możliwość przedstawiania Jej w typologicznym odniesieniu do Ewy. Punktem wyjścia są listy Pawłowe, które uwydatniają uniwersalizm zbawczy Chrystusa i przeciwstawiają go zgubnemu wpływowi Adama na wszystkich. W tym kontekście otwiera się perspektywa dla ukazania Maryi jako nowej Ewy. Co więcej, kładą one – zwłaszcza *List do Efezjan* 5, 21-32 – podwaliny pod antytetyczną paralelę: Ewa-Kościół. Zaś pośród synoptyków wyróżnia się Ewangelista Łukasz, który w Matce Pana widzi obłubieńczą relację do Boga. W tym sensie jawi się Ona jako *przedłużenie* obłubieńczego odniesienia Ewy do Boga oraz stosunku Izraela do Niego podczas zawierania Przymierza na Synaju. Natomiast w tekstach Janowych Maryja występuje jako reprezentantka Kościoła i jednocześnie w macierzyńskiej roli wobec jego członków. Owo macierzyńsko-eklezjalne znaczenie nie zawiera w sobie bezpośredniego odniesienia do Ewy. Wskazuje tylko, że Maryja zbiera w sobie dzieje Izraela, a Jej powołanie ma związek ze zbawieniem całego Ludu Bożego. W końcu M. Hofmann dochodzi do wniosku, że Nowy Testament naprowadza na eklezjalne i maryjne rozumienie typologii Ewy. Jednak dopiero Tertulian odniesie do siebie wyraźnie te *trzy wielkości*: Ewę, Maryję i Kościół.

W szóstym rozdziale (s. 332-357) dochodzi do głosu dalszy rozwój eklezjologicznego rozumienia *drugiej Ewy* w II i III stuleciu. Ojcowie Kościoła (Hipolit Rzymski, Klemens Aleksandryjski), którzy uwydatniali macierzyńską rolę Kościoła, dostrzegli w nim nową Ewę. Tertulian uczył, że jak Ewa została ukształtowana z boku śpiącego Adama, tak Kościół, jako nowa Ewa, został zrodzony z boku umierającego na krzyżu Chrystusa. Więcej, jako Matka żyjących, spełnia on aktualnie historiozbawczą funkcję, którą Ewa, Matka żyjących, sprawowała u początków historii. Nie zdobył się jednak, by Maryję i Kościół, w ich właściwościach nowej Ewy, zestawić ze sobą. Obie typologie – mariologiczna i eklezjologiczna – występowały obok siebie. Rozpoznał wspólne przymioty Maryi i Kościoła, ale nie wyprowadził z tego faktu teologicznego wniosku.

Powiązanie eklezjologicznej i mariologicznej typologii nastąpiło w IV wieku, co obszernie i wnikliwie przedstawia rozdział siódmy publikacji (s. 358-463). Wydaje się, że pierwszy dokonał tego wyrażnie Epifaniusz z Salaminy. Na Zachodzie znajomość obu paralel posiadał św. Ambroży, stąd zestawienie Maryi i Kościoła ujął w formule *Maryja typem Kościoła*. W tym samym czasie Ojcowie pogłęбили rozumienie trzech płaszczyzn antytezy Ewa-Maryja, tzn. moralnej, soteriologicznej i macierzyńskiej, by wskazać, że Matka Jezusa jest wzorem dla kobiet, zwłaszcza dziewic. Jej osobista świętość i historiozbawcza doniosłość były coraz bardziej uwypuklane. Tytuł *inma Ewa* w znaczeniu *dru-ga Ewa* przyznał Maryi św. Efreem Syryjczyk. Na Zachodzie określenie to pojawiło się formalnie dopiero w VI wieku. Jednak jego sens teologiczny był już u kresu IV stulecia rozpowszechniony w całym chrześcijaństwie. Motyw *nowej Ewy* osiągnął tym samym teologicznie rozwinięty stan. Z tej racji można refleksje o pochodzeniu antytezy Ewa-Maryja zakończyć na tym etapie.

W ósmym rozdziale (s. 464-478) M. Hofmann przywołuje pokrótce prądy heretyckie, które okazały się nie tyle przyczynami, ile raczej okazjami (katalizatorami) do powstania i objaśnienia typologii Ewa-Maryja. Znamienne jest, że Justyn, Ireneusz i Tertulian, czyli Ojcowie najważniejsi pośród wczesnych autorów, którzy ową typologię przedłożyli, uczynili to w pismach skierowanych przeciwko heretykom, zwłaszcza gnostykom (Marcjonowi, Walentynowi). Dzięki niej mogli czytelniej wyłożyć chrystologiczne i soteriologiczne sedno chrześcijańskiej wiary.

Ostatni, dziewiąty rozdział (s. 479-531) jest syntezą, która zbiera wnioski z przeprowadzanych dotychczas analiz, aby uwydatnić teologiczny potencjał typologii Ewa-Maryja ze szczególnym uwzględnieniem jej obecności w wypowiedziach Magisterium Kościoła i posoborowej liturgii. Najpierw autor wykazuje, że typologia pozwala wyprowadzić prawdę o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Maryi. Potwierdza też związek między nimi i funkcją nowej Ewy w Bożym dziele zbawienia, co prowadzi do przyznania Jej miana *Matki żyjących*. Wątki te pogłębił biblijnie, antropologicznie, eklezjologicznie i soteriologicznie szczególnie Jan Paweł II. Powracał często w przepowiadaniu do motywu *nowej Ewy*, by naświetlić doskonałość Jej wiary – nie tylko podczas Zwiastowania, lecz całej ziemskiej pielgrzymki u boku Jej Syna. Głosił, że Maryja-nowa Ewa *jest świadkiem nowego «początku» i «nowego stworzenia»*¹, a także żywym obrazem Kościoła-Oblubienicy. Benedykt XVI nawiązuje do tych samych motywów, akcentując przy tym, że nowa Ewa

¹ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, 11.

przynależy do misterium nowego Adama; wspólnie stanowią nowy początek nie tylko ludzkości, ale całego stworzenia. Natomiast liturgiczne odniesienia do Maryi-nowej Ewy zawierają liturgia godzin (czytania, hymny, antyfony) i formularze Mszy wotywnych o Maryi. Eksponują one zbawczą zależność Maryi od pośrednictwa Chrystusa i Jej wyjątkową, tzn. macierzyńską współpracę w dziele Syna. Okazuje się ostatecznie, że prezentowana typologia jest w stanie naświetlić bądź uzasadnić całe spektrum prawd maryjnych.

Zakończenie monografii (s. 529-531) formułuje finalne konkluzje i kreśli perspektywy na przyszłość. Teolog z Kolonii utrzymuje tezę, że typologii Ewa-Maryja nie odkrył św. Justyn, ale przejął wcześniejsze intuicje i przekazał je w formie owej paraleli. Pogłębił ją teologicznie Ireneusz z Lyonu. Wyrasta ona ze Starego i Nowego Testamentu, służąc objaśnieniu tajemnicy Chrystusa. Święty Paweł zna też jej eklezjologiczny wyraz, a ewangelista Łukasz i Jan pozwalają rozpoznać w Maryi *nową Ewę* bez użycia tego określenia. Zwiastuje Ona, że Bóg nie zbawił ludzkości bez kobiety, a także Jej pierwszej udzielił łaski zbawienia. Maryja przetrasta Ewę, jest jej adwokatką, a nie oskarżycielką. W tym tkwi znaczenie antytetyczne, historiozbawcze paraleli. Przejawia się głównie w powołaniu Maryi na Bożą Rodzicielkę, która jest jednocześnie *Socia Christi* w Jego dziele zbawienia. Co więcej, chrześcijańskie spojrzenie na Ewę ma od początku podwójną perspektywę: odnosi ją do Maryi i zarazem Kościoła. Obie perspektywy zbliżały się do siebie i wzajemnie wyjaśniały – finał nastąpił w IV wieku. Ten hermeneutyczny proces poświadcza Vaticanum II. Wskazuje tym samym, że motyw *Maryi-nowej Ewy* funkcjonuje ciągle w teologicznej myśli Kościoła i posiada walor ekumeniczny. Jeśli jest rozumiany w duchu Tradycji kościelnej, chroni przed ubóstwianiem Maryi i zarazem służy należytemu uznaniu i dowartościowaniu *kobiecego geniuszu* w Kościele i świecie.

Prezentowana monografia jest merytorycznie cenna, pożyteczna i na czasie, gdyż przekonuje, że paralela Ewa-Maryja przyczynia się do poprawnego rozumienia postaci Maryi. Zyskuje na tym też kult maryjny. W wyniku tego zestawienia rola nowej Ewy, Jej posługa, zostaje bardziej wyeksponowana niż Jej postać i osobowość. Ta perspektywa wplata Maryję w strukturę historii zbawienia i uwydatnia właściwe dla Niej miejsce w misterium zbawienia. Jawi się jako Ta, która całkowicie poświęciła samą siebie, jako Służebnicę Pańską, osobie i dziełu Syna swojego, pod Jego zwierzchnictwem i wespół z Nim z łaski Boga wszechmogącego służąc tajemnicy odkupienia². Bez tego włączenia Maryja nie miałaby sta-

² LG 56.

łego i pełnego miejsca w chrześcijańskiej świadomości wiary. Jednocześnie Jej cechy i osobowość, tj. *przywileje* zostają poprzez włączenie ich w tajemnicę dzieła zbawienia pozbawione indywidualnego, prywatnego charakteru. Zresztą z faktu, że Maryja miała czynny udział w dziele Odkupienia nie wynika, że była Współodkupicielką. Markus Hofmann podkreśla, że nie można w sposób uproszczony zestawiać dwóch tytułów: *Chrystus-nowy Adam* i *Maryja-nowa Ewa*. Paralela ta nie jest do końca przystawalna, albowiem paralelne jest tylko pojęcie *nowy*, z kolei imiona *Adam* i *Ewa* zawierają inną treść, a więc nie zachodzi pomiędzy nimi zbieżność, identyczność. Również misja Chrystusa i Maryi nie jest tożsama. Zachodzi istotna różnica między działaniem Chrystusa i współdziałaniem Maryi. Jedynie On jest Odkupicielem, wykonawcą dzieła zbawienia. Matka zaś współpracowała z Nim. Nie ma zatem żadnych podstaw do mówienia o Nich jako *jednej zasadzie odkupienia*, a nawet o Maryi jako *współzasadzie Odkupienia*. Jej udział w nim jest doniosły, ale na miarę ludzką – nie Boską³.

Pozytywną stroną publikacji od strony formalnej jest to, że jej rozdziały sprawiają wrażenie solidnych i dobrze udokumentowanych studiów. Pomocne są podrozdziały i ich podpunkty. Nie tylko nie pozwalają się zagubić w toku prowadzonych wątków, ale także, dzięki ich celnym tytułom, ułatwiają śledzenie rozwoju refleksji o początkach i potencjałe teologicznym podjętej typologii. Uznanie budzi zwłaszcza analityczna warstwa rozprawy. Jej autor ma zmysł analizy; wykazuje się wnikliwością i precyzją w prezentowaniu zanalizowanych treści. Obszerne przypisy, prócz notki bibliograficznej, zawierają mnóstwo ciekawych dopowiedzeń i subtelnych rozróżnień. Pożyteczne są przytoczenia źródłowe. Pozwalają weryfikować trafność przeprowadzanych analiz i wyprowadzanych na ich podstawie wniosków teologicznych. Rozdziały, a niekiedy nawet ich paragrafy, kończą się podsumowaniami, które zbierają wnioski. Czynią to jasno i wyczerpująco. Świadczy to o erudycji i mrówczej pracy niemieckiego teologa. Jest on kompetentnym i wiarygodnym znawcą podjętej tematyki.

Da się zauważyć w dysertacji drobne mankamenty i niedociągnięcia – zarówno treściowe, jak i formalne. Do tych pierwszych zaliczyłbym zbyt słabe uwzględnienie odniesienia Maryi-nowej Ewy do Boga Ojca, czyli że jest ściśle powiązana ze zbawczym zamysłem Ojca. Autor ma predylekcję do podkreślania chrystologicznego i eklezjologicznego sensu

³ Na trudności i niebezpieczeństwa związane z rozumieniem roli *nowej Ewy* w dziele Odkupienia zwraca także uwagę D. MASTALSKA, *Maryja spełnieniem miłości Ojca odrzuconej przez Ewę*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 69-74.

tytułu *nowa Ewa*. To prawda, że Maryja stała u boku Chrystusa-nowego Adama, zwłaszcza w najważniejszych momentach Jego zbawczej misji: wcielenie i krzyż. Zyskała też dzięki temu fundamentalne odniesienie do Kościoła. Jednakże została nazwana *nową Ewą* szczególnie dlatego, że stała się Odpowiedzią miłości na miłość Ojca odrzuconą przez Ewę. W tym tkwi istotna treść tytułu. Myśl ta przewija się wprawdzie, jest jednak w finalnych wnioskach zbyt słabo wyeksponowana (por. s. 524-531). Diametralnie odwrotnie jest z ekumeniczną doniosłością tytułu. Została ona, mimo zaznaczenia jej we wstępie (s. 20), potraktowana zbyt marginalnie w korpusie pracy, co stanowi jej zubożenie.

Jeżeli idzie o wątpliwości natury formalnej, to mieszane uczucia budzi pominięcie historii paraleli Ewa-Maryja w okresie od V do XIX wieku. Autor tłumaczy, że zajął się tylko jej początkami. Pod koniec IV wieku była ona już na tyle rozwinięta, że w kolejnych wiekach Ojcowie lub pisarze kościelni skupiali się na jej powtarzaniu, w mniejszym bądź większym stopniu pogłębianym. W rezultacie Hofmann odsyła do kilku publikacji, w których można znaleźć opracowania na ten temat (s. 19, p. 5; 479, p.1). Szkoda! Mógł się zdobyć na encyklopedyczne zarysowanie dalszych dziejów paraleli. Wprawdzie zwiększyłyby to nieco objętość pracy, ale z pożytkiem dla niej. Nie byłoby owej przepaści czasowej, a jednocześnie wypunktowałyby zasługi, jakie wnieśli w jej pogłębione rozumienie teolodzy średniowieczni (Elred z Rievaulx, Guerric z Igny) i nowożytni (J. H. Newman, M. Scheeben). Ułatwiłoby to płynniejsze przejście do wypowiedzi papieży i do liturgii, aby przedłożyć potencjał teologiczny tytułu *nowa Ewa*. Jeżeli chodzi o tę Drugą, to zbyt pobieżnie odniósł się do formularza mszalnego o nowej Ewie ze *Zbioru mszy o NMP*; poświęcił mu zaledwie pół stronicę (s. 523). Tymczasem proponuje on ciekawe intuicje (nowe prawo, nowe serce, nowe Jeruzalem). Nie do końca przejrzysta jest też bibliografia. W zasadzie jest poprawnie skonstruowana. Rodzi jednak kilka pytań: dlaczego rozpoczyna się od *materiałów pomocniczych*, a nie *źródłowych*? Czy tych pierwszych nie należało nazwać *słowniki* i *encyklopedie*, skoro tylko one je stanowią? Dlaczego *Clavis Patrum Graecorum* znalazła się pośród nich, a nie w dziale *Ojcowie Kościoła*?

Przedstawione wątpliwości i braki zubożają nieco publikację, ale nie umniejszają w istotny sposób jej merytorycznej wartości. Jest ona pouczającą lekturą zarówno dla mariologów, jak i duszpasterzy, kaznodziejów, katechetów i kustoszów sanktuariów maryjnych. Niemiecki teolog podjął ciekawy, chociaż trudny wątek, i dogłębnie go opracował. Nie tylko opisał dzieje rodzenia się tytułu *Maryja-nowa Ewa* i ukazał jego potencjał teologiczny, ale także wyjaśnił, dlaczego tak, a nie inaczej przebiega-

ła jego percepcja we wczesnym chrześcijaństwie i z czego wynikały zastrzeżenia kierowane pod jego adresem. W sumie jego rozprawa stanowi ważny przyczynek dla mariologii i kultu maryjnego. Uznajmy, że Maryja-nowa Ewa od samego początku pełniła rolę fundamentu dla tajemnicy Chrystusa i zbawienia. Również współcześni chrześcijanie winni, wraz z Nią, odpowiadać miłością na miłość Boga. Do tego sprowadza się ostatecznie cel Bożego Objawienia i Jego zbawczej propozycji.

Albert Einstein powiedział kiedyś, że tym, co go przeraża, nie jest niszczycielska siła bomby, lecz skłonność ludzkiego serca do zła. Wyraził w ten sposób prawdę, że w sercu rodzą się decyzje, które są nieprzewidywalne; bardziej niebezpieczne niż bomba są złe zamiary ludzkiego serca. Myśl ta pokrywa się z tym, co mówi o sercu Biblia. Uczy, że serce jest nie tylko organem biologicznym, ale stanowi wnętrze człowieka, siedzibę jego duchowych sił i zdolności. Gdy mówimy o nim, myślimy o rozumie, woli, intuicji i uczuciach, które są ze sobą ściśle powiązane. W konsekwencji serce jawi się jako osobowe centrum człowieka.

Teologiczne rozprawianie o sercu znajduje swą kulminację w nauce o Najświętszym Sercu Jezusa, które – według encykliki Piusa XII *Haurietis aquas* – jest *koncentracją całej tajemnicy naszego zbawienia*. Adoracja Serca Jezusa rozwinęła się dopiero w średniowieczu. Inspirują ją jednak wypowiedzi ewangeliczne, które głoszą, że Jezus jest *cichy i pokorny sercem* (Mt 11, 29); *strumienie wody żywej popłyną z Jego wnętrza* (J 7, 38), a z przebitego boku *wyłynęła krew i woda* (J 19, 34) – znak dóbr zbawienia w sakramentach chrztu i Eucharystii, z których rodzi się Kościół. Oznacza to, że Serce Jezusa jest organem fizycznym, ale w jego nierozłącznej więzi z Osobą Syna Bożego, który ukochał nas i wyzwolił z niewoli grzechu.

Podobnie można mówić o Sercu Maryi. Kiedy w 1944 r. Pius XII wprowadził w całym Kościele liturgiczne święto Jej Niepokalanego Serca, ówczesna Kongregacja Obrzędów wyjaśniła, że Kościół oddaje poprzez nie należną cześć Maryi, gdyż w Jej Sercu wyraża się wyjątkowa świętość, szczególnie gorąca miłość do Boga i Jego Syna, a także macierzyńskie współcierpienie za wszystkich, którzy zostali odkupieni krwią Chrystusa. Wynika z tego, że tak jak w Sercu Jezusa, tak i w Sercu Jego Matki mieści się cała Jej tajemnica. Obie tajemnice, Syna i Matki, służą dziejom zbawienia. Ta druga jest jednak włączona i podporządkowana pierwszej. Przekonanie to trafnie oddał Jan Paweł II, kiedy podkreślił w encyklice *Redemptor hominis*, że *u początku pontyfikatu myśli moje i serce skierowuję ku Odkupicielowi. [...] Jeśli na tym trudnym i odpowiedzialnym etapie dziejów Kościoła i ludzkości widzimy szczególną potrzebę zwrócenia się do Chrystusa, [...] to zdaje się nam, że nikt inny tak jak*

Adam Wojtczak OMI

O ożywienie kultu Serca Maryi*

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 337-346

* *Die Herz-Mariä-Verehrung. Geschichtliche Entwicklung und theologischer Gehalt*, red. M. HAUKE (*Mariologische Studien*, 22), Ratyzbona 2011.

Ona nie potrafi nas wprowadzić w Boski i ludzki zarazem wymiar tej tajemnicy. Nikt tak jak Maryja nie został wprowadzony w nią przez Boga samego. Na tym polega wyjątkowy charakter łaski Bożego macierzyństwa. Macierzyństwo to nie tylko jest jedyną i niepowtarzalną w dziejach rodu ludzkiego godnością, lecz również jedynym, co do swej głębi i co do swego zasięgu, uczestnictwem w Boskim planie zbawienia człowieka przez tajemnicę odkupienia. Tajemnica ta ukształtowała się poniekąd pod sercem Dziewicy z Nazaretu, gdy Ona wypowiedziała swoje «fiat». Od tego zaś momentu to dziewicze i macierzyńskie zarazem Serce, pod szczególnym działaniem Ducha Świętego, podąża stale za dziełem własnego Syna i rozprzestrzenia się ku wszystkim, których Jezus Chrystus objął i stale obejmuje swą niewyczerpaną miłością. Dlatego też i to Serce musi być po macierzyńsku niewyczerpane. Sam zaś macierzyński rys tej miłości, który Bogarodzica wnosi w tajemnicę odkupienia i w życie Kościoła, wyraża się w szczególnej bliskości względem człowieka i wszystkich jego spraw. Na tym polega tajemnica Matki. Kościół, który w Nią się wpatruje ze szczególną miłością i nadzieją, pragnie coraz głębiej przyswajać sobie tę tajemnicę. W tym rozpoznaje zarazem drogę swego życia codziennego, którą jest każdy człowiek¹.

O dogmatycznym i duchowym znaczeniu Serca Jezusa istnieje cała gama naukowych publikacji – także współczesnych. Niestety, diametralnie inaczej przedstawia się kwestia prac o kulcie Serca Maryi. Jeśli takowe pojawiły się w ostatnich dziesięcioleciach, to w języku hiszpańskim, francuskim i włoskim. W krajach języka niemieckiego trzeba zaś szukać ze świecą w ręku monografii, które, choć częściowo, podejmowałyby ten temat. Ostatnie książki, autorstwa P. Strätera i J. Galota (tłumaczenie z języka francuskiego), pochodzą z lat 1942-1965. W dobie posoborowej pojawiło się wprawdzie kilka artykułów (np. Ch. Schönborna) i opracowań encyklopedycznych (np. J. Stöhra), ale one jedynie dotyczą problemu lub ujmują go aspektowo (np. L. Scheffczyk w kontekście objawień fatimskich). W 1990 roku odbyło się w Kevelaer międzynarodowe sympozjum poświęcone kultowi Serca Jezusa i Maryi. Jego pokłosiem jest praca zbiorowa, lecz o wybitnie duchowym profilu (*«Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz» – Jer 31, 33. Die Verehrung der Herzen Jesu und Mariens*, red. H. Rovira, Stein am Rhein 1992).

Na przestrzeni ostatnich lat daje się jednak zauważyć w Niemczech ożywienie zainteresowania kultem Serca Maryi. Naprzeciw temu zapotrzebowaniu wychodzi praca zbiorowa *Die Herz-Mariä-Verehrung. Ge-*

¹ RH 22.

schichtliche Entwicklung und theologischer Gehalt, pod redakcją Manfreda Hauke, która ukazała się w 2011 roku jako 22 tom znanej i cenionej serii *Mariologische Studien*, wydawanej przez Wydawnictwo Pustet w Ratzbonie. Zawiera ona trzynaście artykułów, które z różnych perspektyw objaśniają kult Serca Maryi. Ich układ jest logiczny i czytelny. Po ogólnym wprowadzeniu w historię i teologiczną treść kultu Serca Maryi zostaje omówiony jego związek z kultem Serca Jezusa. Następnie, po nakreśleniu biblijnych podstaw kultu Serca Maryi, są wskazane osoby i wydarzenia, które w minionych stuleciach przyczyniły się do jego rozwoju. Osobne przedłożenie analizuje liturgiczne aspekty kultu Serca Maryi, inne ukazuje wpływ objawień maryjnych – uznanych przez Kościół – na jego kształtowanie się. Są też refleksje o dogmatycznych korzeniach i pastoralnym znaczeniu kultu Serca Maryi w ujęciu kard. Leo Scheffczyka.

Publikację rozpoczyna artykuł M. Hauke², który kreśli historyczne tło powstania i rozwoju kultu Serca Maryi. Najpierw, w encyklopedycznym skrócie, wskazuje na jego korzenie biblijne i patrystyczne, by następnie przejść do bardziej szczegółowego omówienia jego początków w średniowieczu, które wiązało bolejące Serce Maryi z krzyżem Chrystusa. Czasy nowożytne to doniosły wpływ św. Jana Eudesa, który napisał pierwszą książkę o Sercu Maryi oraz przyczynił się do wprowadzenia święta i formularza mszalnego ku jego czci. Odtąd powstają liczne zgromadzenia zakonne, które w swoich nazwach odwołują się do Serca Maryi. Nie należy też pomijać oddziaływania objawień maryjnych na kryształizowanie się kultu Jej Serca. Natomiast w ramach refleksji teologicznych Hauke koncentruje się na ukazaniu powiązań wątku Serca Maryi z całością nauki o Niej, zwłaszcza z czterema dogmatami maryjnymi.

W drugim przedłożeniu A. Ziegenaus³ omawia kult Serca Jezusa. Prezentuje jego biblijne podłoże i dzieje (szczególnie wpływ św. Małgorzaty Marii Alacoque). Sporo miejsca poświęca jego teologicznej wymowie. Wskazuje, że fundament teologii Serca Jezusa stanowi tajemnica preegzystencji i Wcielenia Syna Bożego. Jego ludzkie Serce – z jednej strony – odzwierciedla odkupieńczą miłość Boga, która przynosi nam ratunek, a z drugiej, domaga się od nas czynnego udziału w wydarzeniu pojednania. Chodzi tu jednak o *darowaną aktywność* (s. 44), która najlepiej ujawnia się w Eucharystii. Poczynione refleksje służą wskazaniu, że kult

² M. HAUKE, *Geschichtliche und systematische Grundlinien der Herz-Mariä-Verehrung*, 7-34.

³ A. ZIEGENAUS, *Die Herz-Jesu-Verehrung. Geschichtliche Entwicklung und theologische Gehalt*, 35-46.

Serca Jezusa nie konkuruje z kultem Serca Jego Matki, lecz wręcz przeciwnie, oba przynależą do siebie i wzajemnie się uzupełniają.

Kolejny rozdział jest poświęcony biblijnym podwalinom kultu Serca Maryi. R. Willi⁴ odkrywa najpierw możliwe starotestamentowe terminy na określenie *serca*. Dochodzi do wniosku, że najlepiej służy temu słowo *lēb (ab)*, które w języku greckim (tłumaczeniu Septuaginty) zostało przełożone na *kardia*. Określenie to Biblia odnosi zarówno do Boga, aby ukazać, że w Jego Sercu rodzą się zbawcze zamysły wobec ludzi i całego świata, jak też do człowieka, którego serce jest siedliskiem życia duchowego, moralnego i religijnego, do którego odwołuje się nieustannie Bóg. Na bazie tych przemyśleń autorka dochodzi w ostatnim punkcie do wątku Najświętszego Serca Maryi. Przywołuje i analizuje ewangeliczne wypowiedzi, które poświadczają, że Dziewica zachowywała i rozważała w Sercu słowa i wydarzenia, które Ją spotykały. Co więcej, zawierzyła w pełni Bogu. Jej macierzyńska bliskość z Synem, jedność Serc, zaprowadziła Ją na Kalwarię, która okazała się spełnieniem Bożych planów. W ten sposób zrealizowała przykładowie to, co *Mądrość Syracha* mówi o człowieku bojącym się Boga: *Zachowaj spokój serca i bądź cierpliwy, nie trać równowagi w czasie utrapienia! [...] Biada sercom tchórzliwym, [...] biada sercu zniechęconemu [...]. Którzy się Pana boją, przygotowują swoje serca, a przed obliczem Jego unią swoje dusze. Wpadnijmy raczej w ręce Pana niż w ręce ludzi; jaka jest bowiem Jego wielkość, takie też i miłosierdzie* (Syr 2, 2. 12-13. 17-18).

P. Görg⁵ opisuje z kolei kult Serca Maryi w przekazie niemieckich mistyczek XIII stulecia. Na wstępie zaznacza, że zrodził się on i rozwinął zwłaszcza w średniowiecznych klasztorach. Podwaliny położyli mnisi benedyktyńscy (Eadmer z Canterbury i Ekbert z Schönaue), a potem franciszkanie i dominikanie – jako teolodzy, kaznodzieje i spowiednicy – zanieśli go do żeńskich klasztorów. Niemiecka mistyka XIII stulecia koncentrowała się w klasztorze cysterek w Helfta, w którym żyły i działały Mechtylda z Hackeborn, Mechtylda z Magdeburga i Gertruda. W ich duchowości Maryja zajmowała doniosłe miejsce. Na bazie wizji i medytacji rozwinęły teologię Serca. Dostrzegły w Maryi *Pośredniczkę Pośrednika między Bogiem i człowiekiem* (s. 82), a w Jej Sercu źródło osobowej komunikacji. Podkreślały oblubieńczy charakter miłości Maryi, który specyfikuje Jej relacje z Trójcą Świętą. Serce jest też źródłem roz-

⁴ R. WILLI, *Grundlagen für die Verehrung des Herzens Mariens in der Heiligen Schrift*, 47-71.

⁵ P. GÖRG, *Die Verehrung des Herzens Mariens bei den deutschen Mystikerinnen des 13. Jahrhunderts*, 72-84.

dzielanych łask: płyną one z Serca Jezusa i poprzez Serce Maryi docierają do wierzących.

Za „ojca” liturgicznego kultu Serca Maryi i teologicznej refleksji nad nim uchodzi św. Jan Eudes. Stąd następny rozdział jest jemu poświęcony. Trudno, oczywiście, na kilku stronicach omówić całą jego naukę o Sercu Maryi. Th. Marschler⁶ ogranicza się do przybliżenia tylko jej jednego aspektu, a mianowicie odniesienia Serca Maryi do Osób Trójcy Świętej. W tym celu poddaje analizie teologicznej główne dzieło Świętego *Le cœur admirable*. Zauważa, że Eudes – za École Française – przyznaje centralne miejsce w dziejach zbawienia tajemnicy Wcielenia. Maryja została – na podstawie Bożego powołania – w nią włączona w sposób jedyny, co daje Jej udział w doskonałości samego Boga i istotny udział w Jego ekonomii zbawienia. Znajduje się Ona w „sercu” Trójcy Świętej, w Jej wewnętrznej, dogłębnej miłości, która objawia się *ad extra* jako dar zbawczy. W tym sensie Maryja może być nazywana Córką Ojca, Matką Syna i Oblubienicą Ducha Świętego, a więc Ikona Trójcy, w której rozbłyśka Boża chwała. Więcej, obok Jezusa Chrystusa jest najbardziej bezpośrednim „miejszem” trynitarnego wyjścia Boga ku stworzeniom. Kto w Sercu Maryi widzi tajemnicę Jej Bożego macierzyństwa, może przez nie spotkać Trójjedynego Boga.

Zakony i bractwa pozostały „nośnikami” kultu Serca Jezusa i Maryi także w epoce baroku. Inspirowały prężnie mistykę miłości w życiu publicznym. W rezultacie motywy Serca Jezusa i Maryi ujawniały się coraz częściej w sztuce i pobożności ludowej. K. Guth⁷ prezentuje na przykładzie dwóch żeńskich klasztorów z południowych Niemiec: franciszkanek w Reutbergu (Górna Bawaria) i beginek w Bambergu, oraz Bractwa Siedmiu Boleści Maryi w Monachium, jak wpływały one na kształtowanie się mnogości przejawów tego kultu wśród ludności miejskiej i wiejskiej. Koncentruje się na stylu budowanych wówczas kościołów, ich wyposażeniu, ikonografii, formach nabożeństw i świąt maryjnych, by nakreślić specyfikę barokowej pobożności maryjnej. Uwydatniała ona przez propagowanie kultu Serca Jezusa i Maryi tożsamość katolicką wobec innych wyznań chrześcijańskich.

Wielkim czcicielem Serca Maryi był św. Antoni Maria Claret. Jego naukę i życie całkowicie mu oddane opisuje I. von Gaál⁸. Żył w bardzo

⁶ TH. MARSCHLER, *Das Herz Mariens in seiner Beziehung zum Dreifaltigen Gott nach der Lehre des hl. Jean Eudes*, 85-108.

⁷ K. GUTH, *Herzensfrömmigkeit in süddeutschen Frauengemeinschaften des Barockzeitalters*, 109-130.

⁸ I. von GAÁL, *Die Herz-Mariae-Verehrung im Leben und Denken des hl. Antonio María Claret (1807-1870)*, 131-145.

trudnym okresie swojej hiszpańskiej ojczyzny. Wstawiennictwu Maryi przypisał wyjście obronną ręką z prześladowań i upokorzeń, które go spotkały. Przeżywał wiele razy na modlitwie mistyczną bliskość Bożej Rodzicielki. Doświadczenia te pomagały mu odnawiać się w świętości i dynamizować gorliwość apostołską. W 1849 roku założył zgromadzenie misyjne, któremu nadał nazwę *Synowie Niepokalanego Serca Maryi*. Więcej, ofiarowanie się Mu miało dla niego tak wielką wartość, że zastąpił nim śluby zakonne. W Sercu Maryi widział realne źródło człowieczeństwa Jezusa, świątynię Ducha Świętego i wzór wszelkich cnót, które winni naśladować Jej czciciele. Pomimo tego jego duchowość była chrystocentryczna. Maryja była dla niego wszystkim, ale po Chrystusie.

Najbardziej intensywna pobożność Serca Jezusa i Maryi funkcjonowała w świecie katolickim od kresu XVIII do połowy XX wieku. Temu okresowi poświęca swą uwagę J. Schmiedl⁹. Czyni to w dwóch punktach. Najpierw koncentruje się na kulcie Serca Jezusowego. Wskazuje na jego społeczne i religijne tło (reakcją na przerosty racjonalizmu była religijność serca, pobożność indywidualistyczna); prezentuje papieskie inicjatywy i dokumenty (od Piusa IX do Piusa XII), które wspierały go istotnie; wylicza powstałe zgromadzenia zakonne, które odwołują się do niego w swoich nazwach albo charyzmatach. W następnym punkcie przechodzi do charakterystyki kultu Serca Maryi. Ocenia, że krystalizował się on paralelnie do kultu Serca Jezusa, z tym jednak, że – w przeciwieństwie do niego – dynamikę nadały mu zwłaszcza osoby świeckie. Ma na myśli nade wszystko objawienia maryjne Katarzyny Labouré, a następnie w Fatimie, w których Maryja zachęcała do poświęcenia świata, szczególnie Rosji, Jej Niepokalanemu Sercu. Istotne znaczenie miało także zdogmatyzowanie w 1854 roku prawdy o Jej Niepokalanym Poczęciu i uroczysty akt poświęcenia całego świata Niepokalanemu Sercu Maryi, którego dokonał Pius XII w 1942 roku.

W następnym artykule D. Olewinski¹⁰ przedstawia historię i duchowo-teologiczny wymiar *Honorowej Straży Najświętszego i Niepokalanego Serca Maryi*, to jest ruchu maryjnego zainicjowanego w latach międzywojennych przez franciszkanina, o. Bonawenturę Blattmanna, który to ruch przekształcił się trochę później – za pozwoleniem Stolicy Apostolskiej – w arcybractwo. Jego cel był pedagogiczny (naśladowanie Maryi), kultyczny (propagowanie zdrowego kultu maryjnego) i ekspiacyjny

⁹ J. SCHMIEDL, *Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, 146-166.

¹⁰ D. OLEWINSKI, *Die Geschichte und der spirituell-theologische Charakter der Ehrenwache des Heiligsten und Unbefleckten Herzens Mariens*, 167-195.

(dążenie do przebaczenia i pojednania między ludźmi i narodami). Miały temu służyć osobista modlitwa i systematyczne życie sakramentalne jego członków. W latach powojennych ruch prężnie się rozwijał – nie tylko w Niemczech, ale także w krajach, w których posługiwali franciszkanie. Po Soborze jednak znacznie osłabł. Nie znalazł należnego uznania ani wśród wierzących, ani teologów. Uznano – konkluduje autor – że jego duchowość jest zbyt sentymentalna i oparta na objawieniach maryjnych, a niektóre jej zewnętrzne formy są przestarzałe. Nie znalazł się nikt, kto by pogłębił ją biblijnie i antropologicznie.

Podobnie ma się sprawa z recepcją ofiarowania się Niepokalanemu Sercu Maryi. Pius XII – przypomina J. Stöhr¹¹ – dokonał tego uroczystego aktu 8 grudnia 1942 r. Objął nim cały świat. Zachęcił jednocześnie, by analogicznych aktów dokonały poszczególne kraje, diecezje, zgromadzenia zakonne, stowarzyszenia religijne i poszczególne osoby. W odpowiedzi na papieski apel kard. J. Frings dokonał w 1954 roku aktu poświęcenia Niemiec. Wezwał zarazem diecezje, by w najbliższym czasie go ponowiły. Uczyniły to jednak tylko nieliczne (np. Ratyzbona, Bamberg, Monastyr) i niektóre maryjne zgromadzenia zakonne. W konsekwencji nie został on należycie wykorzystany przez niemieckich biskupów. Została utracona szansa, która mogła służyć kształtowaniu autentycznej pobożności maryjnej, którą charakteryzuje harmonia rozumu i serca. Z racji ekumenicznych zaprzepaścili ją także mariolodzy. Iskierką nadziei są wypowiedzi Benedykta XVI, w których coraz częściej odwołuje się do Niepokalanego Serca Maryi, zaś w 2010 roku w Fatimie zawierzył mu wszystkich kapłanów.

Liturgiczny kult Serca Maryi dochodzi do głosu w artykule J. Nebela¹², który drobiazgowo analizuje jego przejawy w rzymskiej liturgii mszalnej – dawnej i obecnej. Pierwszy formularz mszalny ku czci Jej Serca pochodzi od św. Jana Eudesa, zaś włączenie go w ogólnokościelny kalendarz liturgiczny zawdzięczamy objawieniom w Fatimie. W pierwotnej wersji podkreślał on ścisłą więź Serca Maryi z Sercem Jezusa, aby ukazać, że Serce Matki jest odwzorowaniem Serca Syna i posiada czynny udział w dziele naszego zbawienia, a tym samym jest wzorem czynnej wspólnoty człowieka z Bogiem. Niestety, wątek ten pominęła posoborowa liturgia mszalna. Zbawcze zasługi Maryi są ograniczone do tajemnicy Wcielenia. Nie ma mowy o Jej udziale w tajemnicy krzyża. Jawi się Ona w niej bardziej jako świadek Syna niż Jego czynny współpracownik.

¹¹ J. STÖHR, *Die Rezeption der Marienweihe von 1954 in Deutschland*, 196-240.

¹² J. NEBEL, *Das Unbefleckte Herz Mariens in der römischen Messliturgie. Aspekte aus Liturgiegeschichte und Gegenwart*, 241-300.

nik. Prezentowany autor widzi w tym protestantyzację tekstów mszalnych, która sprzyja statycznemu obrazowi Maryi, który ukazuje zbawienie jako łaskę i zarazem minimalizuje lub nawet wyklucza zasługi człowieka. Jest zaś uwypuklona prawda o Jej macierzyńskim Sercu – względem Jezusa i ludzi. Służy ona zachęcie, abyśmy gorliwie naśladowali Jej cnoty. Refleksje kończą się apelem, by – zgodnie z sugestią Benedykta XVI, że posoborowa reforma liturgiczna wymaga reformy – podjąć rewizję tekstów mszalnych ku czci Serca Maryi. Przyczyni się ona do nakreślenia pełniejszej teologii Jej Serca.

Kolejny tekst – pióra A. Fuchsa¹³ – powraca do wspomnianego już wielokrotnie związku kultu Serca Maryi z objawieniami maryjnymi uznanymi przez Kościół, szczególnie w Paryżu (Katarzyna Labouré) i Fatimie. Najpierw przedstawia ich historię. Potem wskazuje, że – obok pośrednictwa Maryi, Jej Niepokalanego Poczęcia i macierzyńskiej roli względem Kościoła – uwydatniają one prawdę o kulcie Serca Maryi w powiązaniu z kultem Serca Jezusowego. Zawierzenie się Jej Sercu jest przedstawione jako uprzywilejowana droga człowieka do Jezusa. Więcej, w Fatimie Łucja otrzymała polecenie krzewienia kultu Serca Maryi, jest Ono bowiem symbolem Jej zatroskanej miłości o zbawienie ludzi. Stąd wypływa końcowy wniosek, że nie można tworzyć teologii Serca Maryi ani też rozwijać Jego kultu bez uwzględnienia objawień maryjnych. Są one dla nich hermeneutycznym paradygmatem.

Książkę zamykają refleksje U. Bleyenberga¹⁴ o dogmatycznych podstawach i pastoralnym znaczeniu kultu Serca Maryi w ujęciu Leo Scheffczyka. Autorka koncentruje się na jego podstawowym dziele *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa*. Wnioski, które formułuje, pojawiały się już na kartach omawianej publikacji, nie ma zatem potrzeby ich powtarzania. Warto jednak zaznaczyć, że L. Scheffczyk wychodzi od typologii Ewa-Maryja, by ukazać więź Serca Maryi z Sercem Syna, a zwłaszcza Jej czynne współdziałanie w dziele zbawienia. Jest Ona dowodem, że człowiek potrafi przemieniać w sercu cierpienie w łaskę. W tym znaczeniu kult Serca winien prowadzić nie tylko do podziwiania Maryi, ale naśladowania: kształtowania we własnym sercu ducha ofiarnej miłości. Kto autentycznie rozważa Jej drogę, zostaje ogarnięty zbawczą dynamiką. W rezultacie decyduje się pójść, wraz z Maryją, tą drogą aż do końca.

¹³ A. FUCHS, *Die Herz-Mariä-Verehrung bei kirchlichen anerkannten Marienerscheinungen*, 301-312.

¹⁴ U. BLEYENBERG, *Die dogmatischen Grundlagen und die pastorale Bedeutung der Herz-Marien-Verehrung nach Leo Scheffczyk*, 313-323.

Prezentowana praca zbiorowa jest cenna i pożyteczna, gdyż na niemieckim rynku księgarskim ubogim w rozprawy naukowe o kulcie Niepokalanego Serca Maryi wypełnia, przynajmniej częściowo, lukę, która powstała w dobie posoborowej. Na tym polega jej podstawowa wartość i przydatność. Niewątpliwą jej zaletą jest szerokie, a więc wieloaspektowe spojrzenie (biblijne, historyczne, dogmatyczne, pastoralne, duchowe) na obrany temat. W tym sensie jest bogata treściowo. Na uwagę zasługuje jasny i komunikatywny język, który ułatwia lekturę. Każdy rozdział kończy się podsumowaniem, które zbiera analizowane treści, czasami poddaje je ocenie i formułuje wnioski. Wartościowym uzupełnieniem niektórych artykułów jest podana ogólnościowa bibliografia. Godnym pochwały jest dobór kompetentnych autorów, którzy należą do czołówki niemieckich teologów zajmujących się tematyką maryjną.

Omawiana publikacja – jak każde ludzkie dzieło – ma także mankamenty. Podstawowym jest brak wstępu i zakończenia. Stąd trudno się zorientować, czy powstała ona jako owoc sympozjum, czy też raczej jej redaktor, M. Hauke, złożył w całość artykuły zamówione u wybranych teologów. Można się tylko domyślać z czynionych uwag w jego artykule (por. s. 10), że jest pokłosiem sympozjum, które zorganizowało (nie wiadomo jednak kiedy i gdzie!) *Niemieckie Towarzystwo Mariologiczne* (*Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*), którego jest on aktualnym przewodniczącym.

Ponadto przy lekturze niektórych tekstów odnosi się wrażenie, że nauczanie Magisterium Kościoła o Niepokalanym Sercu Maryi zakończyło się wraz z Piusem XII. Faktycznie, Papież ten był jego wielkim czcicielem i podejmował wysiłki na rzecz szerzenia jego kultu. Jednak u jego następców na Stolicy Piotrowej, szczególnie Jana Pawła II, można także dostrzec liczne wypowiedzi o Sercu Maryi. Są one inspirujące i ubogacające. Na przykład homilia wygłoszona w Fatimie w dniu 13 maja 1982 roku wyjaśnia w pogłębiony sposób, co znaczy poświęcić się Niepokalanemu Sercu Maryi. Można więc dyskutować, czy nie lepiej było poświęcić artykuł Papieżowi z Polski niż Leo Scheffczykowi, który akurat w tym temacie nie wyróżnia się niczym szczególnym. Jego refleksje o kulcie Serca Maryi zasadniczo pokrywają się z historiozbowym ich ujęciem obecnym u zdecydowanej większości posoborowych teologów.

Zdziwienie budzi fakt, że większość autorów koncentruje się tylko na opisie chlubnej przeszłości kultu Serca Maryi – zwłaszcza na terenie Niemiec. Przytaczają mnóstwo wydarzeń i osób, które przyczyniły się do jego powstania i rozwoju. Boleją jednocześnie, że w okresie posoborowym uległ on osłabieniu. Wyrażają nadzieję, że przedkładane przez

nich refleksje zainspirują teologów, duszpasterzy i wierzących do podjęcia wysiłków na rzecz jego ożywienia. Niestety, na tym się kończą ich *pobożne życzenia*. Nie podają konkretnych dróg odnowy kultu. Wiele pytań pozostaje bez odpowiedzi. Na przykład na czym powinno polegać posoborowe pogłębienie teologii kultu Serca Maryi, by był bardziej czytelny i przemawiający dla wierzących. Jakie jego praktyki odpowiadają duchowi obecnych czasów? Co czynić, żeby przyczyniał się do kształtowania autentycznej pobożności maryjnej? Niektórzy autorzy sugerują wprawdzie hasła odnowy, ale ich nie podejmują. I tak D. Olewinski wskazuje na potrzebę pogłębienia biblijnego i antropologicznego nauki o Sercu Maryi (s. 194). J. Stöhr proponuje z kolei, aby teolodzy nie pełnili roli *hamulcowych* w obawie przed przesadnymi formami kultu Serca Maryi, lecz przyjrzeni się wnikliwiej wypowiedziom Soboru Watykańskiego II i maryjnym tekstom liturgicznym, które mogą służyć jego pogłębieniu (s. 223-225). Jedynie J. Nebel uściśla swój postulat odnowy tekstów liturgicznych o Sercu Maryi oraz wystarczająco go uzasadnia i objaśnia (por. ss. 297-300).

Podnoszone uwagi krytyczne i wątpliwości, choć nieco obniżają, to jednak nie przekreślają w istotny sposób merytorycznej wartości omawianej publikacji. Jest ona pożyteczna i na czasie. Zawarte w niej artykuły składają się na spójną całość, która stanowi pouczającą lekturę zarówno dla fachowców (mariologów, historyków Kościoła, pastoralistów), jak i wierzących, którzy pragną pogłębić swoją wiedzę i duchowość maryjną. Przyszłość pokaże, na ile zasadna jest maksyma, że *historia jest nauczycielką życia*. Ale to już zależy nie tylko od teologów, ale także, a może przede wszystkim, od duszpasterzy i samych wierzących.

W 2003 roku sąd w Monasterze (Niemcy) orzekł, że figura Maryi znajdująca się w klatce schodowej domu, w którym mieszkała pewna protestantka, nie stanowi racji, by obniżyć jej opłatę za mieszkanie. W uzasadnieniu dodał, że *prawo to przysługuje tylko w przypadku uszczuplenia użyteczności mieszkania, a taka w przypadku figury nie zachodzi. Także wedle ewangelickiej wiary Jezus narodził się z Maryi, a więc ustawienie Jej figury w klatce schodowej nie może być okolicznością, która wywołuje szok. Osobiste nadwrażliwości nie są uwzględniane przy przyznawaniu prawa do redukcji* (s. 15).

Tą wymowną historią rozpoczyna się książka niemieckiej luteranki, Christiane Eilrich, zatytułowana *Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes*. To, że ukazała

Adam Wojtczak OMI

Luteranka o możliwościach i granicach protestanckiego kultu Bożej Rodzicielki

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 347-353

się ona w katolickim wydawnictwie (Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2011, s. 446), jako drugi tom serii *Studien zu Spiritualität und Seelsorge*, potwierdza, że jej tematyka ma profil wybitnie ekumeniczny. Autorka przyznaje, że przytoczona na wstępie historia obrazuje, że ciągle wielu protestantów reaguje nadwrażliwie na kwestie maryjne. Ona jest zaś przekonana, że także w świecie protestanckim można znaleźć Maryję. Więcej, przy Jej poszukiwaniu można odkryć znacznie więcej niż się powszechnie przypuszcza. Spotkania z Maryją są możliwe w protestantyzmie. Właśnie im poświęca swoją rozprawę. Wychodzi z założenia, że zarówno dawna, jak i współczesna chrystologia protestancka koncentruje się na misterium Krzyża, posiada zaś niedostatki w uwzględnianiu inkarnacji. Dlatego pragnie spojrzeć na Maryję właśnie przez pryzmat tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, aby w jej świetle odczytać Jej obecność, jako Matki i Dziewicy, w życiu Jezusa i Jego uczniów. Refleksje te mają służyć pogłębionemu spojrzeniu na możliwe formy kultu maryjnego w świecie protestanckim. Oczywiście – zastrzega autorka – że chodzi o takie, które respektują zasady reformacyjne: cechują się przejrzystością chrystocentryczną, wykluczają wszelkie przejawy adoracji i wzywania Maryi (s. 373).

Studium składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy (s. 25-88) omawia *ewangeliczne spotkania z Maryją*, by wykazać, że należy Ona do Ewan-

geli i w tym sensie jest ewangeliczna, a nie tylko w znaczeniu konfesyjnym *katolicka* (s. 28). Jej rolę można jedynie opisać w kontekście zbawczej misji Chrystusa. I tak jest Ona Matką z Ducha Świętego poczętego i narodzonego Dziecięcia, Matką Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, a także należy do pierwszych Jego uczniów. Spotkana – uwydatnia Bosko-ludzką rzeczywistość Jezusa Chrystusa i prowadzi do wiary w Niego. Innymi słowy, Jej osoba i rola służą chrystologii. Zwiastowaniem Maryi rozpoczęło się zbawcze dzieło Jej Syna, który po znalezieniu Go w świątyni jerozolimskiej i w Kanie Galilejskiej uświadomił Jej, że należy do Ojca i tylko Jemu winien jest posłuszeństwo. Ona natomiast, rozważając Jego wydarzenia i słowa, stawiała się uczennicą Syna.

Wszystkie te wątki oddaje Tradycja (ikonografia, muzyka kościelna) i protestancka liturgia. Dwa pierwsze dogmaty maryjne – Bożego macierzyństwa i dziewictwa – stanowią też ekumeniczne dobro wiary i mają wydźwięk chrystologiczny. Tytuł *Dziewica* wskazuje na dwie natury Chrystusa: ludzką, ponieważ Maryja jest Jego cielesną Matką, i Boską, gdyż poczęła Go za sprawą Ducha. Tytuł *Boża Rodzicielka* stoi z kolei na straży poprawnego rozumienia jedności osobowej w Jezusie Chrystusie. Dowodzi to, że Maryja ma teologiczne znaczenie wyłącznie w odniesieniu do Chrystusa i w ścisłej zależności od Niego. W konsekwencji przysługuje Jej szczególnie rola przykładu. Ukazuje Ona, co znaczy uwierzyć w Chrystusa i całkowicie Mu się oddać. Nie ma zaś – zdaniem autorki – mowy w Biblii o czynnym udziale Matki w zbawczym dziele Jezusa. Nigdzie też nie została nazwana *Współodkupicielką* ani *Pośredniczką*. Jej macierzyńskie wstawiennictwo, które się realizuje w ramach *communio sanctorum*, to nie to samo, co czynny współudział w obiektywnym dziele zbawczym. Strona protestancka z uznaniem przyjmuje wypowiedź Soboru Watykańskiego II, który nie przyznaje Maryi bezpośredniego udziału w zbawczej misji Syna. Zgłasza zaś zastrzeżenia do jego nauki o Jej współudziale (*cooperatio*), która zakłada czynną rolę w tajemnicy zbawienia. W sumie refleksje tego rozdziału można zamknąć tezą H. Gorskiego, którą autorka przywołuje, że *kto czci Maryję w duchu Ewangelii, przyjmuje od Boga ofiarowaną łaskę i pozwala się jej prowadzić do Jej Syna* (s. 48).

Rozdział drugi (s. 89-173) jest poświęcony *powstaniu i rozwojowi kultu maryjnego*, zwłaszcza jego *teologicznym motywom w liturgii*. Nie chodzi jednak o jego kompletną historię, lecz wykazanie, że nawet w czasach kontrowersji, szczególnie reformacji, w Kościołach protestanckich kult maryjny nie zaniknął, ale przybierał różnorodne formy. Bazuje on na podstawach biblijnych, zwłaszcza świadectwie św. Łukasza, dla którego

Maryja jest nie tylko Matką Jezusa, ale także Wierzącą, wzorem posłuszeństwa wiary. Wątki te podjęły apokryfy nowotestamentowe. Wpłynęły wydatnie na liturgiczne oblicze kultu (powstawanie świąt maryjnych) i zainicjowały proces zainteresowania Maryją, które zaowocowało nie tylko nauką o Jej dziewiczym poczęciu Jezusa, lecz także o *virginitas in partu* i *post partum*. Znalazła ona szybko swój wyraz w symbolach wiary. Ogłoszenie przez Sobór Efeski dogmatu o Bożym macierzyństwie Maryi przyczyniło się do powstania pierwszych świąt maryjnych. Ukazują one Maryję jako Matkę Jezusa. Powstały wówczas hymn *Akathistos* koncentruje się też na tajemnicy Wcielenia, w której Maryja odgrywa wiodącą rolę: przynosi Boga na świat. Istotny przełom – kontynuuje myśl Ch. Eilrich – dokonał się wraz z nadejściem średniowiecza. Ujawniły się wtedy trzy aspekty obrazu Maryi, które wzajemnie się dopełniały. Była ukazywana w Jej trwałym dziewictwie, które jest zarazem owocne; następnie w roli łaskawej Matki i Pośredniczki; w końcu Królowej Nieba i Ziemi, pod której troskliwą opiekę uciekają się ludzie. Akcentowanie Jej współcierpienia na Kalwarii spowodowało przyznanie Jej istotnego, czynnego udziału w dziele zbawienia Chrystusowego. Tak oto z *Matki Odkupiciela* stała się *Matką Odkupionych* (s. 136). Ilustrują to średnio-wieczne antyfony maryjne wyrosłe w tradycji monastycznej.

Reformatorzy zareagowali na czynienie Maryi, Służebnicy Pańskiej, Królową Nieba. Uznali, że ten tytuł nie może Jej przysługiwać, gdyż przynajmniej Jej Boże przywileje. Należy postrzegać Matkę Jezusa w Jej wzorczości, zwłaszcza pokory i wiary. Oznacza to powrót w kulcie do korzeni biblijnych (*sola Scriptura*) i przejrzystości chrystocentrycznej. W rezultacie święta maryjne stały się świętami Chrystusa. Dalsze dzieje protestantyzmu cechuje wzmożona ich redukcja. Dokonała się ona za inspiracją pietyzmu, oświecenia i racjonalizmu. Wiek XIX kontynuował ten proces. Dopiero w jego połowie zaczęły się ujawniać ostrożne próby protestanckiego zbliżania ku Maryi – nie tyle na płaszczyźnie teologii, co raczej sztuki i literatury. Zaowocowało to powstaniem ruchów odnowy, które starają się – z różnym skutkiem – odnowić pobożność maryjną. We współczesnym protestantyzmie niemieckim są obchodzone trzy święta maryjne, a mianowicie Ofiarowania (2 lutego) i Zwiastowania Pańskiego (25 marca), oraz Nawiedzenia Maryi (2 lipca). Poszerzenie kalendarza świąt w najbliższym czasie jest nierealne. Bardziej ożywiony kult maryjny można zaś zaobserwować w niektórych wspólnotach i ośrodkach życia religijnego. To, że Maryja odgrywa ciągle marginalną rolę w świecie protestanckim – ocenia powtórnie autorka – wynika ze słabości protestanckiej chrystologii inkarnacyjnej (s. 172). Kult ma-

ryjny traci przez to swe źródło. Uwzględnienie zaś postaci Maryi może pomóc odzyskać ten aspekt. Wykazuje to kolejny rozdział (s. 175-246), zasadniczy dla całego studium.

Już jego tytuł *Dziewica i Boża Rodzicielka – Maryja jako ilustracja inkarnacyjnej chrystologii* dowodzi, że jeżeli znajdzie Ona właściwe uznanie, jest w pewnym sensie transparentna, czyli niezbędna dla wyrażenia tajemnicy Jezusa Chrystusa, a to znaczy, że ma istotny udział w Jego życiu i zbawczej misji. I tak ewangeliczną perykopę Zwiastowania – nazywaną niekiedy legendą (s. 182) – Ch. Eilrich uznaje za etiologię synostwa Bożego Chrystusa, która mówi o fakcie Jego Wcielenia. Dziewicze poczęcie Jezusa z Maryi wyraża potrójną prawdę chrystologiczną: gwarantuje prawdziwość Bóstwa Chrystusa, Jego bezgrzeszność i prawdziwe człowieczeństwo. Jak cielesne Zmartwychwstanie Jezusa jest niewyraźne bez pustego grobu, tak Wcielenie Syna Bożego nie może być wypowiedziane bez dziewiczego poczęcia. Jest ono ilustracją zbawczego działania Boga. Poczęty z Maryi staje się Nowym Człowiekiem, a przez to początkiem nowego stworzenia, którego sprawcą jest Bóg. Każdy chrześcijanin stoi przed podobnym zadaniem. Za wzorem Maryi może dziewiczo poczynąć w sobie Chrystusa, jeżeli otworzy się w posłuszeństwie wiary na Boga.

Również tytuł *Theotokos* może być zrozumiały jedynie w sensie chrystologicznym. Wskazuje na Boską naturę poczętego i zrodzonego z Niej Syna. Co więcej, jak On, stoi Ona na początku swej drogi. Odtąd u Jego boku kroczy w pielgrzymce wiary. Z czasem staje się Jego Uczennicą. Daje się wciągnąć w zbawcze dzieło Boga w Chrystusie. Fakt ten uzasadnia pytanie o Jej współudział (*cooperatio*) w dziele Syna. Na ile łaska Boża Ją do tego uzdolniła? Na pewno – odpowiada autorka – nie można uznać, że Bóg poprzez udzielenie Jej wyjątkowej łaski uczynił z Niej jej rozdawczynię. Z drugiej zaś strony Bóg działa w ludziach i przez ludzi. Już przyjęcie słowa Bożego w duchu wiary nie jest zdolnością czysto ludzką, lecz łaską. Tak też było w przypadku Maryi. Bóg Ją uzdolnił, żeby przyjęła Jego powołanie na Bożą Rodzicielkę. W Jej *fiat* można jednak dostrzec aktywną gotowość współpracy. Polega ona na urzeczywistnianiu tego, co Bóg w Niej zapoczątkował. Uczynił Ją świadkiem zbawczego działania w swoim i zarazem Jej Synu. Można tu mówić o współpracy w postaci «owoców» wiary (s. 237).

W sumie – konkluduje luteranka – Maryja jest przykładem wierzącej, która wielbi Boga w *Magnificat* za to, że uczynił Jej wielkie rzeczy, a zarazem, mimo Jej szczególnego wyniesienia, nie wywyższa się ponad ludzi. Pozostaje uniżoną, pokorną Służebnicą Pana. W trakcie ziemskiej wędrówki przeżywa trudności, musi walczyć o zachowanie wiary. Pozo-

staje ludzka i zarazem w pełni skierowana na Boże słowo i wolę; w posłuszeństwie realizuje to, co Bóg dla Niej przeznaczył i do czego Ją uzdolił. Dzięki temu jest dla chrześcijan pociągającym wzorem.

Rozdział czwarty, zdecydowanie najdłuższy (s. 247-371), zatytułowany postacią *Maryi w teologii praktycznej – miejsca i projekty*, ma profil poglądowy, gdyż przytacza konkretne przykłady, które świadczą, że Maryja może mieć bardziej reprezentatywne miejsce w pobożności protestanckiej, jeżeli należycie będzie uwzględniona inkarnacyjna chrystologia. Najpierw autorka opisuje trzy ewangelickie wspólnoty, których duchowość jest naznaczona maryjnością. W ich nazwach mieści się imię Maryi. Za Jej przykładem wspólnoty te żyją w ślubowanej czystości. Praktykują modlitwę maryjną Zdrowaś Maryjo, Anioł Pański. Odmawiają różaniec jako modlitwę maryjną ukierunkowaną chrystocentrycznie, ale bez czwartej i piątej tajemnicy chwalebnej. Uznają, że wymienione formy są wyrazem modlitwy „z” Maryją, a nie „do” Maryi. W dalszej kolejności dochodzi do głosu liturgia protestancka. Ch. Eilrich przywołuje wspólnotę parafialną z Marburga, która posiada świątynię poświęconą Maryi. Podczas uroczystości odpustowych liturgia jest przesiąknięta treściami maryjnymi. Zarówno celebrowane nieszpory, jak i głoszone kazania podkreślają niezbywalną obecność Maryi w tajemnicy Chrystusa. Ciekawe są także refleksje o obchodzeniu się w kościołach z wizerunkami Maryi. W większości z nich je usunięto. Są jednak nieliczne, w których je zachowano. Zwykle uwydatniają one historiozabawczą rolę Maryi jako Matki Syna Bożego. Mają dzięki temu walor pedagogiczny. Przez swe macierzyńskie odniesienie do Chrystusa Maryja zyskuje kultyczną wiarygodność, a dzięki służebnej postawie wobec Niego jest inspiracją dla wierzących. Refleksje kończy krótka notka o obecności Maryi w katechezie, która ogranicza się do zachęty, aby prezentować biblijny Jej obraz, gdyż posiada on zdecydowanie większą możliwość identyfikacyjną niż wywyższanie Jej przez upodabnianie do Boga lub przyznawanie nadludzkich przywilejów, które czynią z Niej Panią i Królową.

Rozdział piąty (s. 373-376) zbiera końcowe wnioski, które wyznaczają możliwości i granice protestanckiego kultu Maryi. Musi on respektować ścisły teo- i chrystocentryzm. Niedopuszczalna jest adoracja i wzywanie Maryi. Pełni Ona funkcję przykładu. Po pierwsze – swoim *Magnificat* skłania do dziękowania Bogu za wszelkie dary, których nam udziela, a także uczy, jak pozwolić Mu działać w nas i przez nas. Po drugie – umacnia naszą wiarę, która przejawia się w posłuszeństwie względem Bożego słowa. Po trzecie – Maryja jest członkiem wspólnoty wierzących niczym nie różniącym się od pozostałych; uczy, że łaska uzdalnia człowieka, lecz nie jest jego własnością. Okazuje się więc, że także

protestanci mogą być prowadzeni przez Maryję do Jezusa, być wrażliwi na Jej apel: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5). W ostateczności to, co Ona uczyniła, przyniosła Boga na świat, jest zadaniem każdego chrześcijanina, *aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3, 16).

Prezentowana monografia jest cenna, pożyteczna i na czasie, gdyż – z jednej strony – wychodzi naprzeciw coraz częściej pojawiającym się w środowiskach protestanckich głosom, że na przestrzeni stuleci obecność Maryi w ich kulcie została zbyt zmarginalizowana. Nastąpiła pora, żeby przywrócić należne Jej miejsce. Z drugiej natomiast strony wielu katolików sądzi i rozpowiada błędnie, że protestanci w ogóle porzucili Maryję. Ch. Eilrich kieruje swą rozprawę do jednych i drugich. Pierwszym wskazuje drogę, na której może dokonać się protestancki zwrot ku Maryi. Jest nią chrystologia inkarnacyjna. Drugich z kolei przekonuje, że kult Bożej Rodzicielki nigdy nie zaniknął w protestantyzmie, i tłumaczy jednocześnie, dlaczego jest on uboższy od katolickiego. Na tym polega podstawowa wartość i przydatność publikacji. Można ją śmiało nazwać *ekumeniczną*.

Wszystkie jej rozdziały sprawiają wrażenie solidnych i dobrze udokumentowanych studiów. Składają się na spójną całość, która stanowi pouczającą lekturę zarówno dla fachowców (mariologów, ekumenistów), jak i przeciętnych czytelników, których interesuje powyższa tematyka. Bardzo pomocne są podrozdziały i ich podpunkty. Nie tylko nie pozwalają się zagubić w toku prowadzonych analiz, ale również, dzięki ich celnym tytułom, ułatwiają śledzenie rozwoju refleksji o możliwościach i granicach protestanckiego kultu Bożej Rodzicielki. Uderza nadto obiektywizm autorki, która rozumie i szanuje odmienne ujęcia. Unika polemizowania z nimi. Świadczy to, że jest kompetentnym i wiarygodnym analitykiem. Oczywiście, niektóre jej refleksje i wnioski spotkają się z krytyką ze strony protestanckiej, a tym bardziej katolickiej. Istotne jest jednak, że Ch. Eilrich podejmuje ważny problem i proponuje konkretną drogę jego rozwiązania. Pragnie zainspirować do podjęcia poszukiwań form kultu Bożej Rodzicielki, które może przyjąć chrześcijaństwo protestanckie. Należy wreszcie docenić erudycję i mrończą pracę, jaką autorka włożyła w część analityczną rozprawy. Obszerne przypisy, prócz notki bibliograficznej, zawierają mnóstwo ciekawych informacji i dopowiedzeń oraz subtelnych rozróżnień teologicznych, które ułatwiają jej lekturę. Pożyteczne są też liczne aneksy, zawierające teksty źródłowe (s. 377-414), do których autorka się odwołuje, lub stanowiące ubogacający ją materiał (s. 34-36, 62-63, 83-86, 139-140, 178-180, 198-201, 222-226, 293-296, 301-307, 314-315, 317-320, 364-366).

Omawiana publikacja nie jest wolna od drobnych mankamentów. Wydaje się, że jej autorka jest lepszym analitykiem aniżeli syntetykiem. Zastrzeżenia budzą rozbudowane podsumowania, zwłaszcza w IV rozdziale. Trudno jej zebrać wnioski z przeprowadzonych analiz albo opisów. Zakończenia są zbyt długie. Występują w nich zazwyczaj powtórki myślowe, a czasami streszczenia streszczeń. Można też dyskutować, czy potrzebne było poświęcenie w pracy aż tylu stron na przedstawienie powstania i historii wspólnot, które promują odnowę maryjnego profilu duchowości protestanckiej. Można było ograniczyć się do opisanie jej specyfiki i podstawowych przejawów.

Wątpliwości budzi również bibliografia, której podział nie jest czytelny i nie został wyjaśniony. Składa się z siedmiu punktów: 1) teksty podstawowe, 2) formularze liturgiczne, 3) encyklopedie, 4) podręczniki, 5) komentarze, 6) literatura pomocnicza (monografie, artykuły), 7) adresy internetowe. Trudno w tym układzie ocenić, czy teksty zawarte w punktach 2-5 są dla autorki podstawowe, czy raczej pomocnicze. Ponadto można było dla klarowności podzielić punkt pierwszy na *Biblię*, pisma *Ojców Kościoła* i *teksty reformacyjne*, a nie mieszać je ze sobą. Podział na *autorów protestanckich* i *katolickich* byłby też sensowny w punkcie szóstym. Rodzi się wreszcie pytanie odnośnie do punktu piątego, o jakie *komentarze* chodzi.

Podniesione uwagi i niedociągnięcia natury formalnej są nie tyle zarzutami, ile raczej kwestią do dyskusji. Nie umniejszają więc w istotny sposób merytorycznej wartości rozprawy. Ch. Eilrich udało się wykazać, że bardziej radykalne uwzględnienie Maryi może prowadzić do odzyskania w protestanckiej chrystologii zaniedbanego wymiaru: tajemnicy inkarnacji. Autorka wyznaje w zakończeniu, że intensywne zajmowanie się Maryją sprawiło, że w nowy sposób dostrzegła Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka (s. 376). Występuje nadzieja, aby podobne doświadczenia mieli wszyscy – zarówno protestanci, jak i katolicy – którzy sięgną po jej książkę.

Praca zbiorowa poświęcona wizerunkowi Matki Bożej Murkowej z Krosna to pokłosie sympozjum, które miało miejsce w Krośnie 18 października 2008 roku¹.

Publikację otwiera słowo abpa Józefa Michalika: *W zawierzeniu Matce Bożej Obrończyni wiary*. Arcybiskup podkreśla, że obraz ten czyni prastary kościół franciszkański w Krośnie szczególnym miejscem w *geografii wiary*. Przed tym obrazem, umieszczonym na murze kościoła, Jan Kazimierz 3 stycznia 1656 r. dziękował za obronę Jasnej Góry i po raz pierwszy nazwał Maryję Królową Polski (według miejscowej tradycji). Krosno obrało Matkę Bożą Murkową za swą Patronkę (od której doznało opieki), a obraz ten został koronowany w czerwcu 2010 r. (s. 5-6).

We wstępnym tekście: *W pierwszą rocznicę koronacji wspomnienie i wdzięczność*, gwardianin o. Piotr Głód dziękuje wszystkim tym, którzy przyczynili się do koronacji, zwłaszcza abpowi Józefowi Michalikowi (s. 7-8).

Redaktorzy książki, ks. Wacław Siwak i ks. Waldemar Janiga, wprowadzają w *Sympozjalną genezę publikacji* (s. 9-10). Przypominają, że zgo-

Danuta Mastalska

Matka Boża Murkowa – Obrończyni wiary

SALVATORIS MATER
13(2011) nr 1-2, 354-367

dę na koronację wyraził abp Józef Michalik w styczniu 2008 i miała ona miejsce 13 czerwca 2010 r. Wspomniane sympozjum należy do inicjatyw poprzedzających koronację (s. 9).

Tekstem otwierającym sympozjalne przedłożenia jest *Krótką historia łaskami słynącego*

obrazu Matki Bożej Murkowej o. Tadeusza Pobiedzińskiego (s. 11-13). Geneza obrazu nie jest znana (pochodzi prawdopodobnie z XVI w.). Od dawana mu cześć nasiliła się po cudownym ocaleniu Krosna (1657 r.) przypisywanym wstawiennictwu Matki Bożej Murkowej. Obraz w pierw znajdował się na murze franciszkańskiego kościoła, w XII w. zbudowano kaplicę i obraz otoczyły wota (s. 11). Po pożarze kościoła w XIX w. obraz przeniesiono do klasztoru, a po nieudolnej próbie odnowienia obrazu w XX w. przeniesiono go do zakrystii. W 1956 r. został poddany pracom konserwatorskim, a w 1960 umieszczony w głównym ołtarzu kościoła. W następnym roku rozpoczęto nowennę do Matki Bożej Murkowej. Ponowną konserwację obrazu przeprowadzono w latach 1985-87 (s. 12).

¹ *Matka Boża Murkowa Obrończyni wiary. Ku głębszemu rozumieniu tytułu*, red. W. SIWAK, W. JANIGA, Wyd. „Bratni Zew”, Krosno-Przemyśl 2011, ss. 180.

W 2009 r. Rada Miasta Krosna i mieszkańcy wyrazili pragnienie ogłoszenia Matki Bożej Murkowej Patronką miasta. Zostało ono spełnione dekretem wydanym w styczniu 2010 r. przez ks. kard. Antoniego Canizaresa Llovera (s. 13).

Próbie interpretacji tytułu „Obrończyni wiary” podjął o. Grzegorz Bartosik (s. 15-40). Wyjaśnił, że tytuł ten został zaproponowany przez abpa Józefa Michalika w nawiązaniu do cudownej interwencji Maryi w obronie przed wojskami Rakoczego i zagrożeniem protestantyzmem (s. 15).

Pierwszym zagadnieniem przedstawionym przez G. Bartosika było wyjaśnienie pojęć, czyli znaczenia tytułu *Obrończyni wiary*. Wiązą się z nim inne, jak: *Orędowniczka, Wspomożycielka, Pomocnica, Pośredniczka, Obrończyni*. Także tytuł *Patrona* (zastąpiony w średniowieczu przez *Regina*) odnosi się do *Obrończyni* (s. 16-17). Z tytułami *Patrona* i *Regina* wiąże się motyw *plaszczka opiekuńczego*. Istnieją dwa formularze mszalne o Maryi Wspomożycielce wiernych (s. 18). Jeden z nich nosi tytuł *Najświętsza Maryja Panna – Obrona wiary* (s. 19) – znajdujące się w nim teksty podkreślają potrzebę wytrwałości w kroczeniu drogą wiary.

Autor, podsumowując temat, pisze: *choć tytuł „Obrończyni wiary” jest pewnym nowym sformułowaniem, to jednak treść, którą w sobie zawiera, jest kontynuacją wielowiekowej tradycji Kościoła, przyzywającego Maryję tytułami: Advocata nostra, Patrona, Regina (Królowa), Auxilium christianorum. Jednym z podstawowych zadań, jakie Maryja spełnia wobec powierzonych Jej dzieci, jest obrona przed wrogami wiary chrześcijańskiej, troska o zachowanie przez ludzi wiary w Boga w Trójcy Jedynej oraz wspomaganie wiernych w prowadzeniu życia zgodnie z Bożymi przykazaniami.*

Następnie o. Bartosik pyta o biblijne źródła tytułu, który odnajduje w tekstach liturgicznych Mszy o Matce Bożej Obronie Wiary i Maryi Wspomożycielce Wiernych (s. 20). Wpierw rozpatruje wzorczość wiary Maryi, która się okazała zwłaszcza w chwili Zwiastowania; w wysławianiu Jej przez Elżbietę; w postawie Maryi pod krzyżem; podczas Zesłania Ducha Świętego (s. 21). Jako *Obrończyni wiary* Maryja umacnia wiarę swych dzieci i troszczy się o jej wzrost. Wskazuje na to aktywność Maryi na weselu w Kanie Galilejskiej, którą przyczyniła się do wiary uczniów Jezusa. Czyni to także dziś jako nasza duchowa Matka (s. 22). Jest Niewiąstą prowadzącą zwycięski bój z przeciwnikiem wiary – szatanem (Rdz 3, 1-6. 13-15; Ap 12, 1-3. 7, 12 ab. 17) (s. 23-25).

Na Maryję *Obrończynię wiary* wskazują również symbole i figury Maryi w sensie przystosowanym lub typicznym. Najczęściej można spotkać je w *Godzinkach* i *Litanii loretańskiej* (na Zachodzie) oraz w *Aka-*

tyście (na Wschodzie) (s. 25). Tego rodzaju wydźwięk mają sformułowania, jak *Judyta wojująca*, *Ogromna czartu*, *Wieża Dawidowa*. Autor zauważa, że Maryja budzi grozę szatana dzięki pełni łaski i broni przed nim, jak Dawid Jerozolimę przed wrogami. *Maryja uzbrojona w wiarę, nadzieję i miłość jest dla Kościoła twierdzą broniącą go przed napaściami szatana oraz wzorem życia duchowego, takiego życia, które potrafi się oprzeć atakom diabła* (s. 27).

Ojciec G. Bartosik przegląda następnie drugie źródło wiary – niektóre świadectwa Tradycji. Zauważa w nich dwa wymiary: dotyczący czci oddawanej Maryi i poprawności mariologii oraz pomocy Maryi w różnych niebezpieczeństwach, m.in. w zagrożeniu wiary. Kościół od początku żywił przekonanie, że poprawna mariologia gwarantuje poprawność całej teologii (s. 28). Świadczy o tym ogłoszony w 431 r. w Efezie dogmat Bożego macierzyństwa (który strzeże poprawnej chrystologii), a także inne świadectwa wyrażające przekonanie o walce Maryi z herezjami. Przekonanie to można znaleźć także w *Akcie oddania się Niepokalanej* św. Maksymiliana Kolbego. Akt ten przypomina, że *Maryja jest Obrończynią naszej wiary w Boga i czystości tej wiary*. Broni swe dzieci przed wrogami religii katolickiej (s. 29-30). Cudownie obroniła Konstantynopol przed poganami Awarami (626 r.) – niektórzy uważają, że *Akatyst* powstał jako dziękczynienie za tę obronę. Stał się on jednym z nabożeństw maryjnych na Wschodzie. Wezwania hymnu sławią Maryję jako Obrończynię przed wrogami wiary i Zwycięzczynię szatana (31-32).

Maryja stała się również Obrończynią Europy przed licznymi atakami islamu. Największe zwycięstwa to: pod Lepanto (1571 r.), na pamiątkę którego Pius V ustanowił 7 X święto Matki Bożej Zwycięskiej, przemianowane przez Grzegorza XIII na święto Matki Bożej Różańcowej; zwycięstwo Sobieskiego pod Wiedniem (1683 r.) upamiętnił Innocenty XI, ustanawiając w dniu zwycięstwa (12 IX) święto Imienia Maryi (s. 32-34).

Maryja Obrończyni okazała swą pomoc także broniąc Kościoła katolickiego przed protestantami (w czasie potopu szwedzkiego – 1655-1660). Wiąże się z tym kult Matki Bożej Królowej Polski (wraz z ogłoszeniem Jej przez Jana Kazimierza we Lwowie 1 kwietnia 1656 r. Królową Polski) (s. 34-35).

Interwencji Maryi przypisano uwolnienie Piusa VII z niewoli napoleońskiej (1814 r.) – jako wotum dziękczynne papież ustanowił święto Matki Bożej Wspomożycielki wiernych (s. 35).

Podobnie Maryja okazała się obroną dla Polski i chrześcijańskiej Europy przed komunizmem. Podczas szerzenia się tej ideologii i zniewolenia narodów wielokrotnie pomagała wzywającym Jej w uciemnionych

krajach. Do większych interwencji należą: objawienia w Fatimie (1917 r.), cud nad Wisłą (1920 r.), jak też wielokrotna pomoc dla naszego narodu w latach dyktatury komunistycznej (1945-1989). Ważnym wydarzeniem w tym czasie było podjęte przez kard. Stefana Wyszyńskiego zawierzenie Maryi Narodu i Kościoła w Polsce podczas Wielkiej Nowenny i w Akcie oddania Maryi (3 V 1966 r.). Do takich wielkich darów opiekującej się naszym narodem Maryi należał wybór kard. Karola Wojtyły na papieża (1978 r.) i ocalenie Jana Pawła II podczas zamachu (1981 r.). Aktem dziękczynienia za ten cud było poświęcenie przez Papieża całego świata i Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi. Upadek komunizmu w Polsce nazwano nowym cudem nad Wisłą, a naród polski podziękował za niego Maryi wybudowaniem świątyni w sanktuarium w Licheniu jako wotum dziękczynnego (s. 36-39).

Potrzeba obrony przez Maryję przed atakami ze strony przeciwników Kościoła jest wciąż aktualna, nie tylko w krajach, gdzie chrześcijaństwo jest zabronione. Wierze katolickiej zagrażają dziś różne prądy umysłowe (przede wszystkim herezja postmodernizmu) i relatywizm moralny. Obroną wiary dziś jest kult Eucharystii i kult maryjny (s. 39-40).

W kolejnym temacie książki, dotyczącym *itinerarium wiary Maryi jako wzoru dla wierzących*, ks. Wacław Siwak zauważa potrzebę zatrzymania się nad przykładem wiary Tej, która jest jej Obrończynią. Przygląda się wierze Maryi w następujących wydarzeniach ewangelicznych: Zwiastowanie (Łk 1, 34. 38), nawiedzenie (Łk 1, 45-46), rozważanie Maryi w wierze wydarzeń opisanych w Łk 1, 29; 2, 19. 51; wydarzenie w Kanie (J 2, 5), obecność pod krzyżem (J 19, 25) i w Wieczerniku (Dz 1, 14). Uwypukla decydujący dla drogi wiary Maryi moment Zwiastowania – postawę Maryi porównuje z postawą Zachariasza podczas zwiastowania jemu. Porównanie to uwydatnia dojrzałą (dojrzałą) wiarę Maryi, pokładającą ufność w mocy Boga, który może pogodzić dziewictwo z macierzyństwem, i otrzymuje odpowiedź potwierdzającą Jej wiarę. Maryja zatem odpowiada aktem zgody (s. 41-44).

Fiat Maryi było aktem wiary, aktem posłuszeństwa Bogu, co podkreśla Jan Paweł II w *Redemptoris Mater. Wiara Maryi w ujęciu Ojca Świętego jest osobową reakcją na zaproszenie Boga [...]. Zauważenie ścisłej relacji między wiarą a zgodą warunkującą Wcielenie, owocuje w teologii stwierdzeniem, że Maryja poczęła Słowo przez wiarę* (s. 45).

Elżbieta chwali (nawiedzenie) posłuszeństwo wiary Maryi. Analizując ewangeliczny opis tej sceny, Autor stwierdza, że motywem udania się Maryi do Elżbiety była nie tylko chęć niesienia jej pomocy, ale podzielenia się radosną nowiną poczęcia z Duchą Świętego. On to napędza Elżbietę i pozwala zobaczyć w Maryi Matkę Pana. W ten sposób

Elżbieta nazywa Maryję Matką Boga. Radość obecna w tym wydarzeniu jest (zgodnie ze starotestamentowymi zapowiedziami) znakiem nadejścia czasów mesjańskich (s. 46-48).

Magnificat jest odpowiedzią Maryi na pochwałę Jej wiary przez Elżbietę – jest to modlitwa wynikająca z wiary Maryi, z Jej doświadczenia Boga. *To doświadczenie Boga rodziło w Jej sercu coraz głębszą wiarę, a jednocześnie wynikało z Jej głębokiej wiary* (s. 49). Niemniej, Maryja nieustannie podejmowała wysiłek pogłębiania wiary, pielgrzymowała w wierze (rozważała, zachowywała w sercu). Taką ukazuje się już podczas Zwiastowania, także w czasie przybycia pasterzy do żłóbka, po znalezieniu Jezusa w świątyni. To wszystko było tematem Jej kontemplacji (s. 50-51). W. Siwak pisze: *To maryjne rozważanie i zachowywanie, obojętnie porównując do układania puzzli. Maryja w swym sercu [pod wpływem Ducha Świętego] łączyła poszczególne „puzzle” wydarzeń i słów, które z czasem układały się w sensowny i harmonijny obraz* (s. 51). Przekazała pamięć tych wydarzeń i słów pamięci chrześcijan (s. 52).

Kolejnym opisem ewangelicznym wskazującym na odwagę wiary Maryi jest wydarzenie w Kanie, gdzie Maryja oczekuje (i prowokuje) szczególnej interwencji Jezusa (mimo że dotąd nie dokonał żadnego cudu). Chociaż Jezus wystawia Jej wiarę na próbę, Ona w Niej nie słabnie. Maryja ufa Synowi i zachęca sługi do posłuszeństwa Jemu. W ten sposób sprowokowała nie tylko Jego pomoc w konkretnym problemie nowożeńców, ale też ujawnienie się chwały Jezusa, jak również pobudziła wiarę uczniów (s. 52-54).

Maryja trwała w wierze także przeżywając bolesne wydarzenia związane z Jej Synem – aż po największe cierpienie pod krzyżem. *Niewątpliwie ten moment był największym świadectwem Jej wiary. Jej stanie pod krzyżem* (Autor odwołuje się tu do egzegezy dokonanej przez ks. Józefa Kudasiewicza) oznacza współczucie, wsparcie, gotowość pomocy i wierność aż do śmierci. Maryja przez wiarę uczestniczy w tajemnicy wyniszczenia Chrystusa. Trwa ona dla Maryi aż do wielkanocnego poranka i nie załamuje Jej wiary (s. 54-56). *Możemy powiedzieć, że Ona przechowywała wiarę Kościoła w trudnym okresie między śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa* (s. 57). Jest również obecna z Apostołami w Wieczerniku podczas Zesłania Ducha Świętego – w najdonioślejszym wydarzeniu eklezjologicznym – jest obecna jako szczególny świadek w wierze Kościoła. Wiara Kościoła nie może pomijać Maryi, lecz wymiar mariologiczny jest jej trwałym znamięm (s. 58-59).

W Zakończeniu (s. 59-62) ks. W. Siwak podsumowuje kolejno zaprezentowane tematy, podkreślając wzorczość wiary Maryi.

Analizy tytułu *Najświętsza Maryja Panna Obrona wiary* w liturgii Kościoła dokonuje ks. Piotr Kandefer na podstawie formularza mszalnego (s. 63-77). Stwierdza, że obecnie w tekstach liturgicznych tytuł *NMP Obronczyni wiary* nie występuje w dosłownym brzmieniu, ale pojawia się określenie mu bliskie: *NMP Obrona wiary* – w *Zbiorze mszy o NMP* (s. 64). Następnie przedstawia krótką charakterystykę tego zbioru (s. 64-65) i zaznacza, że mszę o *NMP Obronie wiary* umieszczono w drugiej sekcji, co sugeruje potrzebę teologicznej interpretacji tego tytułu (s. 66). Podejmuje próbę leksykalnej analizy łacińskiego słowa *praesidium*. Stwierdza, że jego tłumaczenie jest bardzo szerokie, niemniej odnosi do Maryi termin *Obrona* i zaznacza, że chodzi o duchowe znaczenie. Maryja jest twierdzą, obroną, oparciem i schronieniem w czasie niebezpiecznych prześladowań chrześcijan. W tym przekonaniu powstała modlitwa *Sub Tuum praesidium* (s. 67).

Przypominając historię powstania formularza mszalnego *Najświętsza Maryja Panna Obrona wiary*, Autor sięga do pierwszego użycia tego tytułu w odniesieniu do figurki Matki Bożej z Saragossy. Przytacza pobożną legendę związaną z powstaniem sanktuarium w Saragossie, której przesłanie ukazuje Maryję jako umacniającą wiarę, będącą *kolumną* wiary (s. 68-69).

Jeśli chodzi o orędzie biblijne użytych w formularzu mszalnym wersetów (Jdt 13, 14. 17-20; Ps 27 [26], 1. 3. 4. 5; Łk 11, 27-28), ukazują one wprawdzie mocną wiarę walecznej Judyty, co sugeruje analogię do wiary Maryi, jak też (w Psalmach) potrzebę zawierzenia Bogu, zwłaszcza w nieszczęściu i niebezpieczeństwie, i wreszcie fragment z Ewangelii św. Łukasza mówi o błogosławionym posłuszeństwie Maryi usłyszalnemu słowu Boga. To zaś posłuszeństwo to inaczej wiara. Ona rodzi się ze słuchania słowa. *Z ewangelijnego tekstu wylania się obraz Maryi „Obrony wiary”, która jest nią dlatego, że jest pierwszą i najdoskonalszą osobą, która przyjęła słowo Boże i zachowała je. Tej umiejętności uczy i dlatego jest Obroną wiary* (s. 69-71). Jeśli chodzi o teksty eucharystyczne – antyfony na wejście opierają się na Mdr 18, 3; Wj 13, 21-22. Zatem Maryja jest porównana do słupa ognia – Ona przewodzi Kościołowi w pielgrzymce wiary. Jej niezachwiana wiara ujawnia się szczególnie w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. *W Niej też, jak w niedostępnej twierdzy, została przechowana w najcięższej godzinie próby, jaką była śmierć Chrystusa, cała wiara Kościoła* (s. 72).

Bóg daje nam Maryję jako obronę wiary (kolekta), umocnienie dla niej. Maryja pośredniczy naszym modlitwom o wiarę, wstawia się za nami i tak umacnia naszą wiarę (modlitwa nad darami). Jest świadec-

twem mocy i miłości Boga, więc wpatrując się w Nią, umacniamy swą wiarę (s. 73).

Prefacja nazywa Chrystusa Światłem dla narodów i Oblubieńcem Kościoła, a Maryję Jego pięknym przybytkiem. Jest to nawiązanie do prorocstwa Symeona i zapowiedzi cierpienia Maryi – mężnie przez Nią zniesione, jest dla nas umocnieniem w wierze.

Jak zauważa ks. P. Kandefer, tłumacz popełnił błąd przekładając słowo *thalamus* na *przybytek*, podczas gdy oznacza ono *komnatę kobiet, mieszkanie małżeńskie, posłanie, łóżko małżeńskie, małżeństwo*. Zatem chodzi o to, że Maryja jest obroną wiary dlatego, że stała się *komnatą małżeńską* Chrystusa i Jego Kościoła (s. 74). Jest obroną wiary jako nadzieją wiernych.

Radość Maryi ze zbawienia (antyfona na Komunię – zredagowana na podstawie *Magnificat*) utwierdza eschatologiczną wiarę Kościoła, jest jej obroną. Modlitwa po Komunii pośrednio wskazuje na potrzebę ufności w obronę Maryi (s. 75).

Wnioski końcowe przedstawione przez Autora wypunktowują wyłożone wcześniej uzasadnienie dla tytułu Maryja jako *Obrona wiary* (Kościoła i poszczególnych wiernych). Podejmuje on też wskazania dla duszpasterstwa. Mówi m.in. o potrzebie: podkreślania konieczności walki duchowej, obrony wiary i życia zgodnego z nią; unikania niestosownych czy wątpliwych środków wyrazu, które mogą zniekształcać prawdy maryjne. W idei Rycerstwa Niepokalanej należy kłaść nacisk na powierzenie się Matce Bożej i naśladowanie Jej. Nie można przedstawiać Jej jako osoby prowadzącej wojnę – walkę prowadzi Chrystus, i to duchową. *W rozwijaniu kultu NMP Obrończyni wiary czczonej w obrazie krośnieńskim konieczne będzie pogłębienie duchowe rozumienia tytułu nadanego Matce Bożej. W przepowiadaniu potrzebna jest umiejętność łagodnego przejścia od historii wydarzenia, jakim była obrona miasta przypisywana orędownictwu Maryi, do Jej współdziałania w duchowej, wewnętrznej, a nie militarnej walce o wiarę* (s. 77). Na koniec Autor przytacza te wersety z *Akatystu*, które uwydatniają treść tytułu *Obrończyni wiary* (s. 76-77).

Tematem kultu i teologicznych treści wizerunku Matki Bożej *Murkowej Obrończyni wiary* zajęła się Zofia Bator (s. 79-98). Zauważa ona związek wspomnianego kultu z prawdą o Niepokalanym Poczęciu NMP, w którego szerzenie angażowali się franciszkanie, a wiadomo, że to na murze ich kościoła znajdował się omawiany wizerunek. Zawiera on wszystkie atrybuty przedstawień Niepokalanej popularnych wówczas (półksiężyc, korona z 12 gwiazd, słońce, smok lub wąż). Autorka wyjaśnia ich symbolikę i wskazuje na jej starożytne źródło (s. 79-80).

Wizerunek Matki Bożej Murkowej należy do ikonograficznego typu Niewiasty apokaliptycznej. Ponieważ wyrażał ideę Niepokalanego Poczęcia, stał się formą walki z protestantyzmem (s. 81). *Przez Nią zajaśniała światłość rozpraszająca mrok sprowadzony na świat przez nieposłuszeństwo Ewy. Ona jest proroczno zapowiedzianą Niewiastą, która „zrodziła Dziecię, pogromcę węża” i odniosła zwycięstwo nad szatanem dzięki swej nieskalaności* (s. 82). Teologiczną naukę o nowej Ewie odzwierciedla ikonografia, podkreślając realizm Wcielenia, a zarazem Bóstwo Chrystusa. Służą temu odpowiednio dobrane środki malarskie. Jednocześnie ukazują prawdę dotyczącą Jego Matki, na różnoraki sposób uwypuklając Ich wzajemną relację (s. 83-84). Obie te tajemnice – Syna i Matki – kontemplują wierni przed obrazem Matki Bożej Murkowej. Wizerunek ten przyczyniał się niejednokrotnie do obrony wiary: w czasach reformacji głosił prawdę o Niepokalanym Poczęciu Maryi, ale funkcję *obronną* spełniał także podczas rozbiorów, wojen i panowania ideologii komunistycznej (s. 84).

Uzasadnienie dla znajdowania się tego wizerunku na murze (jak i w ogóle dla świętych obrazów) podważyła reformacja (podobnie jak kult obrazów zakwestionował ruch ikonoklastyczny – odrzucony przez Sobór Nicejski w 787), niemniej potwierdził tego rodzaju kult Sobór Trydencki (1545-1563).

Obraz Matki Bożej Murkowej słynął łaskami nie tylko w Krośnie, ale i okolicy (s. 85-86). Ponownie został on zaatakowany w czasie rozbiorów przez władze austriackie. Kościół został zamknięty na dziesięć lat i zamieniony w magazyn, a obraz wycofany z publicznego kultu (także z powodu pożaru, w czasie którego uległ znacznemu zniszczeniu). W przywróconym dla kultu kościele, w jego głównym ołtarzu otaczano wciąż inny wizerunek Maryi, ale przedstawiający Ją również w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. Zofia Bator podkreśla, że *prawdziwa wartość świętych wizerunków polega zaś na tym, że kierują one uwagę ku rzeczywistości niebiańskiej i prowadzą do spotkania z osobami, które są na nich przedstawione* (s. 87). Przypomina istniejące od wieków w Kościele przekonanie, że niektóre z obrazów stają się lepszymi pośrednikami w drodze do Boga ze względu na to, że ludzie rozbudzają przed nimi większą pobożność. I Bóg sam wybiera jakiś wizerunek na narzędzie łaski (s. 88). Dlatego po kilkudziesięciu latach zaczęto poszukiwać wspomnianego obrazu. Odnaleziono go na początku XX wieku – brak było specjalisty, który umiałby go odnowić. Nieumiejętna restauracja zniekształciła obraz. Dopiero konserwacja przeprowadzona w 1956 r. przyniosła pożądany efekt. Obraz umieszczono w ołtarzu głównym w 1960 r. (s. 89).

Kult wizerunku Matki Bożej Murkowej wyraża wiarę w macierzyńską obecność Maryi w życiu Kościoła. Ujawniła się ona szczególnie w chwilach zagrożeń – zwłaszcza podczas oblężenia Krosna przez wojska Rakoczego (1657 r.). Zwycięstwo przyszło wkrótce po złożonych przed wizerunkiem ślubami (istnieje też przekaz o czerwonej włóczni, która ukazała się na niebie czy też w ręku Maryi, wywołującej przerażenie wroga) (s. 90).

Autorka wspomina również inne wizerunki maryjne, z którymi wiąże się wiara w obecność i pomoc Maryi (s. 91). Wiara w pomocną obecność Maryi łączyła się od początku z obrazem Matki Bożej Murkowej. Świadczą o tym liczne wota pozostawione przez doświadczających łask, i szczególne nabożeństwo do Maryi (s. 92-93). Wiara w macierzyńską opiekę Maryi była zawsze obecna w chrześcijaństwie. Maryja pozostaje też dla nas wzorem nadziei, miłości i wiary. Kościół podąża Jej śladem. Wspomożycielka wiernych pragnie umacniać naszą wiarę (s. 94-97).

W Podsumowaniu Autorka stwierdza, że tytuł *Obróńczyni wiary* ma zakorzenienie w historii obrazu, jego kulcie i historii Krosna, jak też w chrześcijańskiej Tradycji (s. 97).

W kolejnym artykule książki o. St. C. Napiórkowski odpowiada na zadane mu (jak stwierdza: prowokacyjne) pytanie: *Czy Matka Boża potrzebuje korony?* (s. 99-117). Wspomina swoją czterdziestoletnią historię zmagania się z tym tematem i nie zamierza od razu stawiać odpowiedzi, lecz po naświetleniu problemu z różnych stron, zestawić dostrzeżone przesłanki i z nich wyciągnąć wnioski (99-100).

Wpierw formułuje przesłanki polskie, wyprowadzając je na początku z wypowiedzi ks. Lucjana Baltera na Kongresie w Huelva (1992 r.), powtórzonej na Kongresie w Częstochowie (2000 r.). Zwraca uwagę na spostrzeżenie ks. L. Baltera, w którym stwierdza różnicę między dawnymi a współczesnymi koronacjami (dawne były dziełem narodu i broniły tego, co narodowe; obecne, pogłębiały więc episkopatu z narodem, czyniły go reprezentantem narodu) (s. 100-102).

Następnie przedstawiona przesłanka wynika z faktografii polskich kazań koronacyjnych, sporządzonej przez Krzysztofa Stańka i odpowiedzi na ich teologię. Autor cytuje liczne wnioski przedłożone przez Stańka, które wyłaniają się ze wspomnianych kazań. Zawierają one wiele dojrzałych teologicznie tez dotyczących obrazu Boga, Chrystusa, Ducha Świętego, choć zasadnicza treść skupia się na Maryi (najmocniejszy jest element psychologiczny i emocjonalny). Jeśli chodzi o eklezjologię kazań, koncentruje się ona wokół sytuacji społeczno-politycznej Kościoła w Polsce (s. 103). Są też obecne wątki narodowo-religijne i moralno-społeczne, jak też dotyczące samego aktu koronacji, niemniej w kazaniach

nie poświęca się wiele miejsca tematowi koronacji i koron (s. 104). Podobnie było w kazaniu (które wspomina Autor) na 30-lecie koronacji Matki Bożej Ostrobramskiej (w Białymstoku), wygłoszonym przez abpa Karola Wojtyłę w 1977 r. (s. 104-105).

W następnej kolejności S.C. Napiórkowski przechodzi do przesłanek ogólnokościelnych, biorąc pod uwagę trzy dokumenty: *Fulgens corona*, *Ad caeli Reginam* i *Obrzędy koronacji Najświętszej Maryi Panny*. Pierwszy z dokumentów, mimo że ma w tytule koronę, nie omawia jej tematu. Koncentruje się na tajemnicy Niepokalanego Poczęcia i nieco na Wniebowzięciu (s. 105-106). W drugim – Pius XII przedstawia teologiczne uzasadnienie koron Maryi, które jednak nie jest wystarczające: *skoro Matka Pana, skoro Matka nasza, skoro współdziałała ze Zbawicielem – więc Królowa. Jednak od matki do królowej nie taka prosta droga* (s. 107). Trzeci rozpatrywany dokument to *Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis* wydany przez Kongregację Sakramentów i Kultu Bożego (1981 r.). Zawiera on uzasadnienie teologiczne dla koron Maryi, mianowicie: Maryja jest Matką Syna Bożego i Króla mesjańskiego, Towarzystwą Odkupiciela, uczennicą Chrystusa, członkiem Kościoła. Zatem chodzi o religijny charakter koron Maryi (s. 107-110).

Teksty koronacyjne (które zostały tu przytoczone) mają wprawdzie odniesienie do Chrystusa (m.in. do oddania się Jemu), w części II ukazują Maryję. Autor zwraca uwagę, że tytuł Królowa dookreśla przymiotnik Najmiłościwsza (s. 110-112).

Modlitwa koronacyjna ukazuje królowanie Maryi miłosierdziem, wstawiennictwem i pośrednictwem. S.C. Napiórkowski stawia pytanie tym tekstom, w jaki sposób wyrażają one wiarę w królowanie Chrystusa i Maryi. Odpowiada następująco: *Jeśli chodzi o Chrystusa Króla – jest On Królem wszechświata; jeśli chodzi o królowanie Matki Bożej, to lud używa opieki swojej Królowej. Takiego rozumienia królewskości Maryi doświadczamy w praktyce pobożnościowej: Chrystus Król kojarzy się z godnością, wielkością, władzą i dystansem; Maryja Królowa, z opieką, miłosierdziem, pomocą wspomóżeniem i bliskością, co zachęca do używania i liczenia na pomoc* (s. 112). Modlitwa kierowana do Chrystusa dotyczy spraw wielkich, ostatecznych, ale i drobnych, bliskich człowiekowi, jednak za wstawiennictwem Maryi. W liturgii słowa jest mowa o Królowej jako Szafarce Bożych darów i Najmiłościwszej Królowej (s. 113).

W sformułowanych wnioskach końcowych Autor wprawdzie przytacza argumenty podważające zasadność koronowania Matki Bożej, a to ze względu na: świadectwo biblijne, zgodnie z którym Maryja nigdy nie domagała się koron, jak też korona dla Niej nie może być *prezenterem* naszym, lecz Wszechmocnego; Maryja nazywała siebie Służebnicą (to

Jej decyzja); podobnie uczy Magisterium Kościoła i liturgia (o koronie chwały w niebie); korony są ahisteryczne – czasy królów minęły; tytuł królewski jest uwarunkowany politycznie, historycznie, psychologicznie. Pomysł ogłoszenia Chrystusa Królem Polski budzi niesmak, a ogłosiliśmy Maryję Królową Polski i to nie razi; w żadnym z objawień Maryja nie ukazuje się w koronie (s. 114-115).

Następnie S.C. Napiórkowski formułuje racje za koronacją: słowo Boże nazywa Maryję Matką Pana, który jest Królem, a więc Ona jest Matką-Królową; po drugie, koronowanie Jej przez nas to wyraz naszej miłości i ograniczonych możliwości (Autor przedstawia analogię; Jan Paweł II nie potrzebował doktoratu *honoris causa* KUL, ale potrzebował go KUL, więc Papież za niego dziękował) (s. 116-117).

Na kolejnych stronach ks. Kazimierz Belch przedstawił refleksję dotyczącą współczesnych zagrożeń wiary (s. 119-137). Takim właśnie zagrożeniem jest postmodernizm. Nurt ten kwestionuje nowoczesność cechującą się wiarą w ludzki rozum i postęp. Na podłożu tego nurtu rozwinął się sekularyzm i laicyzacja – Bóg wydawał się niepotrzebny. Tak również rodziły się dyktatury polityczne i hegemonia mediów. Postmodernizm odrzucił wszelką pewność, zerwał z ciągłością historyczną, podważył obiektywne prawdy, tym samym zaprzeczając też sensowi i wartościom absolutnym. Wyniósł na piedestał wolność i tolerancję (absolutyzując te wartości, wbrew własnym założeniom) (s. 120-121). *Cechą ponowoczesności jest nieprzejrzystość, płynność i niepewność sytuacji społecznych, w jakich ludziom przychodzi działać. Ogromne zróżnicowanie wartości i interesów pomiędzy jednostkami i grupami społecznymi prowadzi do skrajnego relatywizmu i utraty prostych drogowskazów, pozwalających oceniać działania i sytuacje społeczne* (s. 122).

Religia, która może przywrócić sens i nadzieję, jest jednak traktowana selektywnie – konsumpcjonistyczne nastawienie odrzuca jej wymagania. Tak narodziła się (promowana przez media) pseudoreligia – *New Age* (mocno powiązana z postmodernizmem) (s. 123). Sama w sobie nie jest jednorodna, lecz zawiera elementy różnych pseudoreligii (m.in. różokrzyżowców, teozofii, antropozofii), jak też religii Dalekiego Wschodu. Korzeniami swymi sięga starożytnej gnozy, hinduizmu i żydowskiej kabały (s. 124). Idee *New Age* szerzą u nas czasopisma promujące tajne wierzenia i praktyki, tłumaczenia książek wydanych na Zachodzie, jak też zakładane w tym duchu towarzystwa, instytucje, szkoły, przedszkola. Sprowadza się z Zachodu instruktorów prowadzących szkolenia, kursy, tworzy się centra medytacji transcendentalnej prowadzące do zmiany świadomości. *New Age* przyciąga katolików i wprowadza w nauki i praktyki sprzeczne z chrześcijańską doktryną (m.in. nie uznaje abso-

lutnej prawdy i dobra, przyjmuje reinkarnację, akceptuje niemoralność, sprzyja feminizmowi – w tym reinterpretacji Biblii) (s. 125-127).

Autor podaje różne statystyki dotyczące zaangażowania chrześcijan w praktyki związane z *New Age* w Zachodniej Europie, a także w Polsce. Zaznacza, że wielu Polaków uważa, iż wszystkie wyznania mają równą wartość. *Toteż urogiem wierzących chrześcijan jest nie tyle laicyzacja, ile rozdrobnienie wiary i zanikanie granic między poszczególnymi wyznaniami, religiami i różnego rodzaju wierzeniami* (s. 128).

Aby obronić chrześcijańską wiarę, potrzeba zaangażowania duchownych i świeckich w nową ewangelizację i tworzenie małych wspólnot kościelnych. Ponieważ ideologia postmodernizmu i *New Age* podważa podstawowe prawdy wiary, niezmiernie ważna jest troska o integralność wiary – w centrum głoszenie Osoby Chrystusa jako Dobrej Nowiny (s. 129-130). Autor podaje konkretne sugestie pastoralne istotne w nowej ewangelizacji (m.in. mówi o wykorzystaniu mediów) (s. 130-132).

Fundamentalne znaczenie ma tworzenie małych wspólnot kościelnych, będących środowiskiem rozwoju życia religijnego (Autor wylicza różnorakie ich zalety). Pomagają one wierzącym zaspokoić te potrzeby i aspiracje, których poszukiwanie kieruje ich ku pseudoreligiom i sektom. Wspólnoty te są wyzwaniem dla duszpasterstwa, gdyż wymagają odpowiednich środków formacji (s. 133-137).

Refleksję pastoralną dopełnia temat opracowany przez ks. Waldemara Janigę o roli katechezy w obronie wiary (s. 139-166). Podkreśla on apologetyczną funkcję katechezy i przypomina jej cel: spotkanie, zjednoczenie i zażyłość z Jezusem, oraz formułuje jej zadania: *rozwijanie poznania wiary, wychowanie liturgiczne, formacja moralna, nauczanie modlitwy, wychowanie do życia wspólnotowego, wprowadzenie do misji* (s. 140).

Wśród przyczyn kruchości i zaniku wiary wskazuje (za Dyrektorium katechetycznym dla Polski) brak znajomości wiary lub jej fragmentaryczne, powierzchowne przyswajanie. Wyjaśnia pokrótce wymienione wyżej zadania i zauważa, że przez nie katecheza realizuje swój podstawowy cel: prowadzenie katechizowanego do dojrzałości, początkowego nawrócenia i wyznania wiary (s. 141-143). Następnie Autor przybliża osobowe uwarunkowania w procesie rozwoju wiary katechizowanego, znajdującej się w relacji do jego rozwoju osobowego. Katecheza bierze udział w tym jego podwójnym dojrzewaniu (w oparciu o środki nadprzyrodzone: słowo Boże i sakramenty). Pomaga odkryć sens życia i odczytać osobiste powołanie (s. 143-145). *Katecheza, której celem jest wiara dojrzała, ma być oparta na zaufaniu do Boga Ojca, który objawia się w Chrystusie, winna również refleksyjnie i egzystencjalnie interpreto-*

wać świat, człowieka, Boga i Objawienie, budować wspólnotę miłości, uświadamiać sobie odpowiedzialność za uświęcanie świata oraz świadczyc o życiu Bożym (s. 146).

Przemiany społeczno-kulturowe doprowadziły do zmiany postaw religijno-moralnych niesprzyjających człowiekowi i wrogich wierze (przy zachowaniu pozorów chrześcijańskiej tożsamości). Wspomniane problemy przeniknęły także do Polski, mimo że Polacy tkwią w tradycji religijnej i są otwarci na *sacrum*. Sytuacja ta jest wyzwaniem dla katechety (s. 146-150). Obecnie istnieją zagrożenia dla wiary, które Autor grupuje (za kard. J. Ratzingerem) w trzy zasadnicze: w wymiarze dogmatycznym, moralnym i pastoralnym (s. 152). Katechizowani są narażeni na wypaczenia treści wiary (niejednokrotnie odrzuca się niezmienne prawdy doktrynalne) i na błędne pojmowanie Kościoła (w sensie socjologicznym), pozbawionego nadprzyrodzonego wymiaru. Szerzy się relatywizm moralny, hedonizm i utylitaryzm. Jeśli chodzi o zagrożenia pastoralne, ks. W. Janiga (powołując się nadal na kard. Ratzingera) widzi je w kryzysie form przekazu wiary i liturgii. Cały ten kontekst wymaga dziś apologii chrześcijańskiej (s. 152-153).

Następnie Autor formułuje wnioski katechetyczne. Dla obrony wiary potrzebne jest: 1) realizowanie wspomnianych wcześniej zadań katechezy (ważne miejsce zajmuje katecheza dla dorosłych), 2) katecheza sakramentalna (tu wydaje się być odpowiednim model neokatechumenalny) prowadząca do świadectwa (to powszechne powołanie w Kościele), 3) katecheza ewangelizacyjna ma podkreślać nie tylko ludzką, ale i Boską naturę Chrystusa, 4) większe uwzględnianie prawd eschatologicznych, 5) pogłębianie akceptacji Dekalogu i zrozumienia dla wartości moralnych codziennego życia: konfrontacja świadomości moralnej i zachowań z Ewangelią, wyzwalanie działań podmiotowych umotywowanych ideałami i wzorcami, pomaganie w zrozumieniu i dowartościowaniu norm; 6) dowartościowanie rodziny; 7) apologia wiary (m.in. przez odniesienie się do ataków na krzyże w klasach itp.) i wyjaśnienie właściwego rozumienia pojęcia *wolności religijnej* (s. 154-165).

W podsumowaniu ks. W. Janiga zaznacza, że katecheza ma być nie tylko trafna apologetycznie i skuteczna, ale odwoływać się do argumentacji wynikającej z prawdy objawionej, ukazywać istotę i piękno chrześcijaństwa (s. 165). *Tym bardziej każdy z nas [katechizujących] powinien wywoływać echo ewangeliczne w sercach katechizowanych, w ogóle wiernych, przez solidną katechizację i uczyć się tej sztuki przekonywania ludzi o wartości chrześcijaństwa, w którym mogą znaleźć zaspokojenie swoich najgłębszych pragnień, doświadczając pełni miłości w Chrystusie* (por. J 10, 10) (s. 166).

Omawiana książka zawiera jeszcze dwa aneksy. Pierwszy z nich to kazanie ks. W. Janigi wygłoszone w czasie sympozjum (*Maryja Obrończyni wiary*), skoncentrowane wokół tematu wiary, do której obrony dopomaga Maryja (s. 167-169).

Jako aneks drugi dołączono kazanie kard. Stanisława Dziwisza z dnia koronacji obrazu Matki Bożej Murkowej (13 VI 2010 r.), zatytułowane: *Pod macierzyńską opieką Maryi*. Kaznodzieja podkreślił, że macierzyńska misja Matki Chrystusa wciąż trwa i wpisała się ona również w dzieje Krosna. Maryja jest Mistrzynią i Nauczycielką bezgranicznej wiary. Jest oparciem dla naszej wiary, dlatego została nazwana jej *Obrończynią* (s. 171-175).

Książkę zamyka Spis treści (s. 177-180). Przedstawiona w niej tematyka, ujęta z tak wielu perspektyw, bez wątpienia przyczyni się do lepszego rozumienia Maryjnego tytułu *Obrończyni wiary*.

INFORMACJE
NOTIZIE

Adam Wojtczak OMI – doktorem habilitowanym

Dnia 9 grudnia 2010 r. Rada Naukowa Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu po zakończeniu odpowiedniego przewodu i odbyciu kolokwium nadała o. Adamowi Wojtczakowi, członkowi zwyczajnemu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych z zakresu dogmatyki. Ojciec Adam uzyskał ten stopień w wyniku imponującego dorobku naukowego zawartego w ponad 30 artykułach z zakresu teologii dogmatycznej oraz kilku książek, z których najważniejsza, ta habilitacyjna nosi tytuł: *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*, Poznań 2009, ss. 460. Tym samym o. Adam stał się kolejnym, już ósmym w Prowincji Oblatów samodzielnym pracownikiem naukowym.

Ojciec Adam Wojtczak jest od wielu lat współpracownikiem kwartalnika „Salvatoris Mater” i Centrum Formacji Maryjnej w Licheniu.

(jk)

Maryja w dialogu ekumenicznym – symposium w Poznaniu

15 kwietnia 2011 r. odbyła się w Poznaniu konferencja naukowa „Maryja w dialogu ekumenicznym między Wschodem a Zachodem”. Spotkanie zorganizował Zakład Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Kierownikiem Zakładu jest o. prof. UAM dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP.

W czasie konferencji podjęto następujące zagadnienia: „Filozofia a ekumenizm” – prof. UAM dr hab. Krzysztof Stachewicz (Poznań), „Objawienie w dialogu ekumenicznym między Wschodem a Zachodem” – ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT Wrocław), „Pojęcie dogmatu w dialogu katolicko-prawosławnym. Podobieństwa i różnice” – ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (UO Opole), „Pojęcie Tradycji w dialogu ekumenicznym” – ks. dr Paweł Borto (WSD Kielce), „Antropologiczna wizja człowieka w dialogu ekumenicznym” – ks. prof. US dr hab. Janusz Bujak (Szczecin), „Dokumenty z Dombes i Seattle. Metodologiczne implikacje dla mariologii katolickiej” – dr Ryszard Obarski (Kielce), „Pośrednictwo Maryi w Duchu Świętym a dialog ekumeniczny” – o. prof. UKSW dr hab. Grzegorz Bartosik OFMConv (Warszawa), „Nowa perspektywa dialogu: *Per Ecclesiam ad Mariam*” – o. prof. UAM dr hab. Bo-

gusław Kochaniewicz OP (Poznań), „Matka Boża w Prawosławiu” – ks. dr Mikołaj Kostecki (Olsztyn), „Theotokos w dialogu katolicko-prawosławnym według Jana Pawła II” – ks. prof. UAM dr hab. Jarosław Moskałyk (Poznań).

(jk)

Maryja w liturgii Kościoła – symposium w Paryżu

W dniach 26-28 stycznia 2011 r. w Instytucie Katolickim w Paryżu odbyło się symposium poświęcone obecności Maryi w liturgii Kościoła.

W czasie symposium omówiono następujące zagadnienia: „Maryja we współczesnych hymnach liturgicznych” (O. Quenardel), „Ewolucja maryjnych oficjów liturgicznych w średniowieczu” (C. Maitre), „Muzyka liturgiczna a teologia maryjna w XX wieku” (M. Steinmetz), „Miejsce Maryi w Mszałe Rzymskim: perspektywy dla pobożności maryjnej w liturgii Vaticanum II” (J. Evenou), „Msze ku czci Dziewicy Maryi – między pobożnością a odnową liturgiczną” (P. Pretot), „Problemy ekologiczne i ekumeniczne pobożności liturgicznej” (L. Villemin), „Święto 25 marca na Wschodzie i Zachodzie: problemy teologiczne miejsca Maryi w cyklu liturgicznym” (I. Gazzola), „Wprowadzenie pobożności maryjnej do cyklu świąt liturgicznych w XIX wieku” (B. Waché), „Problemy antropologiczne świąt maryjnych” (J. Roten), „Ewolucja form pobożności maryjnej w XV-XVII wieku” (N. Lemaitre), „Różaniec od przeszłości do teraźniejszości: aktualne problemy w relacjach między pobożnością maryjną a liturgią” (Olivier z St Martin), „Niektóre obrazy maryjne we francuskich hymnach XVII wieku” (I. Noye), „Misterium liturgiczne, misterium Kościoła, misterium Maryi” (S. Maggiani), „Chrystus i Maryja: problemy teologiczne na dziś” (J.-L. Soulette).

Symposium zorganizowało Francuskie Towarzystwo Studiów Maryjnych przy współpracy Papieskiego Wydziału Teologicznego „Marianum”.

(jk)

„Maryja: Biblia i Tradycja” – soboty maryjne w Rzymie

Po raz 33. Centrum Kultury Maryjnej w Rzymie, kierowane przez E. Toniołę, zorganizowało maryjny cykl wykładów publicznych (od listopada 2010 do kwietnia 2011). Tegoroczny temat przewodni brzmiał: „Maryja: Biblia i Tradycja”.

W programie znalazły się następujące zagadnienia: „Słowo i Maryja: aktualność tematu” (S. Perrella), „Świętość a pobożność maryjna” (A. Amato), „Śpiew Córy Syjonu, Łk 1, 46-55” (A. Valentini), „Doktryna maryjna św. Augustyna” (C. Charamsa), „Ojcowie Kapadoccy jako świadkowie tradycji maryjnej” (L. Gambero), „Życie codzienne jako przyjmowanie Słowa jak Maryja” (S. Majorano), „Matka Boża w liturgiach wschodnich” (M. Nin), „Ikonografia maryjna w niepodzielnym Kościele” (M.G. Muzj), „Maryja w Apokalipsie 12” (B. Moriconi), „Maryja źródłem informacji o dzieciństwie Jezusa: głosy Tradycji” (A. Serra), „Milczenie Maryi szczytem słuchania” (G. Colzani), „Macierzyństwo Maryi na soborach w Efezie i Chalcedonie” (M. Maritano), „Figura Maryi w hymnografii bizantyjskiej” (P. Zannini), „Dziewica Maryja u św. Teresy z Awila i św. Teresy od Dzieciątka Jezus” (J. Esquerda Bifet), „Stała pod krzyżem Jezusa. Biblia, Tradycja, Magisterium” (E. Toniolo).

Spotkania tradycyjnie odbywają się w bazylice Santa Maria in Via Lata przy via del Corso (Rzym).

(jk)

Śp. ks. prof. dr hab. Lucjan Balter SAC – teolog i mariolog (1936-2010)

W nocy z 15 na 16 lutego 2010 r., w 74 roku życia i 51 kapłaństwa zmarł ks. prof. dr hab. Lucjan Balter SAC, wybitny teolog i mariolog.

Ks. Lucjan Balter przyszedł na świat 7 stycznia 1936 r. w Wilnie. Rodzice – Joanna, z domu Szurska, i Juliusz, adwokat – mieszkali w tym czasie w dzielnicy Zwierzyniec. 10 maja tego samego roku został ochrzczony w kościele parafialnym pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Tam też przystąpił do pierwszej Komunii św. i do sakramentu bierzmowania, którego w lipcu 1942 r. udzielił mu ks. abp Romuald Jałbrzykowski, metropolita wileński.

Największy wpływ na osobowość Księdza Profesora wywarła w okresie dzieciństwa jego matka Joanna, ojca bowiem utracił bardzo wcześnie, na skutek aresztowania i egzekucji dokonanej przez gestapo w 1941 r.

Duży wpływ na kształtowanie się osobowości, widzenia świata i wiary dorastającego Lucjana Baltera wywarły kolejno losy Wilna, które do roku 1939 należało do Polski, potem przeszło w ręce litewskie i okupację niemiecką, a od 1944 do 1946 r. znalazło się pod okupacją rosyjską.

Po pierwszej Komunii świętej Lucjan Balter został ministrantem i służył do Mszy św. m.in. w kaplicy Matki Bożej Miłosierdzia w Ostrej Bramie. W Wilnie również zasłyszał po raz pierwszy o Siostrze Faustynie i szerzącym się kulcie Jezusa Miłosiernego. Jak się okazało, były to istotne wskazówki na jego drodze powołania.

Po zakończeniu wojny mama Księdza Profesora zdecydowała się na repatriację i wraz z synem przybyła do Radomia, który stał się dla nich drugą małą ojczyzną. Tam ks. Lucjan Balter ukończył szkołę podstawową i – w 1948 r. – rozpoczął naukę w liceum ogólnokształcącym, przekształconym w niedługim czasie w Małe (Niższe) Seminarium Duchowne Księży Pallotynów w Wadowicach na Kopcu. Egzamin dojrzałości – nieuznawany przez władze komunistyczne – zdał w roku 1952, po czym zdecydował się wstąpić do nowicjatu Księży Pallotynów. Strój Stowarzyszenia przyjął 8 września 1952 r. w Ząbkowicach Śl. z rąk ks. prowincjała Stanisława Czapli, a pierwszą konsekrację złożył już 5 lipca 1953 r. w obecności ks. rady Józefa Wróbla.

Studia filozoficzno-teologiczne ks. Lucjan Balter odbywał w Wyższym Seminarium Duchownym Stowarzyszenia w Ołtarzewie w latach 1953-1959. Tam też, 5 lipca 1957 r., złożył wieczną konsekrację. Sakrament święceń w stopniu diakonatu przyjął 22 stycznia 1959 r. a prezbiteratu niecałe 6 miesięcy później – 11 czerwca. Obu święceń udzielił mu ks. bp Zygmunt Choromański.

Ze względu na brak matury państwowej, w roku szkolnym 1959/1960, ks. Balter uczęszczał do Liceum Korespondencyjnego nr 15 w Warszawie, gdzie otrzymał świadectwo dojrzałości. W 1960 r. mógł więc rozpocząć na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim specjalistyczne studia z teologii dogmatycznej, które ukończył w 1963 r., uzyskawszy tytuł magistra-licencjata teologii. Po uzyskaniu dyplomu pozostał nadal w Lublinie i rozpoczął studia doktoranckie. Obrona doktoratu odbyła się w lutym 1969 r. na Wydziale Teologicznym KUL. Będąc studentem, ks. Lucjan Balter był już bardzo aktywnie zaangażowany w pracę edukacyjną, gdyż prowadził jednocześnie katechizację na poziomie szkoły średniej, poświęcając każdego tygodnia wiele godzin na spotkania z młodzieżą.

W 1966 r. ks. prof. Lucjan Balter rozpoczął wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Ołtarzewie. Odtąd całe jego życie związane zostało z tym miejscem, w którym prowadził dla alumnów wykłady z teologii fundamentalnej (do 1978), liturgiki (do 1984) i przede wszystkim teologii dogmatycznej. Przez rok prowadził także ćwiczenia z homiletyki. W 1970 r. rozpoczął zajęcia z ekumenizmu, które prowadził, z małymi przerwami, do 1986 r. Nieocenione pozostają także jego zasługi na rzecz rozwo-

ju i kompletowania księgozbioru Biblioteki Seminaryjnej, której był dyrektorem do 1993 r.

Od 1972 r. Ksiądz Profesor został zaangażowany do pracy dydaktyczno-naukowej na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Na tej uczelni habilitował się w 1979 r., na podstawie obszernego dorobku naukowego oraz rozprawy pt. „Kapłaństwo Ludu Bożego”. Rok później otrzymał państwową nominację na stanowisko docenta.

W maju 1980 r. ks. Lucjan Balter został powołany na stanowisko prodziekana Wydziału Teologicznego, na którym urzędował w zasadzie bez przerwy (w międzyczasie nastąpiła reorganizacja Wydziału) aż do 1993 r. Kiedy przestał być prodziekanem, na wniosek Dziekana Wydziału Teologicznego, został mianowany na czas nieokreślony Pełnomocnikiem Rektora ds. Studiów Zaocznych. Pełniąc tę funkcję, w 1994 r., został wybrany przez Radę Wydziału Teologicznego na prodziekana. Funkcję tę pełnił nieprzerwanie do 2005 r.

W ramach współpracy z różnymi instytucjami teologicznymi ks. Lucjan Balter prowadził zajęcia dydaktyczne na wielu innych uczelniach. W roku 1998 r. na prośbę ks. prałata Jana Kasiukiewicza, podjął nawet gościnnie wykłady w mieście swojego urodzenia, czyli w Wilnie.

W uznaniu dorobku naukowego, w 1982 r. ks. prof. Balter został mianowany kierownikiem drugiej katedry teologii dogmatycznej, przemianowanej potem na katedrę teologii pozytywnej, a także pełnił funkcję kuratora teologii ogólnej. W 1990 r. otrzymał nominację na stanowisko profesora nadzwyczajnego, a rok później odebrał z rąk Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej pismo nadające mu tytuł naukowy profesora nauk teologicznych.

W dobie posoborowej, w latach 1968-1972, Ksiądz Profesor podjął się współredagowania polskiej wersji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego *Concilium*. Była to praca pioniera w sytuacji, w jakiej znajdował się Kościół w Polsce. Po zawieszeniu działalności w *Concilium*, od 1980 r. zaangażował się w pracę zespołu redakcyjnego innego Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego *Communio*. Od 1991 r. pełnił funkcję przewodniczącego wersji polskiej *Communio*, w którego przygotowanie merytoryczne, redagowanie i tłumaczenia wkładał całe swoje serce i talent. Praca wydawniczo-redakcyjna obu czasopism teologicznych o statusie międzynarodowym spowodowała, iż w tym czasie uczestniczył w licznych spotkaniach, sympozjach i kongresach naukowych, poszerzając horyzonty wiedzy własnej oraz swoich studentów.

W 1986 r. ks. Lucjan Balter został nieformalnym członkiem Stowarzyszenia AMATECA (*Associazione Manuali di Teologia Cattolica*) – wyłonionego w dużej mierze z członków krajowych Redakcji *Communio*, którego zadaniem stało się opracowanie i wydawanie podręczników teologii, ułożonych zgodnie ze schematem Katechizmu Kościoła Katolickiego.

W 1988 r. ks. Lucjan Balter został członkiem Europejskiego Towarzystwa Teologicznego, którego głównym zadaniem stało się popieranie rozwoju teologii, zwłaszcza przez organizowanie międzynarodowych kongresów teologicznych. W charakterze członka-korespondenta, związał się z *Pontificia Academia Mariana Internationalis* z siedzibą w Rzymie. Dzięki temu mógł brać czynny udział w Międzynarodowych Kongresach Mariologiczno-Maryjnych. Ponadto przez wiele lat współpracował z *Religionstheologisches Institut St. Gabriel* w Modling (koło Wiednia) oraz z niemiecką Sekcją Teologów Dogmatyków i Fundamentalistów. Nawiązał również współpracę z *Philosophische-Theologische Hochschule* w Vallendar oraz z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu w Moguncji (Niemcy). Owocem tych kontaktów stały się liczne sprawozdania i recenzje publikacji, drukowane przeważnie w Biuletynie Ekumenicznym w *Collectanea Theologica*.

W latach 1968-1983 Ksiądz Profesor był członkiem (przez trzy kadencje) Komisji Episkopatu Polski ds. Liturgii. Był to okres bardzo wytężonej pracy nad tłumaczeniem i przygotowaniem do druku polskiej wersji ksiąg liturgicznych.

Od roku 1978 do 1996 był sekretarzem Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu oraz sekretarzem Komisji Mieszanej Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej (do 1995 r.), która koordynowała w miarę możliwości współpracę Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołami zrzeszonymi w Polskiej Radzie Ekumenicznej.

Z nominacji Prymasa Polski ks. kard. Stefana Wyszyńskiego stał się uczestnikiem Synodu Archidiecezjalnego Warszawskiego w 1973 r.; a ks. kard. Józef Glemp mianował go członkiem Pierwszej Komisji Plenarnego Synodu Polskiego.

W roku 1997 z ramienia Konferencji Episkopatu Polski został przewodniczącym grupy katolickiej do dialogu z Kościołem Adwentystów Dnia Siódmego.

Mianowany przez Księdza Prymasa Józefa kard. Glempa i Konferencję Episkopatu Polski, został adiustatorem polskiego przekładu Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz adiustatorem nowego przekładu dokumentów Soboru Watykańskiego II na język polski. W 2006 r. otrzymał także nominację na przedstawiciela Rady Naukowej Konferencji Episko-

patu do kontaktów z Radą Główną Szkolnictwa Wyższego w sprawach ujednolicenia standardów studiów teologicznych.

W strukturach Stowarzyszenia i Polskiej Prowincji Chrystusa Króla, ks. prof. Lucjan Balter pełnił także szereg odpowiedzialnych funkcji. Poprzez działalność w różnych komisjach i grupach roboczych położył nieocenione zasługi w rozwoju Instytutu Teologii Apostolstwa, Sekretariatu ds. Miłosierdzia Bożego, w redakcji *Modlitewnika* i *Rytuału SAC* w wersji polskiej oraz w koordynowaniu i promowaniu pallotyńskich wydawnictw i autorów.

Spuścizna po ks. prof. Lucjanie Balterze jest przebogata i obejmuje pięć pozycji książkowych oraz 39 innych, których był redaktorem. Opublikował ponad 150 artykułów w języku polskim i ponad 20 w wersji obcojęzycznej. Ponadto jest autorem haseł encyklopedycznych, licznych recenzji, sprawozdań i artykułów popularnonaukowych, nie licząc udzielonych wywiadów. Dzięki dobrej znajomości języków obcych, przetłumaczył 7 pozycji książkowych oraz ponad 500 artykułów różnych autorów, drukowanych w *Concilium*, *Communio* i innych pozycjach zbiorowych. Tłumaczone były z języka niemieckiego, francuskiego, hiszpańskiego, portugalskiego, włoskiego, a także angielskiego i holenderskiego.

Pod kierunkiem ks. prof. Lucjana Baltera powstało bardzo wiele prac naukowych, był bowiem promotorem ponad 350 prac magisterskich i ok. 30 prac doktorskich. Ponadto był on cenionym i wymagającym recenzentem. Spod jego pióra wyszło ponad 600 recenzji prac magisterskich, ok. 50 recenzji rozpraw doktorskich, 6 prac habilitacyjnych i 3 profesorskich. Dla Centralnej Komisji ds. Tytułu i Stopni Naukowych wykonywał tzw. „superrecenzje” (7 habilitacyjnych, 1 profesorską i 1 problemową). Dwie recenzje habilitacyjne napisał także dla Rady Naukowej Episkopatu Polski.

Ks. Lucjan Balter był teologiem podejmującym refleksję nad kultem Miłosierdzia Bożego, które wiązał ściśle z posoborowym ekumenizmem i eschatologią. W czasach, gdy kult ten był jeszcze mało znany i popularny w Polsce i na świecie, ks. Balter stał się jego gorliwym propagatorem. W Seminarium w Ołtarzewie, z udziałem Księdza Prymasa Stefana kard. Wyszyńskiego i kard. Karola Wojtyły, współorganizował sympozja naukowe poświęcone teologii kultu Miłosierdzia Bożego.

W centrum jego zainteresowań jako teologa znajdowała się również refleksja mariologiczna, stąd jego dwukrotny udział w Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym w Rzymie oraz w bardzo wielu innych sympozjach i konferencjach o tematyce mariologicznej. Wiedza i uznanie w tej dziedzinie przyczyniły się do powołania go na członka zarządu, erygowanego w kwietniu 1999 r., Polskiego Towarzystwa Ma-

riologicznego. Ksiądz Profesor uczestniczył także w Międzynarodowych Kongresach Józefologicznych w Kaliszu.

Jako zasłużony pracownik naukowy, Ksiądz Profesor Balter otrzymywał kilkakrotnie nagrody rektorskie, a także medal Ministerstwa Edukacji Narodowej.

(za: <http://pallotyni.pl/>, <http://ptm.rel.pl>)

