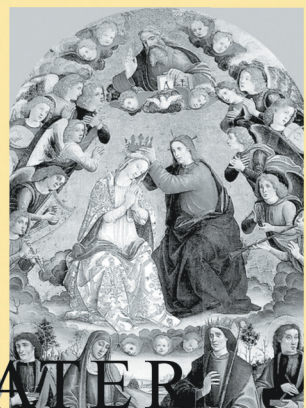


SALVATORIS MATER

Kwartalnik mariologiczny

Rok VI lipiec – wrzesień 2004 Nr 3(23)



SALVATORIS MATER

SALVATORIS MATER

Kwartalnik mariologiczny

Rok VI lipiec - wrzesień 2004 Nr 3(23)

Patronat

Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna

Redakcja

Ks. Janusz Kumala MIC (redaktor naczelny)

Danuta Mastalska (z-ca red. naczelnego)

Bogusław Kochaniewicz OP

Stała współpraca

dr Elżbieta Adamiak (Poznań), o. dr Grzegorz Bartosik OFMConv (Warszawa), o. dr hab. Jacek Bolewski SJ (Warszawa), ks. dr Jerzy Buczek (Rzeszów), ks. dr hab. Marek Chmielewski (Lublin), o. prof. dr hab. Tomasz M. Dąbek OSB (Kraków-Tyniec), ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski (Warszawa), ks. dr Jan Sergiusz Gajek MIC (Rzym), ks. dr Stanisław Gręś (Gościkowo), ks. dr Stanisław Haręzga (Przemyśl), o. prof. dr hab. Andrzej Jasiński OFM (Wrocław), o. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv (Kraków), 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 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. dr hab. Antoni Paciorek (Lublin), ks. dr Henryk Paprocki (Warszawa), ks. dr Kazimierz Pek MIC (Lublin), ks. dr Marian Pisarszak MIC (Licheń), ks. prof. dr hab. Roman Rogowski (Wrocław), ks. dr Teofil Siudy (Częstochowa), ks. dr Wacław Siwak (Przemyśl), dr hab. Urszula Szwarc (Lublin), ks. prof. dr hab. Antoni Tronina (Częstochowa), ks. dr hab. Henryk Witczyk (Lublin), ks. dr 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. (063) 270 77 20, fax. (063) 270 81 20

e-mail: mater@marianie.pl, <http://www.maryja.pl>

Opracowanie graficzne

Mirosław Adamczyk

Łamanie

Agencja Reklamowa „Grafik” s.c.

tel. (0-63) 243-88-00, e-mail: studio@grafik.pl

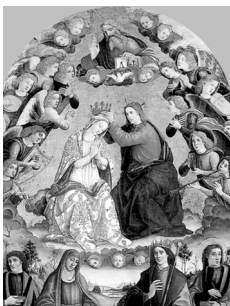
Superiorum permissu

Nakład: 700 egz.

ISSN 1507 - 1669

Na okładce: Ukoronowanie Maryi (XV wiek - Lucca)

In copertina: Incoronazione della Madonna (sec. XV - Lucca)



Spis treści

Indice

7. Od Redakcji

Editoriale

KRÓLEWSKOŚĆ MARYI

LA REGALITÀ DI MARIA

11. Urszula Szwarc

Królowa-matka w świetle tekstów Starego Testamentu

La regina-madre alla luce dei testi dell'Antico Testamento

31. Ks. Mariusz Rosik

Stoi Królowa po Twojej prawicy (Ps 45, 10).

Czy Biblia mówi o Maryi jako Królowej?

Sta la Regina alla tua destra (Sal 45,10).

La Bibbia parla su Maria come Regina?

44. Stefano de Fiores SMM

Droga Maryi od służby Panu do korony chwały

Itinerario di Maria dal servizio del Signore alla corona di gloria

61. Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE

Królewska godność Maryi udziałem w królewskości Chrystusa

La dignità regale di Maria come partecipazione nella regalità di Cristo

86. Danuta Mastalska

Macierzyński charakter królewskości Maryi

Il carattere materno della regalità di Maria

106. Bogusław Kochaniewicz OP

Trzy ikony Maryi Królowej. Królewskość Maryi pięćdziesiąt lat od promulgacji encykliki

Ad caeli Reginam Piusa XII

Le tre icone di Maria Regina. La regalità di Maria 50 anni dopo l'enciclica *Ad caeli Reginam* di Pio XII

119. Maciej Zachara MIC

Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Królowej

La memoria della Beata Vergine Maria Regina

126. Justyna Sprutta

Królewskość Maryi w ikonach

La regalità di Maria nelle icone

131. Krzysztof Staniek

Polski kult Maryi jako Królowej w świetle kazań
koronacyjnych II połowy XX wieku

Il culto polacco di Maria come Regina alla luce
delle omelie d'incoronazione della seconda metà del XX secolo

148. Krzysztof Staniek

Jan Paweł II jako koronator obrazów i figur Matki Bożej w Polsce

Giovanni Paolo II come coronatore delle immagini
e delle figure di Madre di Dio in Polonia

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

157. Walter T. Brennan OSM

Maryja, Służebnica Boga, w świetle teologii nowego stworzenia

Maria, la Serva del Signore, nella luce della teologia della nuova creazione

FORUM

181. Stanisław C. Napiórkowski OFMConv

Jak uprawiać mariologię?

Come fare la mariologia?

MISCELLANEA

195. Joanna Kiersztein

Niewiasta obleczona w słońce. Wniebowzięcie Maryi
w perspektywie nowotestamentowej

La Donna avvolta dal sole. L'assunzione di Maria
nella prospettiva neotestamentaria

204. Joanna Kicman

Analiza maryjnych apokryfów asumpcjonistycznych
w świetle treści zawartych w biblijnych
obrazie zmartwychwstania

L'analisi degli apocrifi mariani sull'assunzione nella luce
dell'immagine biblica di risurrezione

214. Magdalena Jankowiak

Obraz wiary we wniebowzięcie Maryi w polskiej
średniowiecznej pieśni maryjnej

La fede nell'assunzione di Maria nei canti mariani medievali in Polonia

229. Paweł Warchoń OFMConv

Miłosierdzie w zbawieniu Maryi według nauczania
Jana Pawła II

La misericordia nella salvezza di Maria secondo Giovanni Paolo II

249. Ks. Janusz Królikowski

Początki różańca w Polsce

L'origine del rosario in Polonia

267. Janusz Kumala MIC

Geneza adhortacji *Marialis cultus*

La genesi dell'esortazione *Marialis cultus*

RECENZJE

RECENSIONI

293. Krzysztof Kowalik SDB

Fulgens corona dla doktryny niepokalanego poczęcia

(K. Porczak MS, *L'apporto dell'enciclica „Fulgens corona” di Pio XII
per l'approfondimento teologico della dottrina sulla concezione
immacolata di Maria*, Roma 2003)

298. Adam Wojtczak OMI

Jan Paweł II – cały dla Boga na wzór Maryi

(*Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II*,
red. A. Ziegenaus, Regensburg 2004)

DOKUMENTY

DOCUMENTI

313. Kongregacja Nauki Wiary

List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu
mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie (Rzym, 31 V 2004 r.)

INFORMACJE

NOTIZIE

329. Maryja na Soborze

329. Rocznicą obrony Jasnej Góry

330. „Marianum” 2004

Przez Krzyż do chwały

Byłoby rzeczą interesującą zbadać, w ilu miejscach na ziemi Maryja otrzymała królewskie korony. Zdaje się, że próba policzenia tego, okazałaby się przedsięwzięciem niemal nie do wykonania. W tak wielu bowiem miejscach na świecie Maryja czczona jest jako Królowa.

Oznacza to m.in., że ten Jej tytuł, choć wyznawany w wielu miejscach, z żadnym z nich nie identyfikuje się jako z wyłącznym miejscem Jej królowania – Jej królowanie do żadnego z nich się nie ogranicza.

Zatem już sam fakt tak wielu koronacji obrazów i figur Maryi na całym świecie wskazuje na powszechny zakres Jej królowania, a zarazem odmienny od ziemskich i politycznych jego kontekstów.

Dla nas jednak wiążący charakter w interpretacji królewskości Maryi posiada oczywiście Biblia, a zwłaszcza Nowy Testament, w którym sam Chrystus określa ramy swojego Królestwa. I, na podstawie Jego słów, nie ma wątpliwości co do wspomnianego wyżej, uniwersalnego charakteru Jego Królestwa, w którym króluje również Maryja.

To szczególnie rodzaj Królestwa – odmienny od ziemskich, choćby z tego względu, że w nich władza królewska złożona jest w ręce jednego człowieka, jednego króla. Tymczasem w Królestwie Chrystusa królowanie otwarte jest dla każdego. Królestwo to bowiem ma charakter duchowy, a królowanie w nim oznacza po prostu „zdobycie mety” wyznaczonej człowiekowi przez Boga. I chodzi tu nie tylko o ostateczne zwycięstwo, lecz ciągły, wytrwały, ofiarny trud podążania do tej mety.

To ostateczne zasiadanie w chwale Chrystusowego Królestwa łączy się z „piciem z Jego kielicha” w czasie ziemskiej pielgrzymki. Ci, którzy pożywają Chleb Eucharystyczny, a więc mają udział we Krwi i Ciele Baranka Paschalnego, sami także jak On, mają uczestniczyć w paschalnej drodze Jego Królestwa. Jest to droga unizenia, wyrzeczenia, służby i ofiary miłości.

Tą królewską drogą Chrystusa poszła jako pierwsza Maryja i przebyła ją najdoskonalej. Droga Jej życia jest najściślejszym, najwierniejszym odwzorowaniem tej drogi Chrystusa.

Evangelia nie przedstawia żadnego momentu, w którym Maryja dziwiłaby się, że Jej droga do Królestwa przebiega właśnie w ten sposób. A nawet, w *Magnificat*, Maryja zdumiewa się, ale swym wybraniem, wyniesieniem, i już wtedy akceptuje (a zarazem potwierdza) królewską drogę pokory, braku, cierpienia, służby i miłości – taką drogę do chwały.

W *Magnificat* wyraża świadomość, że Ona tą drogą cały czas szła oraz, że teraz ta droga przed Nią się w szczególnie sposób otwiera, jakby poszerza...

Królewska droga Maryi to z jednej strony Jej całkowite zaangażowanie w powierzoną Jej przez Boga misję, ze wszystkim, co ta misja ze sobą niosła, a z drugiej, to Jej osobista wędrówka ku coraz większej głębi, ku coraz mocniejszej zażyłości z Bogiem – z Trójcą Świętą. I na tej drodze Maryja, która jako Niepokalana już jest „Cała Piękna”, jeszcze pięknieje – zanurzając się coraz bardziej w Bogu, wydobywa z siebie coraz to wspólniejsze blaski, by wreszcie uzyskać w Bogu, w chwale Bożego Królestwa, koronę najbardziej ludzkiego życia, tj. bycia w pełni na obraz i podobieństwo Boże, zgodnie z Bożym zamiarem. W ten sposób Maryja stanowi szczyt wszelkich antropologicznych tęsknot i możliwości człowieka.

Dlatego też, Maryja jako Królowa, przywołuje nas na tę swoją królewską drogę podążania za Chrystusem – przez krzyż do chwały. Dobrze wyraża to zadanie modlitwa z obrzędów koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny: *Boże, wejrzyj łaskawie na tych, którzy wieńcząc koroną wizerunek Chrystusa i Jego Matki wyznają, że Twój Syn jest Królem wszechświata i wzywają opieki Najświętszej Dziewicy jako Królowej. Niech idą śladami Jezusa i Maryi, niech służą Tobie i wypełniając przykazanie miłości, niech sobie wzajemnie spieszą z pomocą. Niech się wyrzekają samych siebie i nie szczędząc swoich sił, starają się o zbawienie braci. Niech przez pokorne życie na ziemi zasłużą na wywyższenie w niebie, gdzie Ty wieńczysz koroną chwały tych, którzy Tobie wiernie służą¹.*

Oby lektura obecnego numeru „Salvatoris Mater” pomogła dostrzec w pełniejszym świetle tę właśnie drogę.

Danuta Mastalska

¹ Obrzęd koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny, Katowice 2004, 19-20.

KRÓLEWSKOŚĆ MARYI
LA REGALITÀ DI MARIA

Nadawanie Maryi tytułu Królowej, co ściśle łączy się z faktem, że Jej Syn Jezus Chrystus jest Królem, jest w Kościele zjawiskiem powszechnym. W związku z tym rodzi się – między innymi – pytanie o to, czy w epoce Starego Testamentu istniał wzorzec, który można by było uznać za swoiste przygotowanie wspomnianej praktyki eklezjalnej. Ujmując inaczej, czy w dziejach ludu Bożego Starego Przymierza można dopatrywać się typu królowej-matki, który zapowiada – aczkolwiek niedoskonale, jak zawsze w takim przypadku¹ – królewską godność i funkcję Matki Zbawiciela, pouczając zarazem, przynajmniej w pewnym zakresie, w czym się one przejawiają i na czym polegają.

Otóż na kartach Starego Testamentu znajdujemy pewne wzmianki o matkach królów. Jest ich chyba nie więcej niż 50, i to raczej lakonicznych. Zdecydowana większość z nich ogranicza się do podania imienia rodzicielki poszczególnego monarchy judzkiego w związku ze stwierdzeniem objęcia przez niego władzy w królestwie Dawidowym (np. 1 Krl 14, 21; 15, 2; 22, 42; 2 Krl 8, 26; 12, 2).

Urszula Szwarc

Królowa-matka w świetle tekstów Starego Testamentu

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 11-30

Zaledwie w kilku tekstach w odniesieniu do matki panującego użyty został techniczny termin na jej określenie, a mianowicie - *gēbîrāh* (1 Krl 15, 13; 2 Krl 10, 13; 2 Krl 15, 16; Jr 13, 18; 29, 2)². Jest on pokrewny rzeczownikowi *gēberet*, tłumaczonemu: „pani”, „pani domu”, który w Starym Testamencie występuje też tylko parę razy (Rdz 16, 4. 8. 9; 2 Krl 5, 3; Iz 24, 2; 47, 5; Ps 123, 2; Prz 30, 23)³. Nie nazywa on wprawdzie królowej-matki, jednak teksty,

¹ Zob. J. DROZD, J. HOMERSKI, *Zasady katolickiej interpretacji Pisma Świętego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. HOMERSKI, Poznań 1973, 308-310.

² Wymieniony rzeczownik jeden raz (1 Krl 11, 19) oznacza pierwszorzędną żonę monarchy. Przy czym dotyczy w tym przypadku żony faraona.

³ Pokrewieństwo obu wymienionych rzeczowników wynika stąd, że pochodzą one od tego samego źródłosłowu *g-b-r*. Wyraża on idee będące rozmaitymi aspektami tego samego pojęcia, a mianowicie: bycia silnym, mocnym, potężnym, wpływowym, wiele znaczącym, mającym pierwszeństwo, przywileje, przewyższającym godnością innych, zob. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1954, 139. 140-141. Na temat „pani” oraz „królowej-matki” zob. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris 1958, 180-182; X. LÉON-DUFOUR, *Mère*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, 605-608; Z. BEN-BARAK, *The Status and Right of the gēbîrā*, „Journal of Biblical Literature” 110(1991) 23-34; S. ACKERMAN, *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel*, „Journal of Biblical Literature” 112(1993) 385-401; R.N. BOWEN, *The Quest for the Historical gēbîrā*, „The Catholic Biblical Quarterly” 64(2001) 597-618.

w których się pojawia, też znajdują się w centrum naszej uwagi. Oznacza on bowiem kobietę, która w jakimś sensie ją przypomina, ponieważ również jest władczynią, aczkolwiek w mniejszej skali, i na ogół matką potencjalnego lub już faktycznie sprawującego swe rządy dziedzica. Zatem kontekst, w którym hagiografowie posłużyli się wyrazem *g^eberet*, może rzucać pewne światło na zajmującą nas kwestię. To bowiem, co dotyczy „władczyni” domu, w o wiele większym stopniu i zakresie, jak wolno mniemać, winno odnosić się do królowej-matki.

Dążąc do udzielenia odpowiedzi na sformułowane wyżej pytanie, poprzez analizę stosownych tekstów starotestamentowych - na ile one pozwolą - będziemy się starali ukazać istotę urzędu królowej-matki (1), należną jej postawę (2) oraz zakres jej aktywności (3).

1. Istota

Teksty, które – jak się wydaje – kryją pewne dane na temat tego, co stanowi jakby naturę królowej-matki, są rozmaite. Należą do nich wszystkie wypowiedzi biblijne, których autorzy posłużyli się rzeczownikiem *g^ebīrāh*, ale także niektóre z tych, w których występuje termin *g^eberet*, bądź w ogóle żadnego z nich nie ma, a jedynie ich treść wskazuje na to, że dotyczą między innymi matki monarchy.

Odwołanie się w tym miejscu do wersetu Prz 30, 23, który w celu właściwego zrozumienia odczytamy w powiązaniu z jednym z poprzedzających go wierszy, może zdziwić. Bowiem jego treść to rodzaj mądrościowego pouczenia, które zdaje się nie mieć nic wspólnego z interesującym nas zagadnieniem. Jednak fakt, że użyty w nim został jeden z dwu wyrazów, istotnych z punktu widzenia podjętego tematu, a mianowicie - *g^eberet*, stanowi wystarczającą podstawę do tego, by uwzględnić ów werset w naszych rozważaniach. Wraz z wprowadzającym zdaniem brzmi on następująco:

*Pod trzema rzeczami drży ziemia
i czterech znieść nie może: [...]
pod pogardzaną, gdy żoną i panią zostanie;
pod sługą – dziedziczką po pani*
(Prz 30, 21. 23).

Tekst niniejszy ma za przedmiot realną sytuację, która niejednokrotnie konkretyzuje się w ziemskiej rzeczywistości i to w każdym społeczeństwie. Można ją zatem uznać za uniwersalną i tym samym

zrozumiałą w swej wymowie dla całej ludzkości. W sposób pośredni pozwala ona scharakteryzować osobowość tej, która jest panią domu. Jednak kontekst, w którym mowa o odnośnej okoliczności, jednoznacznie poucza, że obraz pani, dający się nakreślić w oparciu o nią, jest spaczony. Stanowi przeciwieństwo tego wizerunku, by nie rzec ideału, który powinna ona odzwierciedlać. Uwzględniając ten fakt, wypada stwierdzić coś odwrotnego do tego, co sugerują przytoczone wersety, a mianowicie, że niewiastę, o którą chodzi, powinna cechować łagodność. Przejawiać się ona ma w jej wszelkich reakcjach i działaniach, które ze swej natury nie mogą budzić lęku, ani też choćby najmniejszej obawy u wszystkich, spełniających to, co do nich należy. Przy czym nie idzie tu o pobłażliwość pani w stosunku do podległych jej osób, tolerowanie przez nią ich błędów, zaniedbań, czy wręcz nadużyć, zaniechanie wymierzania im jakichkolwiek sankcji w wymagających tego przypadkach. Przeciwnie, wszystko to jest dopuszczalne, a nawet wskazane, jednak pod warunkiem, że będzie wyrazem najlepiej pojętej sprawiedliwości, która – jeżeli już domaga się czegoś, to z pewnością nie strachu, ale respektu i poszanowania. Tym samym wyklucza to w przypadku g^eberet, a cóż dopiero królowej-matki, dochodzenie przez nią źle pojętych swoich racji, mszczenie się za doznane krzywdy albo zniewagi, podkreślanie swej pozycji oraz pokazywanie wyższości i wykorzystywanie ich do osiągnięcia niegodziwych celów, jak również domaganie się od innych dla siebie szczególnych oznak uległości, poddaństwa, czołobitności.

Rys osobowości pani/królowej-matki, zgola odmienny od tych, które dają się wywnioskować z poprzedniego tekstu branego dosłownie, wyłania się z wersetów współtworzących historię uzdrowienia Naamana. Oto one:

[izraelska dziewczyna] *rzekła do swej pani:*
„O, gdyby pan mój udał się do proroka, który jest w Samarii!
Ten by go wtedy uwolnił od trądu”.
Naaman więc poszedł oznajmić to swojemu panu, powtarzając
słowa dziewczyny [...] (2 Krl 5, 3-4).

Autor nie stwierdza tu wprost, że pani – żona Naamana – wysłuchiwała rady swej cudzoziemskiej służącej. Jednak fakt, że jej chory na trąd mąż – wódz wojska króla aramejskiego (2 Krl 5, 1) – powtórzył słowa młodej Izraelitki swojemu władcy, świadczy o tym, że tak się stało. Całe zajście ukazuje ową pogańską niewiastę w niezwykle korzystnym świetle. I choć jej zachowanie nie zostało otwarcie po-

chwalone, świeci przykładem. Jako takie poucza, że jedną z cech g^eberet winno być otwarcie na głos innych, w tym również tych, którzy znajdują się na niższych szczeblach drabiny społecznej, co jest jeszcze bardziej istotne – jak należy sądzić – w odniesieniu do królowej-matki. Owa chęć słuchania ludzi, zwłaszcza gdy pochodzą oni z niższych warstw społeczeństwa, przyjmowanie i stosowanie ich dobrych rad razem wzięte wskazuje pośrednio na niezwykle istotne przymioty tej, którą to wszystko cechuje. Opisana postawa stanowi bowiem konkretny przejaw tych przymiotów, a zarazem namacalny dowód posiadania ich przez tę, która się nią odznacza. Chodzi zaś o świadomość własnej ograniczoności i niedoskonałości, czyli zrozumienie i przyjęcie tego, że nie można polegać wyłącznie na sobie, jak też - o roztropność, mądrość, a nadto pokorę.

Z samego określenia „pani”, jak również z obydwu cytowanych uprzednio wypowiedzi biblijnych, w sposób oczywisty wynika, że g^eberet z natury swej była kimś niepoślednim. Tym bardziej wydaje się to oczywiste w przypadku królowej-matki. Dowodzą tego chociażby te wersety:

*W Judzie zaś królował syn Salomona, Roboam [...]
Jego matce było na imię Naama, Ammonitka*

(1 Krl 14, 21).

*Jehu [...] napotkał braci Ochozjasza, króla judzkiego, i zapytał:
„Kto wy jesteście?” Odpowiedzieli: „Jesteśmy braćmi Ochozjasza
i przyszliśmy pozdrowić synów króla i synów królowej matki”*

(2 Krl 10, 12. 13).

Powyższe zdania ograniczają się, gdy idzie o królową-matkę, wyłącznie do jej wymienienia poprzez podanie jej imienia bądź określenie jej terminem g^ebîrāh interpretowanym jako przysługujący jej tytuł, który wskazuje na jej rangę oraz pozycję społeczną⁴. Niemniej

⁴ W tekście Starego Testamentu znajdziemy co najmniej kilkanaście innych wersetów, które powielają schemat odzwierciedlony w cytowanych wyżej stychach 1 Krl 14, 21. Jest on zastosowany w zasadzie wyłącznie w odniesieniu do monarchów z dynastii Dawidowej rządzących Królestwem Południowym, chociaż przyznać trzeba, że nie wszystkich (zob. np. 2 Krl 8, 16-17; 16, 1-2; 2 Krl 21, 1-5; 33, 1. 21; 34, 1). Stałymi elementami tego schematu są: imię władcy rozpoczynającego panowanie, czas jego wladania oraz imię jego matki. W wielu przypadkach dodany jest jeszcze wiek króla w chwili objęcia przezeń tronu i rok rządów współczesnego mu monarchy izraelskiego (np. 1 Krl 22, 41-41; 2 Krl 8, 25-26). Wyjątek dotyczy Jeroboama, pierwszego króla schizmatycznego Królestwa Północnego, którego matka została wymieniona imiennie. Przy czym ma to miejsce w kontekście,

jednak właśnie sama owa wzmianka o niej wydaje się wymowna. Każe ona mianowicie mniemać, że królowa-matka była wyjątkowo ważną, liczącą się, wysoko postawioną osobą w ówczesnej rzeczywistości Izraela. W przeciwnym bowiem razie nie wspomniano by jej w takich kontekstach, które rozpatrujemy. Na podstawie zajmujących nas obecnie wersetów nie można jednak sprecyzować, co, ewentualnie kto, decydowało o jej znaczeniu, z czego ono wynikało i na czym polegało. Pozwalają one jedynie na wielce ogólne przypuszczenie, że miało to związek z faktem wydania na świat następcy czy następców tronu. Będąc ich rodzicielką, g^cbîrâh jako absolutnie jedyna, jak nikt inny dawała niepodważalną gwarancję ich tożsamości i ją potwierdzała, zarazem niejako uwierzytelniała ich prawo do korony.

Na wyjątkowość, a nawet rzec chyba można – niepowtarzalność statusu królowej-matki wskazuje pewien szczegół z czasów Salomona.

Batszeba weszła do króla Salomona [...]. A wtedy postawiono tron dla matki króla, aby usiadła po jego prawej ręce.

Ona wtedy powiedziała mu: „Mam do ciebie jedną małą prośbę”.

[...] A król jej odrzekł: „Proś moja matko, bo tobie nie będę odmawiał” (1 Krl 2,19-20).

Wzmianka niniejsza poucza w stosunku do g^cbîrâh o trzech rzeczach. Po pierwsze, w powiązaniu z kontekstem poprzedzającym dowodzi, że miała ona swobodny przystęp do władcy. Mogła zjawić się przed jego obliczem bez uprzedzenia, kiedykolwiek chciała. Najwyraźniej nie musiała ani prosić, ani tym bardziej czekać na audiencję u niego, co niewątpliwie było zastrzeżone zaledwie dla kilku osób. Po drugie, przysługiwało jej specjalne, wyróżniające się miejsce u boku króla, które przypuszczalnie mogli zajmować tylko bardzo nieliczni. Po trzecie, miała prawo, bez uciekania się do specjalnych zabiegów, zwrócić się do niego z prośbą, która zawsze była wysłuchiwana (zob. też 1 Krl 2, 17), chociaż – jak wynika z dalszego kontekstu – niekoniecznie za każdym razem była realizowana. Kontekst ten daje jednocześnie do poznania, że wówczas, kiedy monarcha z ważnych powodów nie przychylił się do niej, jego rodzicielka nie oponowała, poznawszy je. Przeciwnie, w milczeniu i bez sprzeciwu przyjmowała jego wolę (1 Krl 2, 22-24).

w którym mowa jest o nim jako o buntowniku z czasów Salomona, a więc jeszcze nie o królu (zob. 1 Krl 11, 26), chociaż hagiograf, pisząc o tym po latach, znał go już niewątpliwie jako władcę izraelskiego.

Temu, co dotąd zostało stwierdzone o pozycji królowej-matki, zdają się przeczyć, aczkolwiek pośrednio, następujące słowa proroka:

*I będzie /dotknięta/ [...] jak służąca, tak jej pani [...].
[...] bo Jahwe wydał taki wyrok (Iz 24, 2. 3).*

Zapowiedź odnosi się do szczególnej, z punktu widzenia stworzenia, skrajnie krytycznej okoliczności, którą jest interwencja Boża, stanowiąca następstwo niewierności Izraela (Iz 24, 5). Kontekst całej wyroczni (Iz 24, 1-6) poucza, że obejmie ona absolutnie wszystko i wszystkich. Przy tym nie wynika z niego wyraźnie, czy wydarzenia będące konsekwencją postanowienia Boga dosięgną wyłącznie tych, których wina jest bezsporna. Należy w to raczej wątpić. Trudno bowiem przyjąć, a poucza o tym zarówno historia, jak i własna obserwacja świata, by w jakiegokolwiek społeczności, a więc i w narodzie wybranym w odnośnym okresie jego dziejów, nie było nikogo, o kim można by było powiedzieć, że na miarę ludzkich możliwości jest sprawiedliwy. Wypada zatem uznać, że wieszczona przez hagiografa zagłada, skoro ma ogarnąć wszystkich, nie oszczędzi nawet tych, których osobistą winę w takim wielkim wymiarze, o jaki tu chodzi, należy wykluczyć. Trzeba o tym pamiętać także wtedy, gdy z zajmujących nas aktualnie wersetów usiłuje się odczytać tę część prawdy o pani, którą one w sobie kryją.

Rozpatrywany tekst nie stwierdza w sposób niebudzący wątpliwości, choć musi się przyznać, że i nie wyklucza, grzeszności ani pani, ani jej sługi. Jednocześnie informuje o jednakowym losie obu. Świadczy tym samym o tym, że bez względu na to, kim kto jest w ziemskiej rzeczywistości, wobec Boga jest równy innym. W świetle tej zasady również g^eberet, którą prorok wymienia, a pośrednio królowa-matka - nie wspomniana wprawdzie przez niego, ale jakby anonimowo wpisana w pojęcie „mieszkańcy ziemi” - jawi się, jako osoba, która nie cieszy się jakimiś specjalnymi względami Jhwh, nie jest przez Niego z korzyścią dla niej wyróżniona. W każdym razie nie jest przez Niego uprzywilejowana w tym sensie, że chroni On ją przed bolesnymi doświadczeniami, oszczędza ich jej, sprawia, że jej nie dotyczą. Przy czym pozostaje to aktualne nawet w takiej sytuacji – którą, jak zaznaczono wyżej, też trzeba brać pod uwagę – kiedy sama pani, a w domyśle także królowa-matka, nie zawniła, gdy nie ponosi ona osobistej odpowiedzialności za przeszłe lub dziejące się zło. Co za tym idzie, bycie g^eberet, a najprawdopodobniej również bycie g^ebîrah,

nie chroni i nie uwalnia od tak zwanego niezasłużonego cierpienia, a tym bardziej od tragicznych następstw własnych grzechów.

Swego rodzaju potwierdzenie powyższej konkluzji zdaje się dostarczać treść takiego oto polecenia, z którym prorok zwraca się do monarchów:

^a *Powiedz do króla i królowej matki:*

^b *Usiądźcie zupełnie nisko,*

^c *albowiem spadła z waszych głów korona chwały!*

(Jr 13, 18).

Przypuszcza się, że zostało ono skierowane do Jechoniasza i jego matki. Natomiast jego drugi człon (stych c) sugeruje, że do jego proklamacji doszło wówczas, gdy obydwójce znaleźli się już w niewoli babilońskiej, czyli zostali pozbawieni swoich stanowisk, honorów, przywilejów, dóbr, przestali być nietykalni, i jakby ponad innymi. W sytuacji, która stała się ich udziałem, zostali niejako zrównani z tymi, którzy niedługo przedtem byli ich poddanymi, zależeli od nich. Do tak radykalnie niekorzystnej zmiany położenia królowej-matki, bo wyłącznie o nią nam chodzi, do jej poniżenia, niewykluczone, że i fizycznego, a z całą pewnością psycho-duchowego cierpienia doprowadziły, jak wynika z kontekstu, liczne grzechy narodu (Jr 13, 22-27). I tak jak w poprzednio rozważanym przypadku, również i tu nie ma pewności, czy to, co dotknęło boleśnie królową-matkę, miało – bodaj w jakimś procencie – związek z jej osobistą winą, czy też nie. Oczywiście jest tylko to, że mimo swojej pozycji nie uniknęła ona losu swoich poddanych. Co więcej, prorok apeluje do niej, by pokornie przyjęła doświadczenie, które dane jej jest przeżywać, zaakceptowała zaistniałą okoliczność, nie sprzeciwiała się temu, co zaszło, nie próbowała tego odmienić (stych b). Pośrednio jego słowa pouczają, że g^ebīrāh powinna być uległa Bożym wyrokom-dopustom (Jr 13, 24-26), do których niewątpliwie trzeba zaliczyć wszystko, co ją spotkało, chociaż nie jest to wprost tak przedstawione. Zajmujący nas obecnie werset zwraca równocześnie uwagę na jeszcze jedną kwestię odnoszącą się do królowej-matki. Przynajmniej do pewnego stopnia umożliwia określenie relacji zachodzącej pomiędzy nią a jej synem. Jawi się ona jako bardzo silny, niemalże nierozzerwalny związek obojga. Podstawą tego mniemania jest poświadczona omawianym tekstem zasada, że w istotnych sprawach ich zachowania i postawy niczym nie mają się od siebie różnić, winny być wręcz identyczne.

O swoistej jedności królowej-matki i jej syna przekonują jeszcze inne przekazy biblijne, traktujące o tej samej parze monarszej⁵, do której odnosi się rozpatrzone Jeremiaszowe polecenie:

po wyjściu z Jerozolimy króla Jechoniasza, królowej matki, dworzan, przywódców judzkich i jerozolimskich, kowali i ślusarzy [...]
(Jr 29, 2).

Wtedy Jojakin, król judzki, wyszedł ku królowi babilońskiemu wraz ze swoją matką, swymi sługami, książętami i dworzanami. A król babiloński pojmał go [...]. Przesiedlił też Jojakina do Babilonu. Także matkę króla, żony króla, jego dworzan i możnych kraju zabrał do niewoli [...]
(2 Krl 24, 12. 15).

Cytowane wersety mają za przedmiot te fakty historyczne, których dotyczy wiersz Jr 13,18, z tą różnicą, że mówią o nich wprost, przybierając formę sprawozdania o ich przebiegu. W swej podstawowej wymowie na temat g^ēbîrâh pokrywają się więc z nim. Jednak dzięki swojemu skonkretyzowanemu językowi, nazywającemu rzeczy po imieniu, uszczegóławiają to, co wyżej już o niej stwierdzono. W ich świetle królowa-matka ukazuje się jako ta, która bez względu na okoliczności, niepewność, ryzyko, grożące niebezpieczeństwo trwa przy swoim synu, towarzyszy mu, podąża za nim, dzieli z nim to, co on przeżywa i czego doznaje. A zatem jakby współistnieje, utożsamia się z nim tak w sferze psycho-duchowej, jak i fizycznej.

Przyznać w tym momencie wypada, że g^ēbîrâh nie była jedyną osobą postępującą za królem. Oprócz niej jego otoczenie tworzyli rozmaici dostojnicy, służba dworska, a także jego żony. Wolno jednakże przypuszczać, że wszyscy oni znaleźli się w nim – jeśli nie wyłącznie, to przynajmniej w części - z racji mających rozmaite źródło zobowiązań, które ciążyły na nich w stosunku do władcy. Tymczasem królowa-matka szła z monarchą wszędzie chyba nade wszystko jako jego matka, nie zaś z czystego obowiązku, który na niej spoczywał, czy samej chęci uniknięcia czegoś jeszcze gorszego, chociaż trzeba zaznaczyć, że alternatywnej możliwości - a w grę wchodzi raczej tylko jedna, a mianowicie pozostanie w obleganym mieście -mogła po prostu nie mieć. Nie sposób bowiem bez cienia wątpliwości stwierdzić, że była ona całkowicie wolna w swoich decyzjach, ponieważ dane

⁵ Fakt, że w jednym z tych tekstów (2 Krl 24, 12. 15) pojawia się inna forma imienia króla, nie oznacza, że chodzi o różne osoby.

biblijne nie pozwalają na definitywne rozstrzygnięcie tego. W części to potwierdzają, a w części zaprzeczają (1 Krl 15, 13; 2 Krl 9, 22).

Dotychczas rozpatrywane wypowiedzi natchnione, uświadamiając ważność królowej-matki, nie wskazywały, czemu - względnie komu - zawdzięczała ona swoją pozycję, ani nie orientowały w tym, czy przysługiwała jej ona na trwałe. Wydaje się, że kolejny tekst prorocki pomoże rozstrzygnąć te kwestie.

[Mówi] nasz Odkupiciel, na imię Mu Jahwe Zastępów ...
Usiądź w milczeniu i wejdź w ciemności, Córo Chaldejska!
Bo nie nazwą ciebie ponownie panią królestw.
Rozgniewałem się na mój naród, [...] moje dziedzictwo.
Wydałem je w twoje ręce [...],
Mówiłaś: „To już na wieki będę zawsze panią”. [...]
„Tylko ja i nikt inny!” [...]
Lecz przyjdzie na ciebie nieszczęście, którego nie potrafisz zażegnać [...], znienacka, ani się spostrzeżesz (Iz 47, 4. 5. 7. 8. 11).

Hagiograf, posługując się w przytoczonych wersetach terminem *gēberet*, użył go w przenośni. Nie zastosował go bowiem do konkretnej osoby, lecz do imperium babilońskiego znajdującego się u szczytu swojej świetności, kiedy nic nie zapowiadało zmiany istniejącego, niezwykle korzystnego dlań stanu rzeczy. Nie ma to jednak najmniejszego znaczenia z punktu widzenia zagadnienia, które usiłujemy przedstawić, gdyż wszystko, o czym Izajasz mówi, było realne, tylko w innej skali. Jego słowa dają podstawę do tego, by sądzić, że ówczesny porządek polityczny, sprawiający wrażenie stabilnego i niepodważalnego, niespodziewanie, ku zaskoczeniu najbardziej zainteresowanych, runie. Ujmując inaczej, dotychczasowa pani ciesząca się powodzeniem, przekonana o nienaruszalności i nieodmienności swojego statusu, ku swemu zaskoczeniu nagle zostanie go pozbawiona. Utraci wszystko, czym się chępiła, co napawało ją pychą, kim i czym była. Jednocześnie prorok we właściwy sobie sposób stwierdza, że uczynienie ową *gēberet* władającą nie tylko swoimi ziomkami, ale także obcymi ludami i krajami, oraz postawienie kresu bycia nią, pozostaje wyłącznie w gestii Boga, choćby pozornie tak to nie wyglądało.

Dzięki temu, że - podobnie jak w wyżej omówionych przypadkach tak i w tym - między panią i królową-matką zachodzi, co we wstępie uzasadniono, pewna analogia; to co ustalono odnośnie do jednej, w określonym zakresie można przypisywać drugiej. Otóż w świetle zajmujących nas obecnie wersetów, ale również tego, co

uprzednio już stwierdzono, „urząd” królowej-matki niekoniecznie był dożgonny. Ponadto, na podstawie powyższego słusznym wydaje się mniemanie, że samo zaistnienie jako g^cbîrâh, w konsekwencji uzyskanie tego tytułu, a wraz z nim nabycie wynikających z tego faktu praw i przywilejów, ale także cofnięcie tej godności i odebranie wszystkiego, co ona z sobą niosła, okazuje się zależeć od samego Boga. Nikt z ludzi – jeśli nie byli oni wykonawcami woli Bożej - nie mógł tego dokonać, ani w stosunku do siebie, gdyby szło o kobietę, choćby nawet miała ona jak najlepsze predyspozycje i możliwości ku temu, ani w stosunku do kogoś drugiego, chociażby dysponował ogromną władzą.

Na jeszcze coś innego, odnoszącego się do królowej-matki, co pozostaje w związku z ostatnio sformułowanymi prawdami jej dotyczącymi, a niektóre z nich potwierdza, zwraca uwagę następująca informacja:

A nawet swą matkę Maakę pozbawił godności królowej-matki za to, że sporządziła bożka ku czci Aszery [...]

(1 Krl 15, 13, por. 2 Krn 15, 16).

Autor natchniony wyraźnie tu stwierdza, że rodzicielka króla Asy, będącego gorliwym wyznawcą Jhwh i inspiratorem jednej z pierwszych znaczących reform religijnych, na mocy jego decyzji została niejako zdegradowana. Jej własny syn, kierując się względami natury religijnej, dla dobra sprawy, odebrał jej tytuł, a tym samym szczególnie szacunek i poważanie u poddanych oraz wyjątkowe znaczenie w państwie. Z niniejszego zdania, ani z kontekstu, w którym się ono pojawia, nie dowiadujemy się, czy monarcha po upływie jakiegoś czasu zawiesił, bądź zmienił swe postanowienie, czy też pozostało ono aktualne aż do kresu życia królowej. Bardziej prawdopodobna jest druga ewentualność, jako wymowniejsza i skuteczniejsza w swym oddziaływaniu na naród. A o to właśnie chodziło, jak należy się domyślać. Z kolei podanie przyczyny, która spowodowała odnośne, rzecz można - dyscyplinarne posunięcie władcy judzkiego, daje do zrozumienia, że było ono możliwe pod warunkiem zaistnienia po temu ważnych powodów. Uwzględniając zaś okoliczności, w których do niego doszło, można uogólniając powiedzieć, że stanowiło ono konsekwencję gorszącego życia królowej-matki, dawania przez nią złego przykładu. Pośrednio pozwala to sądzić, że do istoty g^cbîrâh należało dostarczanie poddanym poprawnego moralnie, obyczajowo i religijnie wzorca do naśladowania, czyli takie postępowanie w każdej

pląszczyźnie, sferze i dziedzinie życia, które świeciłoby im przykładem, nienagannym z punktu widzenia prawa Bożego.

Podsumowując dotychczasowe analizy, możemy stwierdzić, że królowa-matka to osoba ze wszech miar sprawiedliwa. Zawdzięczała ona swą godność i wysoką, ważną w narodzie wybranym pozycję Bogu, wobec którego pozostawała jednak równa innym. Przy czym nie była jej ona dana raz na zawsze. Mogła ją bowiem utracić z przyczyn obiektywnych, bądź własnej winy. W tym drugim przypadku zdarzało się to wówczas, gdy okazywała się niegodna noszonego miana, dopuszczając się grzesznych czynów. Jej przeznaczeniem było dzielenie losu syna króla, a obowiązkiem – świecenie przykładem innym.

2. Należna postawa

Przekaz biblijny nie zawiera tekstów, które w formie bezpośredniej podawałyby normy i zasady zachowania w stosunku do królowej-matki. Odnotowuje on jednak takie sytuacje, które pozwalają poczynić w tym względzie bodaj pewne ustalenia.

Jedną z tych perykop, która powinna być pomocna w rozstrzygnięciu interesującej nas obecnie kwestii, jest ta, opisująca okoliczności przyjścia na świat Izmaela, pierworodnego syna Abrama, oraz to, co wkrótce po tym się zdarzyło. Ściśle biorąc, znaczące są w tym przypadku tylko niektóre jej wersety. Oto one:

*Abram zbliżył się do Hagar i ta stała się brzemienną. A widząc, że jest brzemienna, zaczęła lekceważyć swoją panią. Wtedy Saraj rzekła do Abrama: „Przez ciebie doznaję zniewagi; ja sama dałam ci moją niewolnicę za żonę, ona zaś czując się brzemienną, lekceważy mnie”. [...]
[Hagar] odpowiedziała: „Uciekłam od mojej pani, Saraj”. Wtedy anioł Jahwe rzekł do niej: „Wróć do twojej pani i pokornie poddaj się pod jej władzę” (Rdz 16, 4-5. 8-9).*

Wzmiankowane zajścia, a nadto przytoczone słowa osób, które w nich uczestniczyły, świadczą o niewłaściwym traktowaniu przez egipską niewolnicę swojej chlebobawczyni. Hagiograf, nazywając postępowanie Hagar, dwukrotnie wykorzystał do tego celu pochodne rdzenia q-l-l w koniugacji podstawowej. Oznacza on w niej „bycie małym, drobnym, słabym, bez znaczenia”, a w sensie etycznym,

o który nade wszystko tu idzie – „wzgardzanie”⁶. A zatem, służąca żony Abrama nie tylko nie okazała swojej pani wdzięczności za to, że ta wyróżniła ją i jej zaufała⁷, ale wręcz przeciwnie – stała się wobec niej krnąbrna. Przestała ją szanować. Zaczęła natomiast wynosić się ponad nią, okazywać jej swoją wzgardę, co więcej - mieć ją za nic. Zaś sama Saraj żaląc się, określa to, co zaczęło ją spotykać ze strony Hagar, terminem *ḥāmās*. Rzeczownik ten rozumie się jako: „nienawiść”, „nieprawość”, „znieważanie”, „krzywdę”, „obrazę”, których ktoś doznaje ze strony innych⁸. Chodzi tu więc o bardzo konkretne postępowanie, działania, które boleśnie dotyczą tego, w kogo są wymierzone, ranią go dotkliwie, niewykluczone, że fizycznie, lecz głównie w sensie psychicznym i duchowym. W świetle znaczenia niniejszego wyrazu należy się domyślać, że Egipcjanka kierowała się w swym stosunku do swojej pani uczuciami i pobudkami z gruntu negatywnymi, zasługującymi nie tylko na naganę, ale na potępienie. Czym się one przejawiały w tym konkretnym przypadku, nie sposób jednak ustalić. Z kontekstu całego opowiadania wyraźnie wynika, że zachowanie Hagar, które próbowaliśmy wyżej scharakteryzować, było odwrotnością tego, czym być powinno. Dowodzi tego, aczkolwiek nie wprost, polecenie, które Boży wysłannik skierował do niej. Ponadto, już w formie pozytywnej poucza ono, jak powinna ona była postąpić. A skoro tego wcześniej nie uczyniła, teraz musiała to naprawić i zrobić, co do niej należało, ponieważ było to nieodzowne i nie mogła tego uniknąć, ani od tego uciec. Chodzi zaś o to, co wyraża źródłosłów ’n-h, którego pochodna w koniugacji intensywno-zwrotnej jest drugim członem nakazu anioła. W odnośnej koniugacji kryje on w sobie ideę „podporządkowania się”, „pokornego poddania się”⁹. O tym, wobec kogo Hagar miała przyjąć taką postawę, pozwala wnosić wyrażenie dopełnieniowe, brzmiące dosłownie: „pod jej rękę” (w tłumaczeniu wyżej: „władzę”), w którym zaimek dzierżawczy „jej”, jak wynika z kontekstu, odnosi się do Saraj. Tak więc niezmiennym obowiązkiem niewolnicy okazuje się uległość i pozostawanie w stosunku zależności od swojej pani. Miała ją ona považać, darzyć niekłamany szacunkiem, a przy tym winna jej była

⁶ Zob. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti...*, 724-725.

⁷ Fakt, że sytuacja, o którą idzie, sprzeczna jest ze współczesnymi przekonaniami, a nade wszystko z moralnością chrześcijańską, nie może być powodem negowania sformułowanej opinii. Całą okoliczność należy bowiem odczytywać, interpretować i oceniać, także pod względem moralnym, w kontekście ówczesnych obyczajów i praw.

⁸ Zob. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti...*, 250-251.

⁹ Zob. TAMŻE, 613.

absolutne posłuszeństwo. Trzeba jeszcze w tym miejscu podkreślić, że wszelkim wyliczonym wymogom należało sprostać bez względu na okoliczności, włączając w to ewentualne przykre doświadczenia, które mogły one za sobą pociągać. Mając to na uwadze, wydaje się, że właściwa postawa wobec g^eberet, jaka jawi się w świetle analizowanych wersetów, nosi znamiona swego rodzaju samowyrzeczenia, jakby konieczności wyzbycia się własnego ja, swoistego samozatrzaśnięcia się. Fakt, iż urzeczywistnienie tego wszystkiego było oczekiwane, a nawet wręcz konieczne w odniesieniu do pani, stojącej przecież niżej w drabinie społecznej niż królowa-matka, każe sądzić, że obowiązki poddanych w stosunku do tej drugiej raczej nie mogły być mniejsze od tych, o których mowa wyżej, a nastawienie tychże poddanych do niej winno było odznaczać się cechami zbliżonymi do tych, które wskazaliśmy jako charakterystyczne dla relacji Hagar – Saraj.

O wyjątkowej czci, przysługującej królowej-matce, pozwala nam natomiast wnosić cytowany już opis zachowania Salomona w obecności jego matki Batszeby.

[...] król wstał na jej spotkanie, oddał jej pokłon, a potem usiadł na swym tronie. A wtedy postawiono tron dla matki króla, aby usiadła po jego prawej ręce. Ona wtedy powiedziała mu: „Mam do ciebie jedną małą prośbę [...]”. A król jej odrzekł: „Proś moja matko, bo tobie nie będę odmawiał”
(2 Krl 2, 19-20).

Stwierdzone przez autora natchnionego zachowanie monarchy w momencie, kiedy weszła do niego jego matka, oraz gest skierowany przez niego pod jej adresem w zasadzie nie wymagają żadnego komentarza. Same przez się są bowiem zupełnie zrozumiałe, gdyż powszechnie uchodzą za przejaw najwyższego szacunku i sposób oddania należnego honoru. Uwagę należy zwrócić jedynie na to, że owe oznaki czci pochodzą od kogoś, kto w owym czasie w Izraelu był ponad wszystkimi, a odnoszą się do osoby piastującej co prawda jedną z najwyższych pozycji w państwie, ale jednak nie tak wysoką jak ten, który je okazał. Stwarza to podstawę do mniemania, że g^ebīrah, bo o nią chodzi, chociaż termin ten nie pojawia się w omawianym wersecie, cieszyła się poważaniem nie tylko niżej od siebie postawionych, lecz również tego, kto ją przewyższał i od którego mimo wszystko była zależna, jak to wyżej zostało przedstawione. O tym, że władca posiadał wyższy status aniżeli jego rodzicielka, co skądinąd jest oczywiste, w rozpatrywanym przypadku wynika stąd, iż król po

uczynieniu tego, co należało, ponownie zasiadł na tronie. Dalszy przebieg zdarzeń również stanowi wyraz czci w stosunku do królowej-matki, chociaż nie jest to może tak ewidentne, jak w przypadku wspomnianych uprzednio zachowań samego panującego. Staje się to jednak oczywiste, gdy uświadomimy sobie, że zdecydowanie bardziej częstą i normalną postawą przybieraną na posłuchaniu u jakiegokolwiek monarchy była, a i nadal jest, postawa stojąca, wyrażająca szacunek, pokojowe zamiary, a także gotowość do wypełnienia jego ewentualnych poleceń. Skoro więc g^ebîrâh nie była zobowiązana do takiego zachowania wobec niego, to wolno przypuszczać, że ustawienie dla niej tronu obok króla niemalże natychmiast po jej przybyciu do niego było czymś przysługującym jej z racji jej dostojęstwa i rangi, jaką miała. Jeszcze inną okolicznością, przekonującą o wymaganym względem królowej-matki najwyższym stopniu poszanowania, było umiejscowienie jej tronu po prawej stronie władcy. W świecie biblijnym bowiem, a i dziś tak jest, stawanie, siedzenie czy chodzenie po czyjejs prawicy dowodziło, że darzy się tego kogoś uszanowaniem, a nawet więcej – że ma się go za osobę znaczniejszą i znamienitszą od siebie, której w niczym nie można i nie chce się uchybić, a wręcz przeciwnie – pragnie się ją uczcić, okazać swoje uznanie dla niej, podkreślić jej autorytet. O posiadaniu go przez królową-matkę świadczy zaś już sama gotowość i chęć słuchania jej oraz spełnienia tego, o co by poprosiła. Ze swej strony również to przemawia za tym, że darzona ona była specjalnymi względami.

Omówione wersety, z których wprawdzie część jedynie w sposób pośredni dotyczy g^ebîrâh, przekonują, że wszyscy łącznie z jej sprawującym rządy synem obowiązani byli okazywać jej cześć, szanować ją i jej słuchać, a w określonych sytuacjach być jej nawet we wszystkim powolni.

3. Zakres aktywności

Kwestia, którą teraz zamierzamy podjąć, wiąże się dość ściśle z obydwoma zagadnieniami, którymi wyżej się zajmowaliśmy. W stosunku do pierwszego z nich, czyli istoty interesującego nas urzędu, stanowi ona bowiem inny aspekt tego, o co tam chodziło. Koncentruje się bowiem na tym, w jaki sposób owa istota się uzewnętrznia, innymi słowy – dynamizuje się. Gdy natomiast idzie o drugie, to jest należną królowej-matce postawę, wydaje się, że może ono dodatkowo ją argumentować, uzasadniając zarazem jej słusność.

Kronikarz w swoim dziele odnotował następującą uwagę:

Także i on kroczył drogami rodu Achaba, albowiem matka jego dawała mu złe rady (2 Krn 22, 3).

Ów „on” w niniejszym zdaniu, to judzki król Ochozjasz. Hagio-
graf mówi o nim, że źle postępował. Głównym, jak równocześnie
zaznacza, choć niekoniecznie jedynym powodem tego był wpływ
g^ebīrāh - jego rodzicielki na to, co czynił. Informacja ta daje do po-
znania, że królowa-matka, jeżeli nawet nie w każdym, to przynajmniej
w niektórych przypadkach była doradczynią własnego, aktualnie pa-
nującego syna¹⁰. Przy czym rozpatrywany werset pozwala mniemać, że
jej aktywność na tym polu raczej nie ograniczała się do błahych spraw
i nie była zawężona li tylko do pewnych sfer. Przeciwnie, najwyraż-
niej obejmowała całokształt ówczesnej rzeczywistości, czyli sprawy
natury społecznej, politycznej i religijnej w najszerszym rozumieniu,
sprawiając, że g^ebīrāh miała w nich decydujący głos, definitywnie
rozstrzygając je po swojej myśli. Tak zresztą karze sądzić użyty na
określenie jej działalności pień j-ʿ-š, wyrażający ideę doradzania we
wszelakich kwestiach¹¹. Z kolei forma imiesłowu, w której on się
pojawia w omawianym tekście, wskazuje, że chodzi o bezwzględny
charakter odnośnej aktywności. A zatem, udzielanie przez królową-
matkę rad synowi-królowi wypada uznać za jej stałą, niezbywalną
funkcję, leżącą niejako w naturze urzędu, który ona piastowała. Od
niej samej więc, od jej moralności, poczucia odpowiedzialności i spra-
wiedliwości zależało, na ile czynnie, solidnie i uczciwie, oraz kiedy ją
sprawowała, jak też to, w jakim stopniu i czy w ogóle wykorzystywała
ją dla osiągnięcia własnych, niecných celów¹².

¹⁰ Historia z czasów patriarchów wskazuje, że również g^eberet, bo za taką wypada uznać Rebekę, podpowiadała rozmaite, chociaż nie zawsze uczciwe rozwiązania swojemu synowi, uczestnicząc następnie w ich realizacji (Rdz 27, 8-10). Z całości odnośnego opowiadania wynika, że miała do tego prawo. Przemawia za tym, aczkolwiek w sposób pośredni, fakt, iż wówczas, kiedy oszustwo wyszło na jaw, nie poniosła z tego tytułu żadnych konsekwencji. Gdy idzie o ocenę jej postępków, wystawić ją trzeba, uwzględniając ówczesne obyczaje.

¹¹ Zob. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti...*, 319.

¹² O tym, że przypadki nadużyć w tym względzie zdarzały się, dobitnie świadczy powyższy przykład Atali, matki Ochozjasza, jak również jego babki Jezabel, która najwyraźniej decydowała o tym, co działo się w królestwie jej syna (2 Krl 9, 22). Przy okazji warto zauważyć, że obie wymienione królowe (1 Krl 16, 30; 18, 8. 13; 19, 1-2; 21, 1-16. 25; 2 Krl 8, 18, por. 2 Krn 21, 6), chociaż nie tylko one, bo także Batszeba (1 Krl 1, 15-21), angażowały się w sprawy państwowe za rządów własnych mężów, wywierając znaczący wpływ zwłaszcza na wewnętrzną sytuację w monarchii, ale również dalszy jej los poprzez udzielanie im rad, bądź

O innej płaszczyźnie, na której g^eh̄rāh mogła być czynna, w swoisty sposób przekonują takie oto słowa ufnej modlitwy zanoszonej do Boga:

*[...] jak [są zwrócone] oczy służącej na ręce jej pani,
tak oczy nasze ku Jahwe [...]
dopóki się nie zmiłuje nad nami (Ps 123, 2).*

Autor natchniony uciekł się tu do porównania, które służąc w swym założeniu określeniu wewnętrznej postawy wiernych Izraelitów wobec Jhwh, z racji swego kontekstu rzuca pewne światło na rozpatrywane przez nas aktualnie zagadnienie. Powszechnie przyjmuje się, że psalm, w którym go użyto, pozostaje w związku z trudnym położeniem tych, z którymi jego twórca się utożsamia. Znajdując się w krytycznej sytuacji, której własnymi siłami nie byli w stanie zmienić, i wiedząc, że nikt z ludzi nie udzieli im w tym względzie wsparcia, zwrócili się do swojego Boga, swej jedynej Nadziei w przekonaniu, że tylko On – jeśli w swej łaskawości zechce – może im pomóc i odmienić ich los. Stali się tym samym wyrazicielami prawdy, że to, co ich w przyszłości spotka, a w domyśle – już doświadczyli i ówczesnie doznają – zależy od Jhwh. Przekładając to na międzyludzką, a więc niedoskonałą relację pani – służąca, do czego uprawnia rozpatrywane zestawienie, i uogólniając jednocześnie, poprawnym wydaje się stwierdzenie, że g^eberet decydowała o tym, co działo się z tymi, którzy jej podlegali. Była niejako panią ich życia, tą, która wyznaczała, a nawet wręcz kształtowała ich codzienność dopóki pozostawali w zależności od niej. Rzecz można, była rozdawczynią ich losu. Podkreśla to motyw rąk, w które wpatrzona jest sługa w przeświadczeniu, że za ich pośrednictwem otrzyma upragnione dobro. Są one przecież tymi, które dają, zabierają, chociaż zdarza się niekiedy, że są po prostu puste, co w niniejszym przypadku trzeba raczej wykluczyć. Pani mogła więc uszczęśliwić, ewentualnie pognać pozostających pod jej władzą, choć nie ulega wątpliwości, że jako bądź co bądź odpowiedzialna za nich, nade wszystko powinna była troszczyć się o nich i dbać o ich dobro, a w razie potrzeby być wobec nich wyrozumiała i okazywać im litość. Analizowany werset dopuszcza mniemanie, że istotnie tak postępowała.

skuteczne podejmowanie własnej inicjatywy. Rolę doradczyni swojego męża, aczkolwiek na zdecydowanie mniejszą skalę, spełniała także g^eberet. Co więcej, w określonym zakresie pani posiadała swobodę działania. Uciekając się więc do jednej lub drugiej ze wskazanych możliwości, albo obu naraz przesądzała o przyszłości własnej rodziny czy klanu, którego była patriarchinią (Rdz 16, 1-2. 6; 21, 12; 27, 5-17. 46 - 28, 1).

Bowiem odwołuje się on do tego, czego służąca wygląda i co spodziewa się uzyskać ze strony swej pani, kiedy wyjawia oczekiwania Izraelitów kierowane pod adresem Boga, wyrażając jednocześnie przekonanie co do ich spełnienia przez Niego. Sprowadzały się zaś one do dostąpienia Bożego miłosierdzia¹³. Należy stąd wnosić, że czegoś podobnego służa pragnęła i była pewna doznać od g^eberet. Gdyby bowiem nie było to realnie możliwe, jeżeli nie byłyby znane przykłady na to, wówczas psalmista nie uciekłby się do odnośnego porównania.

O tym, że czasami zdarzało się jednak inaczej, poucza przypadek Hagar.

Abram rzekł do Saraj: „Przecież niewolnica twoja jest w twojej mocy, postąp z nią, jak będziesz uważała za dobre”. Saraj upokorzyła Hagar. [...] (Rdz 16, 6).

Ze słów przypisanych Abramowi, a skierowanych do Saraj, jednoznacznie wynika, że usługująca jej Egipcjanka bez reszty pozostawała we władaniu swojej chlebowczyni. Ta natomiast miała prawo i mogła uczynić z nią wszystko to, co uznała za stosowne i faktycznie wykorzystwała swą pozycję. Miała przy tym absolutnie wolną rękę. Decyzja w tym względzie należała wyłącznie do niej. Hagiograf nie informuje dokładnie, na czym ona polegała, nie podaje na jej temat żadnych konkretów. Niemniej jednak jego stwierdzenie jest wystarczająco klarowne i stanowi dostateczną podstawę do tego, by uznać, że postanowienie Saraj odnośnie do Hagar dla tej ostatniej było bolesne, a nawet trudne do zniesienia, jak tego dowodzą dalsze zdarzenia. Ów wysoki stopień dotkliwości słusznie skądinąd zawyrokowanej kary, którą pani wymierzyła swojej niewolnicy, podkreśla ze swej strony to, co już zauważyliśmy, że g^eberet była swobodna, niczym nie ograniczona w swoim działaniu, a nadto - nie zawsze odznaczała się umiarem w tego rodzaju przypisanej jej aktywności, o którą chodzi.

Dwa ostatnio rozpatrzone teksty, ściśle biorąc, dotyczą pani. W ich świetle jawi się ona niemalże jako wszechwładna w stosunku do podległych jej, co ujawniało się tym, że samodzielnie, bez niczyjego udziału kreowała ich życie tak w pozytywnym, jak negatywnym sensie. A skoro g^eberet miała tak rozległe możliwości działania wobec innych, to tym bardziej przysługiwać one powinny królowej-matce,

¹³ Psalmista nazywając to, czego Izraelici oczekują ze strony Jhwh, posłużył się formą rdzenia ḥ-n-n, będącego nośnikiem idei „okazywania miłosierdzia”, zob. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti...*, 254.

której pozycja była nieporównywalnie wyższa od tej, którą miała w społeczeństwie pani. Zresztą ten typ aktywności, o jakim mowa, z powodzeniem wpisuje się w uprzedni, czyli doradztwo. Bowiern może ono stanowić jedną z dróg kształtowania dobrego lub złego losu innych.

Dotąd przedstawiona działalność królowej-matki w zależności od tego, jaką osobą ona była i czym się kierowała, z punktu widzenia moralności zasługiwała na najwyższą pochwałę, bądź największą nagane. Natomiast w jeden tylko sposób daje się ocenić to, co ujawnia następująca relacja:

Adoniasz [...] przyszedł do Batszeby [...]. Ta spytała: „Czy w dobrych zamiarach przychodzisz?” A on odrzekł: „W dobrych” [...]. „Powiedz, proszę cię, królowi Salomonowi, bo on niczego tobie nie odmówi, aby mi dał za żonę Abiszag Szunemitkę”. [...] Batszeba więc weszła do króla [...] przemówiła: „Niech Abiszag Szunemitka będzie dana za żonę twemu bratu Adoniaszowi”

(1 Krl 2, 13. 17. 19. 21).

Przywołana w skrócie historia, bez względu na jej ostateczny finał, ukazuje królową-matkę w niezwykle korzystnym świetle. Wynika z niej niezbiecie, że niejednokrotnie zdarzało się, iż występowała ona w czyimś imieniu wobec swojego sprawującego rządu syna. Przy czym uwagę zwraca fakt, że zanim podjęła decyzję, czy to uczynić, upewniała się, czy sprawa, za którą ma ewentualnie orędownać, jest słuszną, zgodna z obowiązującymi normami i prawem, czy nie wynika ze złych zamiarów, nieuczciwości, przewrotności, czy nie jest wyrazem dążności do niecznych celów. Dopiero wówczas, gdy przekonała się, że tak nie jest, przez nikogo nieprzymuszana, z wolnej woli przedsiębrała postanowienie i przejmowała inicjatywę. A zatem nie była, ani tym bardziej nie działała bezkrytycznie w odnośnej sytuacji. Przypnać jednak trzeba, że w dochodzeniu do istoty przedłożonej jej kwestii, polegała – jak wynika z powyższego przykładu – wyłącznie na ludzkiej uczciwości i prawdomówności, niejako zakładając je u swojego rozmówcy. Daleka natomiast była od przebiegłości i uciekania się do rozmaitych wybiegów po to, by sprawdzić jego wiarygodność, co byłoby wielce wskazane, zważywszy na dalszy kontekst opowiadania. Dopuszcza to mniemanie, że w zwracającym się do niej o wstawienie u monarchy widziała nade wszystko kogoś potrzebującego, komu pragnęła przyjść z pomocą, czemu nie przeczy fakt, o którym była już mowa, że wołała sprawdzić, czy rzeczywiście sprawiedliwie

zabiega on o to, o co prosi, i czy w jego prośbie nie ma żadnego podstęp. Z drugiej strony trzeba jeszcze zaznaczyć, że mimo dobrej woli królowa-matka nie miała rozeznania w faktycznym stanie rzeczy, nie miała pełnego oglądu sytuacji, nie zdawała sobie sprawy z istniejących realiów. I to właśnie, i tylko to spowodowało, że jej wstawiennictwo pozostało bezowocne, co jednak jako takiego w niczym go nie umniejsza, ani tym bardziej go nie dyskwalifikuje.

Wypowiedzi biblijne, które umożliwiły nam wniknięcie w zagadnienie działalności królowej-matki, skłaniają do mniemania, że przejawiała się ona w trojaki sposób. Polegała na udzielaniu rad panującemu synowi oraz wstawianiu się u niego za innymi, proszącymi ją o to, a także na decydowaniu o podległych jej osobach w szerokim tego słowa znaczeniu. Przy czym w każdym z tych przypadków pozostawała zupełnie suwerenna w swych wyborach i ostatecznych postanowieniach.

Skonfrontowanie poczynionych wyżej ustaleń odnośnie do królowej-matki z wyobrażeniem Najświętszej Maryi Panny jako Królowej-Matki, rodzicielki odwiecznie panującego Syna, pozwala stwierdzić typiczny charakter starotestamentowego wizerunku g^cḥîrâh w stosunku do Niepokalanej Dziewicy. Jak zwykle w takich przypadkach podobieństwo, zachodzące między figurą i antytypem, nie jest absolutne, lecz ogranicza się do pewnych aspektów, które zamierzamy teraz wskazać. I tak niewyróżnianie królowej-matki przez Boga spośród innych, zwłaszcza co do spotykających ją doświadczeń i cierpień, w całej swej rozciągłości pozostało aktualne w ziemskim życiu Maryi. Nie przeczy temu Jej wyniesienie w wymiarze nadprzyrodzonym, jedyne w swoim rodzaju, które z kolei przedobraża wyjątkowa pozycja zajmowana przez g^cḥîrâh w porządku ziemskim. Co więcej, w obu przypadkach nie ma to charakteru dzieła tej, której dotyczy, ani nie wynika z zasług jednej, czy Drugiej. Nastąpiło bowiem wyłącznie na skutek odwiecznego Bożego postanowienia. Również wymóg świecenia przykładem, ciążyący na królowej-matce, znajduje swój, ale już doskonały odpowiednik, w Matce Najświętszej. Podobnie rzecz się ma z dzieleniem przez rodzicielkę władającego jego losu. Maryja uczestniczy przecież w życiu i zbawczym dziele swojego Syna w sposób nieosiągalny przez którąkolwiek inną matkę i czyni to w stopniu niedoścignionym, niemożliwym do osiągnięcia przez żadną

z nich. We wszystkim tym zaś, tak jak oczekiwano tego od g^eḥîrâh, nie wywyższa się, choć ma ku temu bezdyskusyjne powody, a tym bardziej nie wykorzystuje tego dla jakiegokolwiek powodu, dzięki czemu nie budzi lęku, co również postulowano wobec Jej typu, za który uznaliśmy starotestamentową królową-matkę. Oczywiście jest też podobieństwo, zachodzące pomiędzy formami aktywności g^eḥîrâh a tym, co czyni Matka Zbawiciela. Zwłaszcza gdy idzie o wstawienictwo, które w przypadku Maryi bez wątpienia nie pozostaje bez wpływu na losy świata, całej ludzkości, w tym pojedynczych ludzi. To samo dotyczy postawy, która obowiązywała wobec królowej-matki i jaka należna jest Bogurodzicy. Chodzi mianowicie o cześć, najgłębszy szacunek i posłuszeństwo.

Dr hab. Urszula Szwarc
Katolicki Uniwersytet Lubelski (Lublin)

ul. Ogródkowa 1/56
PL - 20-067 Lublin

La regina-madre nella luce dei testi dell'Antico Testamento

(Riassunto)

L'autrice prende in considerazione i brani dell'Antico Testamento, i quali riguardano la regina-madre (g^eḥîrâh) e ne fa una dettagliata analisi. Nella prima parte dell'articolo si mette in evidenza in che cosa consiste l'essenzialità dell'ufficio di regina-madre. In seguito viene presentato il suo comportamento, specifico al suo ruolo e la posizione sociale. Nell'ultima parte dello studio si fa vedere il campo dell'attività di regina-madre. In conclusione, l'autrice mette in luce il fatto che il tipo della regina-madre dell'Antico Testamento annuncia Maria Regina Madre di Cristo Re.

W liście apostolskim *Rosarium Virginis Mariae* Jan Paweł II podkreśla prawdę, że Kościół czci Maryję jako Królową: *Do tej chwały, w której od momentu wniebowstąpienia Chrystus zasiada po prawicy Ojca, również Ona [Maryja] zostanie wyniesiona z chwilą wniebowzięcia, by antycypować to, do czego przeznaczeni są wszyscy sprawiedliwi przez zmartwychwstanie ciał. Wreszcie ukoronowana w chwale – jak to widać w ostatniej tajemnicy chwalebnej – jaśnieje Ona jako Królowa aniołów i świętych, antycypacja i szczyt rzeczywistości eschatologicznej Kościoła*¹. Ojciec Święty łączy – zgodnie z utrwaloną tradycją Kościoła – prawdę o wniebowzięciu z prawdą o niebiańskim ukoronowaniu Maryi na Królową. W tym samym nurcie wypowiada się Paweł VI w *Marialis cultus*: *Uroczystość Wniebowzięcia ma swoje świąteczne przedłużenie w obchodzoną przez osiem dni później wspomnieniu Najświętszej Maryi Dziewicy Królowej. W dniu tym kontempluje się*

Ks. Mariusz Rosik

*Tę, która siedząc obok Króla wieków, jaśnieje jako Królowa i wstawia się jako Matka*².

Niezwykle istotna wydaje się fraza wzmiankująca, że Maryja jako Królowa „siedzi obok Króla wieków”. W ten sposób królowanie Maryi ukazane zostało w łączności z królowaniem Chrystusa. Pytając więc o biblijne podstawy prawdy o Maryi Królowej, należy sięgnąć najpierw do idei Bożego panowania nad ziemią i idei królestwa Bożego, i dopiero w tym kontekście wskazać na konkretne teksty biblijne, w których – według Tradycji – mowa jest o Maryi-Królowej.

Stoi Królowa po Twojej prawicy (Ps 45, 10). Czy Biblia mówi o Maryi jako Królowej?

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 31-43

1. Idea panowania Bożego

Ewangelia Mateuszowa nazywana jest „Ewangelią królestwa Bożego”. W niej właśnie motyw panowania Bożego pojawia się wielokrotnie. W Ewangelii Dzieciństwa tytuł „Pan” pojawia się sześciokrotnie, zawsze w takim znaczeniu, jakie Stary Testament wykorzystuje, wskazując na Boga bądź na rzeczywistość od Niego pochodzącą. Jezus bezpośrednio

¹ RVM 23.

² MC 6.

nie jest jeszcze nazwany *Kyriosem*³. Królewska władza Jezusa zapowiedziana została już w Ewangelii Dzieciństwa. Pokłon trzech mędrców ze Wschodu (2, 1-12) jest jednocześnie proklamacją (za pośrednictwem gwiazdy) Króla dla całego świata (nie tylko członków narodu wybranego). Zgodnie z przepowiedniami zawartymi w Lb 24, 17 i 24, 7, Mesjasz będzie królem panującym nad Izraelem i innymi narodami. Bóg zapowiedział, że wzbudzi *władcę, który będzie pasterzem ludu Mego, Izraela* (2, 6), dlatego Jezus nazwany jest „nowo narodzonym królem żydowskim” (2, 2). Król Izraela jest jednak odrzucony przez swój lud, a adorowany przez pogan. Całe opowiadanie nacechowane jest symboliką przedstawiającą królewską godność Jezusa; wiele z tych symboli dziś nie jest już jednoznacznie odczytywanych i rozumianych, jednak w społeczeństwach starożytnego Bliskiego Wschodu były z pewnością żywe i łatwe do uchwycenia. Niektóre terminy i zwroty wzięte są przez Mateusza wprost z ceremoniału dworskiego. Aż trzykrotnie pojawia się w krótkim tekście czasownik „adorować” (2, 2. 8. 11)⁴.

Po zakończeniu relacji o wydarzeniach dzieciństwa Jezusa Mateusz kreśli wizerunek poprzednika Pańskiego. Opisuując działalność Jana Chrzciciela, Mateusz stosuje do Jezusa słowa Izajasza: *Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu. Dla Niego prostujcie ścieżki* (Mt 3, 3; por. Iz 40, 3). To właśnie tu po raz pierwszy tytuł „Pan” wprost odniesiony zostaje do Jezusa. Natomiast o pełnym walorze chrystologicznym tytułu można mówić w odniesieniu do końcowej części Kazania na Górze: *Nie każdy, który Mi mówi: „Panie! Panie!”, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie. Wielu powie Mi w owym dniu: „Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twojego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twojego imienia?”* (7, 21-22). *Sitz im Leben* tego podwojonego zawołania jest z pewnością popaschalne i wskazuje na użytek liturgiczny. Zakorzenione we wczesnochrześcijańskiej liturgii wydaje się być również kolejne zawołanie: *Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić* (8, 2). Trąd, na który cierpiał wypowiadający te słowa, stał się już w pierwotnych gminach symbolem grzechu i sytuacji doświadczenia wszelkiego cierpienia, stąd zawołanie to stanowi prośbę o ratunek, skierowaną do Pana, który lituje się nad swym sługą. Do Jezusa jako Pana zwracają się nie tylko Żydzi,

³ A.S. Jasiński zauważa: *Dominuje sformułowanie „anioł Pański”, lecz pojawiają się również i inne: „słowo Pańskie” lub „słowo, które Pan powiedział”. Nie ma więc w żadnym tekście aplikacji tytułu do Jezusa Chrystusa. TENZE, Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu, Wrocław 1996, 72.*

⁴ T. HERGESEL, *Adoracja Cudotwórcy - Mateuszowa interpretacja cudów Jezusa, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12(1979) 104-114.*

ale także poganin: *Panie, mój sługa leży sparaliżowany* (8, 6). Choć w ustach nie-Żyda słowa te mogą wydawać się jedynie formułą grzecznościową, to jednak kontekst narracji dowodzi, że ewangelista zamierza ukazać uniwersalizm zbawienia. Zostaje on podkreślony przez motyw niezwykle szacunku wobec Cudotwórcy: *Panie, nie jestem godzien, abys wszedł pod mój dach, ale powiedz tylko słowo, a sługa mój będzie uzdrowiony* (8, 8). Po raz kolejny poganin (poganka) zwraca się do Jezusa używając tytułu „Pan” (i to trzykrotnie)⁵ przy scenie uwolnienia córki kobiety kananejskiej (15, 21-28). Kolejny kamik mozaiki kyriologii Mateuszowej zapisany został w dialogu Jezusa z tymi, którzy pragną Go naśladować: *Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca! Lecz Jezus mu odpowiedział: „Pójdź za Mną, a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych”* (8, 21-22). Kto nazywa Jezusa Panem, winien całe swoje życie zorientować ku Niemu. W Nim również znajduje ostoję w sytuacjach zagrożenia. Pogrążeni w niebezpieczeństwie utraty życia na morzu apostołowie wołali *Panie, ratuj, ginimy* (8, 25); panowanie Jezusa rozciąga się jednak także nad naturą, stąd rychło przyszło ocalenie (8, 26). Do Jezusa jako Pana zwracają się także: zwierzchnik synagogi (9, 18), dwaj niewidomi (9, 28), znów uczniowie znajdujący się na morzu (14, 28-31), ojciec dręczonego syna (17, 15), niewidomi pod Jerychem (20, 29-33), tłumy witające Jezusa w Jerozolimie (21, 1-10). Zwłaszcza scena z Piotrem zapewnia czytelnika, że ocalenie przychodzi od Pana całego stworzenia; wystarczy zwrócić się ku Niemu z zawołaniem *Panie, ratuj mnie* (14, 30)⁶. W innym miejscu ten sam Piotr zwraca się do Jezusa z zapytaniem: *Panie, ile razy mam przebaczyć, gdy mój brat zgrzeszy przeciwko mnie?* (18, 21). Stała dyspozycja do przebaczenia – jak sugeruje odpowiedź Jezusa – jest cechą tych, którzy nazywają Go Panem. Do Jezusa jako swego Pana zwracają się także uczniowie podczas ostatniej wieczerzy (26, 22). Wszystkie dotychczasowe użycia tytułu *Kyrios* przygotowują ostatnie zdania Mateuszowego dzieła.

W kontekst Bożego panowania wpisuje się motyw władzy, która została przekazana Jezusowi: *Dana Mi jest wszelka władza na niebie i na*

⁵ *Ulituj się nade mną, Panie* (w. 22); *Panie, dopomóż mi* (w. 25); *Tak, Panie, lecz i szczenięta jedzą z okruszyn* (w. 27).

⁶ Nieco inaczej ma się sprawa z naleganiem Piotra: *Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie* (16, 22): *Niezależnie od kwestii redakcyjnej tekstu i spojrzenia już na wydarzenie w świetle zmartwychwstania, użycie w wersecie tytułu Kyrios nie wskazuje na godność uwielbionego Chrystusa, gdyż wypowiada go Piotr próbujący powstrzymać Jezusa od wydarzeń, które miały właśnie prowadzić do chwały Kyriosa [...]. Podobnie możemy interpretować słowa Piotra przy przemienieniu: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy...”* (17, 4). W obydwu tekstach Piotr wykazuje zainteresowanie ziemskim sukcesem Pana, stąd konieczność pouczenia, jakie otrzymuje, gdyż nie myślał na sposób Boży, lecz ludzki. A.S. JASINSKI, *Jezus jest Panem...*, 74.

ziemi (Mt 28, 18). W samych słowach Jezusa natomiast łatwo znaleźć echo wizji Syna Człowieczego zarysowanej przez Daniela: *Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a królestwo Jego nie ulegnie zagładzie* (Dn 7, 14)⁷. Wizja proroka spełnia się w Osobie Jezusa: to właśnie Jemu przedwieczny przekazuje wszelką władzę, która ma charakter królewski i trwać będzie wiecznie. Jego władza nie jest ograniczona, gdyż obejmuje niebo i ziemię, a fraza ta w Starym Testamencie oznacza całość stworzonego świata. Zapowiedzią tej władzy była już ziemską działalność: Jezus przemawiał jak ten, który ma władzę (7, 20); posiadał władzę odpuszczania grzechów (9, 6) i władzę nad demonami (12, 28); tę samą władzę przekazał uczniom (10, 1-4)⁸.

2. Idea królestwa Bożego

Idea królowania jest w Biblii nierozzerwalnie związana z kategorią królestwa Bożego. Tradycja starotestamentowa znajduje swe uzupełnienie i streszczenie u synoptyków. We wszystkich Ewangeliach synoptycznych na czoło wśród idei o ładunku teologicznym w nauczaniu Jezusa wysuwa się zagadnienie królestwa Bożego. Temat ten był obecny, choć w odmienny niż u Jezusa sposób, w nauczaniu judaizmu. Podjęta przez Jezusa naczelna idea Jego nauczania, idea królestwa Bożego, miała już długą historię w tradycji judaizmu, zarówno tej zapisanej na kartach Starego Testamentu, jak i obecnej w literaturze międzytestamentowej oraz w przekazie ustnym uwiecznionym później w literaturze rabinicznej. „Królestwo” jako termin należący do słownika politycznego, w swym metaforycznym znaczeniu wskazuje najpierw na Boga jako Króla władającego nad określonym terytorium, dopiero w drugim rzędzie przyjmuje znaczenie bardziej abstrakcyjne, dotyczące uniwersalnej władzy Boga. W czasie istnienia niezależnej monarchii Izraela, od Dawida aż do upadku Jerozolimy za Nabuchodonozora, królestwo Boże rozumiane było

⁷ W obydwu tekstach występuje rzeczownik *eksousia* i czasownik „dano, powierzono” (*edothē*). W obydwu jest wzmianka o wszystkich narodach. W Księdze Daniela Przedwieczny przekazuje Synowi Człowieczemu władzę nad wszystkimi narodami. Władza ta ma charakter królewski i trwać będzie wiecznie. W Ewangelii Mateusza Jezus, jako Syn Człowieczy w chwale, stwierdza, że Jemu została dana (domyślnie: przez Boga) wszelka władza na niebie i na ziemi, to znaczy, że w Nim wypełniło się proroctwo Daniela. J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, 262.

⁸ M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław 2004, 47-50.

jako odwrotna strona, niebiańskie odbicie ziemskiego królestwa narodu wybranego. Naród ten rządzony był Boskimi prawami przez króla, którego od momentu jego wstąpienia na tron (Ps 2, 7) postrzegano jako reprezentanta Jahwe na ziemi. Sprzeniewierzenie się królowi uchodziło za złamanie woli samego Boga⁹. Konsekwencją takiego pojmowania instytucji monarchy było rozbudzenie nadziei, że pewnego dnia król Izraela zapanuje nad narodami i poprowadzi je do pełnej znajomości prawdziwego Boga (Ps 2, 8. 11; 99, 1). Perspektywa ta zmieniła się diametralnie wraz z upadkiem Królestwa Judy podczas najazdu Babilończyków w 586 r. przed Chr. i utratą politycznej niezależności. Wtedy to narodził się biblijny mesjanizm, wyczekujący nadejścia króla, który przywróci Boże panowanie nad narodem żydowskim uwolnionym spod władzy obcych. W takiej optyce interpretowano Psalm 2 i 110 oraz zapowiedź Ezechiela (Ez 34, 24). Wygnaniowe i po-wygnaniowe proroctwa Deutero- i Trito-Izajasza (40-66) zainaugurowały koncepcję nastania królestwa Bożego nie poprzez oręż. Do Jahwe nawrócą się królowie pogańscy, uznając w Nim jedyne Boga (Iz 45, 14)¹⁰.

W okresie powstawania literatury międzytestamentowej, a więc od pierwszej połowy II stulecia przed Chr. do czasów Jezusa, żydowska koncepcja królestwa Bożego częściowo rozwinęła się na linii kontynuacji Starego Testamentu, częściowo zaś pojawiły się w jej ramach inne nurty. Zostały one zawarte w apokryfach oraz zwojach qumrańskich; wiele idei wspólnych z tą literaturą zawiera także *Księga Daniela*, której ostateczna redakcja przypada na około 160 r. przed Chr. Koncepcja królestwa Bożego zyskuje tu przede wszystkim rys eschatologiczny, a częściowo także apokaliptyczny. Wśród pism qumrańskich stosunkowo najwięcej referencji do królestwa Boga zawierają *Pieśni Ofiary Szabatowej*; termin „królestwo” występuje tu około 25 razy. Założeniem autora tekstu o szeroko rozbudowanej angelologii jest ukazanie jednoczesnego świętowania szabatu w niebie i na ziemi. Aniołowie *głoszą Majestat Królestwa Jego wedle wiedzy swojej (i) wynoszą [Chwałę Jego we wszystkich] niebiosach Królestwa Jego* (4QShirr. Shab. 400, 2)¹¹. Ciekawy z punktu widzenia

⁹ Tak należy odczytywać słowa Boże skierowane do Samuela: *Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą* (1 Sm 8, 7).

¹⁰ Por. także aramejski tekst Dn 3, 33; 4, 31; 6, 21.

¹¹ Przekład za: P. ZDUN, *Pieśni Ofiary Szabatowej z Qumran i Masady* (Teksty z Pustyni Judyckiej 1), Kraków 1996, 29. Podobnie *Księga Jubileuszów* opisuje szabat jako *dzień świętego królestwa dla całego Izraela po wszystkie dni na zawsze* (50, 9), gdyż Pan *dał ci to święto i ten dzień święty* (tamże). Ta sama idea pojawia się także w *Hen. Et.* (91, 11-17): w ósmym tygodniu podzielonej na dziesięć tygodni historii świata, sprawiedliwi odbędą sąd nad złymi, a na koniec wystawiony zostanie *dom dla wielkiego Króla na zawsze na wieki* (91, 13).

komparatystyki pomiędzy Ewangelią synoptycznymi a pismami qumrańskimi wydaje się fragment z czwartej groty, w którym nastanie królestwa Boga opisywane jest w kategoriach pokonania demonów, podobnego do egzorcyzmów (4Q 510, 1-5).

Inne nieco wyobrażenie królestwa Bożego wyłania się z pism Józefa Flawiusza. Historyk żydowski nie tyle prezentuje swoje własne poglądy, co referuje opinie innych, zwłaszcza zwolenników tzw. „czwartej filozofii” i obrońców Masady. Zeloci łączyli ideę królestwa Bożego z kategoriami politycznymi. Za czasów Koponiusza, prokuratora Galilei sprowadzonej do rządu prowincji, zelota Juda starał się nakłonić do buntu mieszkańców krainy, strofując ich za zgodę na płacenie podatków Rzymianom (*Bell.* 2, 118)¹².

W literaturze rabinicznej idea królestwa Bożego pojawia się zasadniczo w dwóch aspektach: z jednej strony kontynuowany jest wątek aspektów ziemskiego i niebiańskiego (doczesnego i wiecznego) królestwa, z drugiej zaś podejmuje się praktyczne wskazanie warunków umożliwiających przystęp do królestwa. Siłą rzeczy w naturalny sposób podkreślano eschatologiczny charakter królestwa, kontrastując go z politycznym królestwem zła, utożsamianym z władzą rzymską. Przyszłe panowanie Boga na ziemi będzie odbiciem Jego obecnego królowania w niebie¹³. O ile w myśli biblijnej i międzytestamentowej inauguracja królestwa Bożego widziana jest jako mediacja pośrednika - Mesjasza, który (z pomocą wojsk anielskich) poprowadzi do ostatecznego zwycięstwa nad złem, o tyle w literaturze rabinicznej rola ta przypada niekiedy Abrahamowi, nawróconemu z bałwochwalstwa i kultów astralnych ku poznaniu prawdziwego Boga¹⁴. Idea królestwa Bożego obecna była także w modlitewnym życiu Żydów uczęszczających do synagogi. Modlitwę znaną jako „Królestwa” należy datować przypuszczalnie na lata przed zburzeniem świątyni¹⁵.

¹² Podobnym echem brzmia słowa Eleazara (w które Flawiusz przypuszczalnie wpłata swoje własne poglądy) skierowane do obrońców Masady. Eleazar uzasadnia, że jedynym władcą ziemi jest Bóg i Jemu samemu należy służyć; lepsza jest więc śmierć niż poddanie się rzymskiemu okupantowi.

¹³ Palestyński Targum do pieśni Mojżesza (Wj 15, 18) uzasadnia, że trwanie królestwa „na wieki wieków” dotyczy zarówno wymiaru doczesnego, jak i wiecznego.

¹⁴ Prócz szukania odpowiedzi na pytanie o naturę królestwa Bożego, rabini zajmowali się także kwestiami praktycznymi, zastanawiając się, w jaki sposób jednostka może uzyskać dostęp do królestwa. Kluczem była oczywiście wiara w jedynego Boga i codzienna recytacja *Szema*, modlitwy wyrażającej *expressis verbis* tę wiarę. Gamaliel II, który zezwalał na opuszczenie *Szema* w noc poślubną, osobiście nie skorzystał z tej dyspensy, gdyż nie chciał *ani na chwilę być poza królestwem* (*Ber.* 2, 5). Uznanie panowania jedynego Boga ma chronologiczny priorytet nad zachowaniem przepisów Prawa.

¹⁵ Składa się ona z dziesięciu misternie dobranych tekstów biblijnych: trzech z Tory (Wj 15, 18; Lb 23, 21; Pwt 33, 5), trzech z Psalmów (22, 29; 93, 1; 24, 7), trzech

Nauczanie Jezusa o królestwie Bożym zostało zawarte przede wszystkim w przypowieściach¹⁶, ale także w proklamacjach profetycznych. Programowe wołanie Jezusa *czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże, nawracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1, 15), należy do eschatologicznej terminologii prorockiej (por. Iz 50, 8; 51, 5; Ez 7, 7). Bliskość królestwa w wypowiedziach Jezusa wyraża się także w pewnym napięciu pomiędzy obecnością królestwa w chwili obecnej a jego nadejściem w przyszłości. W takim kontekście należy odczytać tzw. „formułę pocieszenia”: *niektórzy z tych, co tu stoją, nie zaznają śmierci, aż ujrzą królestwo Boże przychodzące w mocy* (Mk 9, 1) i zapowiedź, że kolejny kielich Jezus wychyli ze swymi uczniami „w królestwie Bożym” (Mk 14, 25). W przypowieści o siewcy (Mk 4, 26-29) królestwo Boże nie jest zobrazowane ani w znaku ziarna, ani siewcy, ani nawet roli; istnieje ono raczej w „działaniach” tych trzech obrazów - w czynności siewcy, we wzroście ziarna i w podatności gleby. W ten sposób podkreślony został dynamiczny charakter królestwa. Inny aspekt tego dynamizmu zawiera przypowieść o ziarnie gorczycznym (Mk 4, 30-32); początki królestwa są niedostrzegalne i nikłe, ostateczny efekt jednak imponujący. Warunki wejścia do królestwa rozsiane są w różnych *logiach* Jezusa. Bogatym trudno jest osiągnąć królestwo Boże (Mk 10, 23-25). Nie mogą do niego wejść także ci, których nie cechuje prostota umysłu i otwartość dziecka (Mk 10, 15). Warunkiem wstępu do królestwa jest radykalne zerwanie z grzechem (Mk 9, 47). Wykorzystana w logionie wschodnia figura językowa, biorąca za podstawę obrazowość części ludzkiego ciała, a służąca uplastycznieniu języka, ma przestrzec przed realną możliwością popełnienia grzechu.

Jezusowe głoszenie królestwa Bożego i wzywanie do nawrócenia stawia Go w jednej linii z tymi, którzy spodziewali się i dążyli do odnowienia Izraela. „W jednej linii” nie oznacza jednak, że chodzi o identyczną treść głoszonego nauczania. Wręcz przeciwnie. Wykazano już, że różne ugrupowania judaizmu w różny sposób wyobrażały sobie mające nadejść królestwo. Na ich tle Jezusowy obraz królestwa Bożego odznacza się dużą specyfiką. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że kategoria

z Proroków (Iz 44, 6; Ab 8, 21; Zch 14, 9) i *Szema* (Pwt 6, 4). Odmawiana była w czasie *Rosz Ha-Szanah*, corocznego wspomnienia dzieła stworzenia, przywołując ideę Bożego panowania (królowania) nad niebem i ziemią. Trudno datować *Abinu malkenu*, jeśli jednak i ta modlitwa pochodzi sprzed 70 r. po Chr., oznacza to, że inwokacja Boga jako Króla była żywa w czasach Jezusa. Poza tym fraza „Król wszechświata” (*melek ha-olam*) należy do formuł otwierających każde z błogosławieństw *Szemone esre*.

¹⁶ Trafnie myśl tę wyraził C.H. Dodd w tytule swej książki, którą uważać należy dziś za klasykę badań nad przypowieściami: *The Parables of the Kingdom* (London 1948).

królestwa Bożego nie była centralną treścią przepowiadania judaizmu pierwszej połowy I stulecia¹⁷. Właśnie w takiej perspektywie rozumienia idei królestwa Bożego należy rozważać zagadnienie „królowania” Maryi. Już ten pobieżny przegląd koncepcji i poglądów związanych z królestwem Bożym prowadzi do wniosku, że „królowanie” Maryi należy widzieć w zupełnie odmiennym kluczu niż ten proponowany przez judaizm.

3. Maryja jako Królowa

Po nakreśleniu idei panowania Bożego i królestwa Bożego w Biblii (i tradycji żydowskiej) należy postawić pytanie, czy (a jeśli tak, to w jakim sensie) można widzieć na kartach Biblii podstawy do tytułu Królowej, który tradycja chrześcijańska nadała Matce Chrystusa? Oczywiście Pismo Święte nie odnosi wprost do Maryi tytułu „królowa”. Tradycja ta zrodziła się we wczesnym chrześcijaństwie w oparciu o mariologiczne odczytanie wizji Janowej o niewieście i smoku (Ap 12, 1-18) oraz o stwierdzenie Psalmisty w Ps 45, 10. Te dwa fragmenty stały się biblijną podstawą mariologów w nauczaniu o Maryi Królowej.

3.1. „Niewiasta obleczona w słońce” (Ap 12, 1)

Podstawowe znaczenie tekstu Ap 12, 1-18 jest eklezjologiczne. Wizjoner kreśli przed swymi czytelnikami losy Kościoła przedstawionego jako Niewiasta, która stoczyć musi walkę ze Smokiem¹⁸. Wizja ta zarysowana była pierwotnie już w Protoewangelii: *Wprowadzam nieprzyjaźń pomiędzy ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej. Ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę* (Rdz 3, 15). Podstawowe znaczenie wizji apokaliptycznej dotyczy oczywiście losów prześladowanego Kościoła, jednak odniesienie jej do Maryi także nie jest pozbawione podstaw, gdyż przedstawiona tu Niewiasta ma rysy Matki Mesjasza (Iz 7, 11. 14; Mi 5, 2). Symbol Niewiasty zresztą, nawet w sensie wyrazowym, odnosi się do Maryi w w. 5: *I porodziła*

¹⁷ M. ROSIK, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004, 594-600.

¹⁸ S. Hahn widzi tu także nawiązanie do Arki Przymierza. Według tego autora, Jan widział arkę Starego Testamentu (Ap 11, 19), w której było przechowywane Słowo Boże (Dziesięć Przykazań). Niewiasta, którą widzi św. Jan jest arką Nowego Testamentu. Ponieważ w Nowym Testamencie Słowo Boże zostało złożone we wnętrzu Maryi, stąd *Niewiasta* jest Maryją. Maryja jest Arką Nowego Testamentu przewyższającą nieskończenie skrzynię Testamentu Starego, tak jak żywy Jezus przewyższa kamienne tablice Słowa.

*Syna - Mężczyznę, który wszystkie narody paść będzie różgą żelazną*¹⁹. Począwszy od II w., w obrazie Niewiasty widziano Maryję jako Matkę Kościoła. Jej prześladowanie i ocalenie jest apokaliptyczną zapowiedzią cierpienia Kościoła i jego ostatecznego zwycięstwa.

Wizerunek niewiasty w tym sensie przypomina postać królowej, że posiada ona na głowie „wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12, 1)²⁰. Wieniec ten, jako korona, nadaje postaci rysu królewskości. Wydaje się jasne w tym symbolu nawiązanie do snu Józefa, który mówi o doskonałej zbiorowości dwunastu pokoleń Izraela i dwunastu apostołów Baranka: *Śniło mi się jeszcze, że słońce, księżyc i jedenaście gwiazd oddają mi pokłon* (Rdz 37, 9). Poza tym księżyc pod stopami symbolizuje niezwykle wyniesienie i stałość, która góruje nad wszelką zmiennością: *Mowa bogobojnego jest zawsze mądrością, głupi zaś zmienia się jak księżyc* (Syr 27, 11)²¹. O szczególnej bliskości z Bogiem, którego biblijnym symbolem jest słońce, świadczy „obleczenie w słońce”:

*Bo Pan Bóg jest słońcem i tarczą:
Pan hojnie darzy łaską i chwałą,
nie odmawia dobrodziejstw
postępującym nienagannie* (Ps 84, 12)²².

Obleczenie w słońce wiąże się oczywiście z symboliką światłości, która jest nieodłącznym atrybutem bóstwa. Według *Księgi Daniela* światłość przebywa u Boga: *On [Bóg] odsłania to, co niezgłębione i ukryte, i zna to, co spowite w ciemność, a światłość mieszka u Niego* (Dn 2, 22). On rozpromienia swoje oblicze (Lb 6, 25; Ps 4, 7) w dowód miłosierdzia (Ps 89, 16). Boże Prawo staje się światłem dla ludów (Iz 51, 4; Ps 119, 105). Mieszkańcy Qumran czekając na „przyszły świat”, wyrażali nadzieję na rychłe przeminięcie obecnego świata, naznaczonego nieustannym zmaganiem się światłości z ciemnością (1QS 3, 13

¹⁹ Egzegeci katoliccy podkreślają, że w wierszu tym *ukazuje się giętkość symbolu Niewiasty: przede wszystkim jest nią lud Boży obu Testamentów, z którego wychodzi historyczny Mesjasz, ale i rodzica Jezusa historycznego Maryja należy również do sensu wyrazowego symbolu*. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I, Poznań-Kraków 1999, 637.

²⁰ Liczba dwanaście to iloraz Boskiej liczby 3 i oznaczającej ziemię liczby 4 - symbolizuje skuteczne królowanie Boga na ziemi. W Starym Przymierzu Bóg panował nad Izraelem, dlatego liczba ta symbolizowała Izraela.

²¹ Księżyc ma odniesienie do czasu i przemijania. Księżyc pod stopami - tzn. Niewiasta ma nad nim władzę; żyje więc ponad czasem, choć czas istnieje. Niewiasta dotyka wieczności, choć ziemia jest stale objęta przemijaniem.

²² Por. także Pnp 6, 10; Mt 17, 2; Dz 26, 13. Słońce wyraża życiodajną miłość Bożą i wyraża ją oraz bliskość z Bogiem. Niewiasta emanuje miłością Bożą i jest szczególnie blisko Boga.

- 4, 26). W zwojach qumrańskich idea królestwa Bożego ściśle łączy się z motywem eschatologicznej walki pomiędzy dobrem a złem, czyli walki pomiędzy światłem i ciemnością²³. *Reguła wojny* ukazuje tę walkę jako wysiłek zjednoczonych z „synami światłości” zastępów anielskich pod przewodem Księcia Michała przeciw siłom demonicznym i „synom ciemności” (1QM 17, 6-8)²⁴.

Według apokryfów Starego Testamentu światłość jest nie tylko mieszkaniem Boga, ale także miejscem przebywania świętych. *Księga Henocha* rysuje przed sprawiedliwymi perspektywę życia bez końca: *Szczęśliwi jesteście, o sprawiedliwi i wybrani, gdyż wspaniałą będzie wasz los! Sprawiedliwi znajdą się wówczas w świetle słońca, a wybrani w świetle życia wiecznego* (58, 2-3). Tradycja żydowska łączyła motyw jasności z ideą pojawienia się Mesjasza: *Nasi mistrzowie nauczali: W godzinie, w której Meszjasz-Król się objawi, przyjdzie i stanie na szczycie świątyni, i usłyszysz Go Izrael, gdy powie: Ubodzy moi, oto nadszedł czas waszego odkupienia, a jeśli trudno wam w to uwierzyć, spójrzcie na moją światłość, która spływa na was* (Pes. Rab. 35, 37).

W Nowym Testamencie treść zawarta w symbolu światłości znacznie się poszerza, zwłaszcza w ujęciu teologicznym Pawła i Jana. W prologu Ewangelii Janowej Logos i światło ukazywane są paralelnie. Sam Jezus nazwany jest „Światłością”. Patrząc z perspektywy wyznania tego samego autora, *Bóg jest światłością* (1 J 1, 5), staje się jasne, że Boskie światło odbija się w czynach, nauczaniu i całym dziele Jezusa. On właśnie jest *odblaskiem Jego [Boga] chwały i odbiciem Jego istoty* (Hbr 1, 3). Dlatego ci, którzy pójdą za Jezusem, będą mieć „światło życia” (J 8, 12). Maryja „obleczona w słońce”, a więc włączona w oddziaływanie Boskiej światłości, uczestniczy w pewnym sensie w chwale wiekuistego Króla, którym jest sam Bóg. Niewiasta przedstawiona jako królowa walczy ze smokiem, który również ma rysy królewskości. Symbol Smoka inspirowany jest bowiem przez bestię z Dn 7, 7, będącą tam symbolem imperium Seleucydów. Można więc w interpretacji fragmentu Daniela iść w tym kierunku, by w Smoku widzieć króla Seleucydów. Symbolem władzy są także diademy, które Smok ma na swej głowie. W *Apokalipsie* chodzi więc o zbiorowisko potęg przeciwnych Bogu.

Rysów królewskich opisywanej przez Jana niewieście nadaje także fakt, że jest ona obrazem Kościoła, którego pojmowanie nierozzerwalnie

²³ W owej walce pomiędzy dobrem a złem istotnym momentem będzie pojawienie się Eliasza, którego naczelnym zadaniem stanie się przywrócenie pokoju na ziemi (Ml 4, 5) i przygotowanie drogi mającemu nadejść Mesjaszowi. I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988, 116.

²⁴ Symboliczne unicestwienie wroga za pomocą „miecza Bożego” są obrazowo opisane w *Regule wojny*, zwłaszcza w 1QM 12, 11-18; 19, 4. 11.

łączy się z ideą królestwa Bożego. W tym miejscu, w którym zakres pojęć Kościoła i królestwa Bożego jest tożsamy, Maryja jawi się jako postać o szczególnie doniosłej roli w tym królestwie.

3.2. „Stoi królowa po twojej prawicy” (Ps 45, 10)

Psalm 45 stanowi pieśń weselną dla Bożego Pomazańca. Tradycja Kościoła do Maryi odnosi wiersz 10, gdzie mowa jest o królowej: *Córki królewskie wychodzą ci na spotkanie, królowa w złocie z Ofiru stoi po twojej prawicy*. Wydaje się, że właśnie poprzez „królową” należy oddać hebrajski rzeczownik *shegal*. Takie znaczenie zapisała już na trzy wieki przed Chrystusem Septuaginta (*he basilissa*), i tak też ma Wulgata: „astitit regina”²⁵. Przy pierwszej lekturze wydawać by się mogło, że pod terminem *shegal* widzieć należy oblubienicę króla, jednak ani zwyczaje żydowskie, ani przywołanie odpowiednich fragmentów biblijnych nie potwierdzają takiego przypuszczenia. Jeśli chodziłoby o oblubienicę na godach weselnych, która stoi po prawicy króla, jaki sens miałoby przywołanie jej do króla (ww. 11-16)? Od w. 11 mowa jest o „córce”, natomiast przyjąć można, że w. 10 mówi o królowej – matce. Taki też sens wskazują żydowskie zwyczaje monarchiczne. Królowa – żona króla nie odgrywa w Izraelu znaczącej roli, ta natomiast przypada królowej – matce. Dla przykładu Batszeba, kiedy przychodzi przed Dawida, oddaje mu należną cześć i honor, pozostaje u jego stóp naprzeciw niego (1 Krl 16, 28). Kiedy natomiast rządzi Salomon, oddaje pokłon swej matce i zaprasza ją, by zasiadła po jego prawicy. W kronikach monarchii z szacunkiem przywołuje się imię matki króla, nie jego małżonki, między innymi dlatego, że tych ostatnich mogło być wiele²⁶. Jeremiasz interesuje się samym królem i jego matką, nie jego żonami: *Powiedz do króla i królowej – matki* [hebr. *gebira*]: *Usiądźcie zupełnie nisko, albowiem upadła z waszych głów korona chwały* (Jr 13, 18). Kiedy Jehu konspiruje przeciw Joramowi, głównym zarzutem stają się czary królowej matki (2 Krl 9, 22). Autor *Pieśni nad pieśniami* zanotował wezwanie:

²⁵ Targum zamiast królowej widzi po prawicy króla „księżę Tory”.

²⁶ *Maaca conservò il titolo (di regina) anche rispetto al nipote, e lo perdette per decisione di costui* (1 Re 15, 13). *Manca il nome della madre di Ioram e di Acas; forse erano morte prima che i figli iniziassero a regnare. Attalia prende le redini del governo come madre del defunto Acozia; non si spiegano le sue relazioni con la madre di Ioaas, il successore* (1 Re 12, 2). *Quando regno Ioacaz e Sedecia, si menziona la loro madre Camutàl, quando regna Ioiakim si nomina sua madre Zebida*. L. ALONSO SCHÖKEL, *Trenta salmi. Poesia e preghiera*, tl. A. Ranon, (Studi biblici), Bologna 1982, 183.

*Wyjdźcie, córki jerozolimskie,
spójrzcie, córki Syjonu,
na króla Salomona w koronie,
którą ukoronowała go jego matka,
w dniu jego zaślubin,
w dniu radości jego serca (Pnp 3, 11).*

Przy takiej interpretacji, gdy w królowej po prawicy króla widziano jego matkę, nic dziwnego, że umysły pierwszych chrześcijan dostrzegły w Psalmie nawiązanie do Chrystusa i Jego Matki. Psalm 45 odczytywano jako mesjański²⁷. Linia dowodowa była następująca: Psalmu nie można zastosować do Salomona, gdyż Salomon nie był człowiekiem wojen, jego synowie nie byli władcami całej ziemi i wreszcie - ponieważ Bóg nazwany jest Królem. Jeszcze w mniejszym stopniu treść Psalmu można odnieść do innych królów izraelskich. Tylko w odniesieniu do Chrystusa – Mesjasza można go odczytać w pełnym sensie.

4. Konkluzja

Idea królowania Maryi nie pojawia się wprost na kartach Biblii. Tradycja chrześcijańska na poparcie tytułu „Królowej” przypisywane go Matce Chrystusa przytacza zazwyczaj dwa teksty. We fragmencie Apokalipsy (12, 1-18) oprócz interpretacji eklezjologicznej pojawia się wprost sens mariologiczny, gdyż postać Niewiasty w wizji Janowej posiada indywidualne cechy Matki Mesjasza. Fragment Psalmu 45 (w. 10) w odniesieniu do Maryi jest tekstem akomodowanym. Idąc po tej linii interpretacyjnej i biorąc pod uwagę fakt, że tradycja żydowska o wiele większe znaczenie przywiązuje do postaci królowej matki niż królowej, żony władcy, można by ukazywać królowanie Maryi w perspektywie królowania Chrystusa. Prawda o Maryi – Królowej wyrasta więc przede wszystkim z Tradycji chrześcijańskiej, dla której pewne argumenty można znaleźć na kartach pism natchnionych.

Ks. dr Mariusz Rosik
Papieski Wydział Teologiczny (Wrocław)

ul. Katedralna 11
PL - 50-328 Wrocław
e-mail: mrosik@onet.pl

²⁷ A. ALLEGIER, *Der König und die Königin des 44 (45) Psalms im Lichte des N.T. und der altchristlichen Auslegung*, „Der Katholik“ 19(1917) 145-173; F. OGARA, *Christo Regi, Ecclesiae Sponso dedicatus Psalmus 44*, „Verbum Dei“ 14(1934) 33-39.

Sta la Regina alla tua destra (Sal 45, 10). La Bibbia parla su Maria Regina?

(Riassunto)

L'autore cerca di rispondere alla questione se si possa trovare la testimonianza biblica riguardo Maria come Regina. Prima di tutto si deve vedere la regalità di Maria nel contesto e in stretta relazione con la regalità di Cristo. Per questo motivo l'autore nella prima parte dell'articolo ci presenta l'idea della dominazione di Dio sulla terra e l'idea del regno di Dio. Su questo sfondo biblico si mette in evidenza la dimensione mariana dei testi biblici di Ap 12, 1 e Sal 45, 10. L'autore conclude affermando che l'idea della regalità di Maria non appare direttamente nella Bibbia, però la Tradizione cristiana trova in alcuni testi biblici ispirazione per dimostrare la verità su Maria come Regina.

Natknąłem się niedawno na książkę napisaną przez pięć hiszpanek - cztery osoby świeckie i jedną zakonnice. Są to: Isabel, Esperanza, Mercedes, María i Demetria. Tom jest zatytułowany: *María, mujer mediterránea* (Bilbao 1999).

W słowach wprowadzenia Isabel skarży się, że postać Maryi, jedyne żeńskie odniesienie w *Credo*, została stworzona przez mężczyzn, którzy nie zawsze brali pod uwagę rzeczywistość kobiet. Wyniknął stąd portret, w którym przejawiają się męskie marzenia o „ideale kobiety”, ale który zmienił nie do poznania prawdziwą Maryję z Nazaretu. Isabel proponuje, by to zmienić: *W przypadku Maryi, Jej rzeczywiste życie zobowiązuje nas to porzucenia jedwabiu i korony, a podążania Jej śladem po zakurzonych i ubogich ścieżkach rodzinnej Galilei. Zobowiązuje nas Ona do ujrzenia zgrubień na Jej dłoniach i do namalowania zmarszczek na Jej jasnej i młodzieńczej twarzy. Zobowiązuje nas do okrycia fartuchem Jej nieskalanej tuniki. Zobowiązuje nas do wyobrażenia Jej sobie niosącej wodę ze studni, zgniatającej chleb, karmiącej, cerującej zniszczoną odzież, czyszczącej podłogę... Robiącej wszystko to, co przez wieki było udziałem kobiet¹.*

Stefano De Fiores SMM

Droga Maryi od służby Panu do korony chwały*

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 44-60

Szczerze mówiąc, uważamy za słuszne i cenimy pragnienie Isabel: uczłowieczenia postaci Maryi poprzez wydobyć Jej z niesłusznej idealizacji lub triumfalnej gloryfikacji². Stałym zadaniem teologów i katechetów, duszpasterzy i ludzi świeckich, mężczyzn i kobiet pozostaje ciągle poszukiwanie biblijnego obrazu

Dziewicy z Nazaretu w całej przeżywanej przez Nią rzeczywistości historycznej, pośród Jej narodu i w Jej własnym środowisku³.

* S. De FIORES SMM, *Itinerario di Maria dal servizio del Signore alla corona di gloria*, w: *Maria Serva del Signore incoronata di gloria* (Biblioteca di Theotokos, 11), Roma 2002, 111-129.

¹ I. GOMEZ-ACEBO, *Palabras introductorias*, w: *María, mujer mediterránea*, Bilbao 1999, 13-14. Podobne życzenie uczłowieczenia postaci Maryi wyraził już, w sposób bardzo wyważony, biskup Ancel: *Nie przypomina Ona pięknych dam z wielkich obrazów. Ileż to razy przedstawiano świętą Dziewicę jako księżniczkę, królową odzianą w bogate szaty, złoto i klejnoty. Och! Nie zubażajmy malarzy... Nie ma takich linii, nie ma takich kolorów, które byłyby zdolne wyrazić wielkość duchową..., ale nie powinniśmy pozwolić się oszukiwać. Dzięki historii wiemy dziś doskonale, jaką pracę wykonywały żydowskie kobiety w czasach Jezusa... W tym czasie praca kobiet była bardzo ciężka... Nie, nasza święta Dziewica nie przypominała pięknych dam z wielkich obrazów, nie była elegancką panią o białych dłoniach: Ona na suchych dłoniach i na całym swym ciele nosiła chwalebne stygmaty pracy fizycznej.* A. ANCEL, *La Madonna e gli operai*, Pinerolo 1955, 7-10.

Nie czujemy się jednak na siłach, by zdjąć koronę z czoła Matki Bożej, ponieważ w planie Boskiej mądrości stanowi ona, jako naturalna konsekwencja, element życia w służbie Panu, w pokornej kondycji kobiety u progu Nowego Testamentu. To szczególnie w Niej, służebnicy wyniesionej do roli Matki Pana i ogłoszonej błogosławioną przez wszystkie pokolenia, odkrywamy drogę osoby wierzącej od kenozy do chwały. I rozumiemy, że ktokolwiek będzie naśladował Służebnicę Pańską, otrzyma tak jak Ona koronę chwały, obiecaną wybranym.

Dlatego też w naszym opracowaniu stawiamy sobie za cel przede wszystkim uchwycenie znaczenia korony jako symbolu powszechnie używanego przez ludzi już od czasów starożytnych. Następnie przejdziemy do antropologii biblijnej, aby zobaczyć, że ludzkie życie umiejscowione jest pomiędzy dwiema koronami, początkową i końcową, i toczy się jednocześnie zgodnie z historiozbawczym prawem uniżenia-wyniesienia. Po kontemplacji życia Słowa Wcielonego, które uosabia najwyższe uznanie dla tego prawa, będziemy w końcu mogli zatrzymać się na Maryi w Jej przejściu od kenozy do korony chwały, przez co wierni mogą Ją nazywać Królową ukoronowaną. Ostatecznie, zdjęcie korony z głowy Maryi byłoby pozbawieniem Jej istotnego znaku udziału w chwale zmartwychwstałego Syna, a jednocześnie odebrałoby wiernym wymowny symbol szczęśliwej przyszłości, którą zapewnia im życie w wierności Bogu.

² To zadanie moglibyśmy wprowadzić do wymogu „od-barokowienia” teologii czy nawet być może przystąpić wraz z Y.-M. Congarem do „likwidacji teologii barokowej” (*Journal d'un théologien* [1946-1956], Paris 2001, 24), pod warunkiem, że nie zostaną przy tym zaprzepaszczone maryjne intuicje i zdobycze tamtej kultury. Musimy oczywiście uznać, że podkreślanie znakomitości Maryi i Jej chwalebnej kondycji powodowało oddalanie się niektórych autorów epoki baroku od Jej biblijnego wizerunku do tego stopnia, że mieli oni problem z uznaniem Maryi za naszą „siostrę” (Lezana) i „służebnicę Pańską” (De Convelt). Jednakże sam fakt, że Dziewica z Nazaretu jest główną bohaterką, co czyni z Niej żywą osobę, a nie zwykłe narzędzie, jest bardzo ważnym osiągnięciem kultury, która wraz z Kantem i feminizmem uznała, że mężczyzna i kobieta są „celami”, i jako tacy nie powinni podlegać instrumentalizacji. Jeśli chodzi o Maryję w kulturze baroku por. S. De FIORES, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII*, w: *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, vol. 2, Romae 1987, 1-58.

³ W tej linii mariologia posoborowa uznała konieczność „przybliżenia” postaci Dziewicy ludziom naszych czasów, ze szczególnym naświetleniem Jej „historycznego obrazu” jako prostej kobiety żydowskiej. KONGREGACJA WYCHOWANIA CHRZESCIJAŃSKIEGO, *Maryja Dziewica w formacji intelektualnej i duchowej* (25 III 1988), nr 15.

1. Korona symbolem antropologicznym

To prawda, że korona nie ma dziś takiego znaczenia, jak dawniej. Koronowanych głów jest coraz mniej, wraz z zanikiem monarchii i rozwojem rządów demokratycznych. Pozostają jeszcze korony, które w obrządku bizantyjskim wymieniają między sobą małżonkowie, oraz diademy, które nakładane są na głowy miss zwyciężających konkursy piękności. Korona ma swą historię, sięgającą dawnych czasów, wręcz prehistorii, będąc zwykłą ozdobą głowy, ale ma też znaczenie religijne ze względu na związek ze świętymi drzewami: *Miękka gałąź, zagięta i zapleciona, musiała już w czasach prehistorycznych stać się, dzięki prostocie operacji, lekkości materiału i urokowi kształtu, pierwszą naturalną ozdobą głowy. Ta ozdoba jednakże najpierw była atrybutem boskiego majestatu w kulcie antropomorficznym; wynikało to z czci wobec świętego charakteru, jaki w dawnych religiach miało drzewo w całości oraz w swych zasadniczych elementach (gałęzie i liście). Następnie święty atrybut korony został przeniesiony na tych śmiertelników, którzy wydawali się mieć najwięcej do czynienia z elementem boskim: czyli na kapłanów i władców*⁴.

Interesująca jest obserwacja, że wieniec z kwiatów w świecie klasycznym przynależny był kapłanom oraz innym kategoriom osób, które *znajdowały się w jakiś sposób pod wpływem łaski boskiej*⁵: zwycięzcom konkursów sportowych, zasłużonym żołnierzom, małżonkom podczas obrzędów ślubnych, zmarłym podczas obrzędów pogrzebowych...

Na potwierdzenie tego spostrzeżenia warto wspomnieć, że w Egipcie zostały odnalezione mumie faraonów z XX dynastii (ok. 2000 lat przed Chr.) z głowami udekorowanymi wieńcami uplecionymi z gałęzi i liści. Wiele lat później Safona stwierdziła, że bogowie odwracają się plecami do modlących się, którzy nie mają wieńca na głowie, natomiast Eurypides przedstawił Hipolita *stephanephóros*, „w wieńcu” stojącego przed obliczem Artemidy.

Jakie znaczenie ma korona z antropologicznego punktu widzenia? Symbolika korony jest bardzo bogata i to wyjaśnia jej użycie przez Biblię. Korona, w obyczajowości narodów, nawiązuje do trzech głównych czynników: *umiejscowienie na głowie, kształt okręgu oraz materiał, z którego jest zrobiona*.

Abstrahując od metalu, z którego zbudowana jest korona, jest ona „widzialnym znakiem sukcesu”⁶. Wkładana jest ona na głowę, na najwyższy punkt ciała i przewyższa je, stając się symbolem daru z góry, który

⁴ Corona, w: *Enciclopedia Italiana Treccani*, t. 11, 447.

⁵ TAMŻE.

⁶ J.E. CIRLOT, *Dizionario dei simboli*, Milano 1985, 171.

prowadzi do najwyższej samorealizacji, do zwycięstwa najwyższej zasady nad instynktami. Korona *ukazuje transcendentny charakter realizacji*⁷.

Okrągły kształt korony ukazuje doskonałość, a zatem uczestnictwo w naturze niebieskiej. W osobie ukoronowanej zbiegają się rzeczywistości niższe i wyższe, a jednocześnie wyznaczane są granice pomiędzy tym, co ziemskie i tym, co niebieskie, pomiędzy czynnikiem ludzkim i boskim. W tym sensie korona jest czymś w rodzaju cezury, ale jednocześnie łącznikiem pomiędzy tym, co wyżej i co niżej, pomiędzy rzeczywistością boską i losami ludzkimi. Będąc nagrodą za udaną próbę, za uzyskane zwycięstwo czy za osiągnięcie jakiegoś nadzwyczajnego celu, korona jest obietnicą nieśmiertelności.

Girlanda upleciona z kwiatów lub cennego kruszcu (złota lub srebra), korona ukazuje *godność, władzę, stan królewski, dostęp do większego znaczenia lub sił wyższych*. W świecie grecko-rzymskim znano także laur olimpijski oraz wieniec zwycięstwa dla triumfatora. Jeśli zaś korona zwieńczona jest kopułą, „oznacza to władzę absolutną”. Etymologia słowa *korona*, zbliżonego do słowa *cornu* (róg), obecnego także w języku biblijnym, wyraża ideę „wyniesienia, mocy, oświecenia”: *oba słowa dotyczą przedmiotów, które wznoszą się ponad głowę i są znakiem władzy i światła*⁸.

Te wstępne informacje już chronią nas przed ryzykiem uznania korony za nieistotną rzeczywistość; wręcz przeciwnie, okazuje się ona znaczącym symbolem, oznaczającym sukces życia ukierunkowanego na służbę Bogu i łączy dar Boży oraz ludzkie zaangażowanie, ziemskie losy i nagrodę w niebie.

2. Człowiek biblijny między dwiema koronami

Biblia dokonuje *personifikacji* a także *humanizacji* korony, jako że Bóg jest koroną chwały dla ludu (Iz 28, 5), natomiast dla samego Boga koroną, znakiem Jego wszechmocnego i zbawczego działania, jest przede wszystkim Izrael (Iz 62, 3). Także Paweł napisze do Filipian: *bracia umiłowani, za którymi tęsknię – radości i chwalo* [dosł. „wieńcu mój”] *moja!* (Flp 4, 1).

Oprócz tej personifikacji, Święte Księgi odnoszą się do korony w znaczeniu przenośnym czy symbolicznym, w celu opisanego godności człowieka stworzonego przez Boga oraz celu, jaki zastrzegł On dla swo-

⁷ J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, t. 1, Milano 1987², 232.

⁸ TAMŻE, 324.

ich wiernych sług. Możemy stwierdzić, że życie biblijnego człowieka upływa *pomiedzy dwiema koronami chwały*, z których jedna to korona panowania nad stworzeniami, w której udział ma Stwórca, zaś druga to wynagrodzenie za życie w pokornej akceptacji planu zbawienia, jaki Ojciec wciela w życie za pośrednictwem Chrystusa w Duchu.

2.1. Człowiek ukoronowaniem dzieła stworzenia i władcą świata

W Biblii dzieło stworzenia wieńczy stworzenie człowieka, paradoksu małości i wielkości, nędzy i godności. Ten konkretny człowiek jest opiewany przez psalm 8, będący poetycką wersją nauczania szerzej przekazanego w formie narracyjnej przez *Księgę Rodzaju* 1, 1-27, gdzie Bóg stwarza ludzką parę i ustanawia ją władcą stworzenia:

*Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców,
księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:
czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?*

*Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,
chwałą i czcią go uwieńczyłeś.
obdarzyłeś go władzą nad dziełami rak Twoich (Ps 8, 4-7).*

Biblijny człowiek nie musi oczekiwać końca swego życia, by otrzymać koronę chwały i czci. Dostaje ją już na początku, w chwili stworzenia: otrzymuje najwyższą godność, czyli udział we władzy Boga nad światem⁹. Opiewał to także chór w *Antygonie* Sofoklesa (V wiek przed Chr.): *Jest wiele silnych istot, ale żadna nie ma takiej mocy jak człowiek.*

2.2. Korona chwały celem człowieka sprawiedliwego

Skoro antropologia biblijna przedstawia nam człowieka jako pana wszelkiego stworzenia, już uwieńczonego chwałą, musimy pamiętać także o tym, że czeka go jeszcze jedna korona – na zakończenie życia.

⁹ Por. J.A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. De GENNARO, Napoli 1981, 223-243. Na temat godności i centralnego miejsca osoby ludzkiej w Bożym planie, lecz bez odniesienia do korony, por. C. LAUDAZI, *L'uomo nel progetto di Dio*, w: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, red. B. MORICONI, Roma 2001, 261-233, a szczeg. 298-310.

Apostoł Paweł, ale także Piotr, Jakub i Jan, ukazują wierzącym wieniec jako obraz końca dobrego życia. Paweł stosuje porównanie z zawodami sportowymi, gdzie na koniec zwycięzca otrzymuje wieniec, choć przemijający, aby zachęcić wiernych do takiego biegu, po którym otrzymają nagrodę „nieprzemijającą” (1 Kor 9, 24-26). Dla Piotra jest on „niewiedzącym wieńcem chwały” (1 P 5, 4), natomiast dla Jakuba i Jana „wieniec życia” jest zastrzeżony dla zwycięzcy, czyli dla tego, kto wytrwa i zwycięży pokusę, a nawet śmierć (Jk 1, 12; Ap 2, 10; 3, 11).

Dla potencjalnego zastosowania wobec Maryi interesujące jest użycie koncepcji wieńca w *Apokalipsie*. Jest on umieszczony na głowie niebiańskiej niewiasty, w znaczeniu zarówno kosmicznym, ponieważ chodzi o „wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12, 1), jak i w znaczeniu królewskim, *ponieważ kobieta, wspólnota, jako matka mesjasza, jest matką króla*¹⁰. Wieniec na głowie noszą także starcy, wielcy prorocy zabijani przez samych Żydów (Ap 4, 4): staje się on znakiem władzy, ponieważ *w nagrodę za ich wierność zostali wezwani przez Boga do uczestnictwa w Jego rządach, jak to wynika także z faktu, że zostali posadzeni na tronach*¹¹.

Zrozumienie sensu ukoronowania w Biblii możliwe jest tylko wtedy, kiedy nie jest ono wyizolowane z kontekstu. Stanowi ono drugi element nierozdzielnej dyptyku, gdzie tylko ten, kto się *uniza* będzie *wywyższony* (Łk 14, 11).

Ta zasada, która rządzi światem, należy do klasycznej teologii Izraela i przenika cały Stary i Nowy Testament. Człowiek sprawiedliwy oczekuje na ubóstwo i poniżenie z ręki Boga, który *uboży i wzbogaca, poniża i wywyższa* (1 Sm 2, 7).

Typowym przykładem takiego działania Boga jest Dawid, młodzieniec uważany za niezdolnego do wielkich czynów, *zabrany z pastwiska spośród owiec* (2 Sm 7, 8), a jednak wywyższony do roli króla: formuła wprowadzenia na tron wspomni o przejściu od prochu do tronu, pomiędzy książąt (Ps 113, 7). Odwrócenie losów stanowi też strukturę historii Estery, która zostaje wprowadzona na tron, podczas gdy Waszti zostaje odrzucona, i podobnie Mardocheusz zostaje wywyższony, a Haman zabity.

Taki jest los człowieka sprawiedliwego w Starym Testamencie, porusza się pomiędzy dwoma biegunami: *uniżeniem*, które nie polega na czołobitności wobec Boga, lecz na rezygnacji z własnych projektów na rzecz akceptacji planu Bożego, oraz *wywyższeniem*, które oznacza przejście sprawiedliwego bliżej Boga, czyli jego gloryfikację czy udział

¹⁰ H. KRAFT, στεφανῶν, *stephanoō*, w: *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, red. H. BALZ- SCHNEIDER, Brescia 1998, 1414.

¹¹ TAMŻE.

w wiecznym i szczęśliwym życiu samego Boga. Uniżenie interpretowane jest jako służba i posłuszeństwo, natomiast wywyższenie widziane jest w formie zabrania i przyjęcia do nieba (2 Krl 2, 11; Rdz 5, 14; 1 Mch 5, 28; Mdr 4, 10).

3. Chrystus od kenozy do wywyższenia

Ukoronowanie, którego już można się domyślać w udziale wiernego we władzy JHWH, bardzo wyraźnie zostaje ukazane w stosunku do Chrystusa.

Kiedy pierwotna wspólnota chrześcijańska poszukuje ram, w jakich zrozumiałe staną się losy Chrystusa, znajduje je w szeroko rozpowszechnionym schemacie *uniżenia i wyniesienia cierpiącego człowieka sprawiedliwego*¹². Ten paradygmat zostaje zastosowany wobec Jezusa „sprawiedliwego” (Dz 3, 14; 7, 52; 22, 14) i „sługi” posłusznego Ojcu (J 10, 17; 15, 10; 13, 13-14) aż do śmierci, a przez to zmartwychwstałego i wyniesionego (por. wypowiedzi Piotra w Dz 2, 14-39; 3, 12-26; 5, 29-32; 10, 36-46; oraz Pawła w Dz 13, 16-30; 17, 22-31), „chwałą i czcią ukoronowanego” (Hbr 2, 9).

Przed wszystkim *bogactwem i jednorodnością, a także swą wagą wyróżnia się*¹³ wczesnopawłowy hymn chrystologiczny¹⁴ z Flp 2, 6-11. Jest to niezwykle interesujący fragment, który przyciągał uwagę szczególnie współczesnych teologów¹⁵. Ten hymn koduje antytezę uniżenie-wywyższenie, nadając temu schematowi oryginalną i bardzo znaczącą treść.

¹² Por. fundamentalne dzieło E. SCHWEIZERA, *Cristologia neotestamentaria: il mistero pasquale*, Bologna 1969.

¹³ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, t. II: *Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo 1999, 121.

¹⁴ Znakomita większość egzegetów uznaje, że mamy tu do czynienia z kompozycją skoncentrowaną na Chrystusie (i w tym sensie jest to „hymn”), wcześniej niż *List do Filipian*, a przytoczoną w nim w całości. Argumentem na potwierdzenie tej tezy są określenia *hapax legomena* w listach św. Pawła: *kształt, jednakowy, porwanie, wychwalać, pod ziemią...*, zbyt rozległe przerwanie kontekstu parenetycznego, brak w innych tekstach św. Pawła wzoru preegzystencji-uniżenia-wywyższenia, milczenie na temat zbawczego wymiaru krzyża. Por. TAMZE, 122-123.

¹⁵ Por. z pracą, przedstawiającą liczne studia wydane w różnych europejskich obszarach językowych, autorstwa N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Roma 1997. W niniejszym paragrafie oprócz tej pracy nawiązujemy do innych czterech autorów, którzy z pewnością pomagają w zrozumieniu hymnu: E. Schweizera, E. Schillebeeckxa, J. Heribana i R. Penny.

3.1. Od Boskiej kondycji do postaci sługi

Hymn ogniskuje się przede wszystkim na przejściu Chrystusa od Boskiej kondycji (*morphè Theou* = kształt, cechy, sposób bycia) do *statusu* autoalienacji w „postaci sługi” ze wszystkimi egzystencjalnymi konsekwencjami poddania, cierpienia i rezygnacji z wszelkich dobrodziejstw Jego „bycia równym Bogu”.

Choć nie uważa za odebranie (*arpagmós* = kradzież, porwanie, łup), czy szerzej, *zazdrosny przywilej* bycia takim jak Bóg, Chrystus upokarza się akceptując granice ludzkiej kondycji, rezygnując natomiast z praw, przynależnych Mu jako Synowi Bożemu, aż po śmierć i to śmierć na krzyżu¹⁶. Jak można zauważyć, Chrystus nie porzuca Boskości (*kształt* nie oznacza istoty, lecz sposób bycia), lecz nie korzysta z niej w sposób narcystyczny, przyjmuje natomiast kondycję *kenozy* (*eautón ekénōsen* = opróżnił samego siebie) i *tapéinosis* (*etapémōsen eautón* = uniził się, umniejszył), co ukazują jego wybory. Staje się On *doulos*¹⁷, co oznacza istnienie podporządkowane, niekonieczne, nietrwałe, skazane na śmierć, podczas gdy *tapéinosis* dodaje jeszcze uniżenie polegające na *zaakceptowaniu* przez Jezusa *tej śmierci krzyżowej, która w owych czasach była uważana za absolutnie straszliwe tabu. Kenosis i tapéinosis są przeżywane przez Jezusa człowieka jako posłuszeństwo, i to nie wobec sił losu (heimarmenē), lecz wobec Boga żywego*¹⁸.

Ukazana tu jest duchowa postawa, z jaką Chrystus akceptuje zejście „na najniższy stopień drabiny”¹⁹, czyli posłuszeństwo jako najwyższą wartość swego życia: *to posłuszeństwo rozciąga się na całe życie Jezusa aż po śmierć, która do tego jest śmiercią krzyżową (thanátou de staurou). Nie jest ona jednak tylko etapem chronologicznym, jako koniec ziemskiego istnienia Jezusa, lecz przede wszystkim jest końcem aksjologicznym, jakby chciała powiedzieć: Oto, dokąd doprowadziło uniżenie!*²⁰.

¹⁶ Choć mógł się objawić ludziom jako Bóg, nie chciał dla siebie praw ani przywilejów przynależnych mu jako Temu, który „jest równy Bogu”, ani nawet nie wymagał od nich odpowiedniego traktowania i podejścia w stosunku do swojej Osoby. Jednym słowem, nie chciał być traktowany jak Bóg, zgodnie ze swym *statusem* czy Boską rangą, dla własnej korzyści czy własnego wywyższenia. J. HERIBAN, *La dimensione salvifica della kenosi di Cristo in alcune interpretazioni di Fil 2, 6-7*, w: *Salvezza cristiana e culture odierne*, t. 1, Leumann 1985, 206.

¹⁷ Zdaniem jednego ze współczesnych teologów, *doûlos* w kulturze antycznej oznacza jednostkę poddaną *mocom* nadziemskim, niebieskim, determinującym ludzki los [...], jest to *condition humaine* w późnoantycznej interpretacji: bycie *igraszką „heimarmenē”*, czyli losu, bądź *jakichś nadludzkich sił*. E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo la storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, 185. Nie dotyczy to Chrystusa, który jest posłuszny Ojcu, nie jest zatem niewolnikiem losu.

¹⁸ TAMŻE, 192-193.

¹⁹ R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1983², 221.

²⁰ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo...*, 134.

Jezus zatem nie utrzymuje się na Boskim poziomie, nie chwyta się Boskości jak zdobyczy, nie wykorzystuje swego bycia równym Bogu. Jako Syn Boży miał On prawo dysponować wszystkim: żyć pośród dostatków, kazać sobie służyć, rozkazywać aniołom i ludziom... Zamiast tego wszystkiego Jezus wybiera *kenozę*, czyli tajemniczą „zasłonę” swej Boskiej kondycji i przez posłuszeństwo miłości wobec Ojca schodzi na potrójny poziom „absolutnego braku znaczenia”: staje się *slugą* pozbawionym przywilejów, nietykalności i władzy, przyjmuje *ograniczenia* ludzkiej kondycji, ze śmiercią włącznie, co więcej – pozwala się *ukrzyżować*²¹.

3.2. Od unizienia do wstąpienia na tron

Kolejny fragment tego hymnu chrystologicznego mówi o kroku, wykonanym przez Chrystusa, a raczej przez Boga Ojca, który ukazuje się tu jako nowy podmiot, przystępujący do realizacji tego, co było wpisane w posłuszne unizienie Syna. Mowa tu o *konsekwencji niemal niezbędnej, która w każdym razie wyjaśnia wartość, nazwijmy ją „wybuchową”, zawierającą się w samym unizieniu*. Co więcej, w sensie antropologicznym, mamy tu *odpowiedź* Ojca, który nie pozostaje obojętny na los Syna, lecz odpowiada właśnie takim działaniem, które całkowicie odwraca sytuację. Bowiem *samoobjawienie czy autoalienacja i niesprawiedliwe cierpienie Jezusa - ludzkiej i historycznej istoty* nie może być uważane za „ostatnie słowo”²². Na unizienie Jezusa Ojciec odpowiada, wynosząc Go do *statusu* władcy nieograniczonego.

Druga część hymnu (ww. 9-11) opisuje wywyższenie Chrystusa przez Ojca, będące kopią ceremonii intronizacji króla w różnych krajach, a szczególnie w Egipcie. Ta ceremonia, bardzo interesująca ze względu na analogiczne zastosowanie wobec Maryi, podzielona jest na trzy akty, czy też momenty: *intronizację, nadanie i ogłoszenie imienia oraz aplauz ludu*²³.

Te trzy momenty odnajdujemy w Chrystusie, który przechodzi od kondycji sługi do chwały jako Kyrios: *Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM – ku chwale Boga Ojca* (Flp 2, 9-11).

²¹ TAMŻE, 132.

²² E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo la storia di una nuova prassi...*, 193.

²³ Niektórzy egzegeci nie zgadzają się z tą analogią, za którą optują Gnilka, Käsemann, Heriban, lecz przytoczone powody wydają się niezbyt istotne; w rzeczywistości bowiem te trzy wspólne elementy, abstrahując od kwestii ich równoczesności czy następstwa, wydają się niezaprzeczalne. Por. N. CAPIZZI, *Luso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea...*, 74, przypis 201.

Intronizacja jest zawarta w wywyższeniu, które ukazuje ustanowienie Chrystusa Panem wszystkich istot, czyli kosmosu (*Kosmokrator*). Stanowi ona o Jego nieograniczonej władzy, majestacie i chwale. Jest to kondycja najwyższego autorytetu i panowania nad całym kosmosem (1 Kor 15, 27-28). Jezus nabywa władzy właściwej Bogu, dlatego też żegnając się z uczniami, może powiedzieć: *Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi* (Mt 28, 18).

Imię nadane Jezusowi w chwili wywyższenia, które wszyscy będą musieli głosić, nie jest tym samym imieniem, które otrzymał przy obrzezaniu (Łk 2, 21), lecz jest nowym imieniem, wyższym ponad wszystkie inne, czyli jest to imię: *Kyrios, Pan*. To imię Zmartwychwstałego (J 20, 28; Dz 10, 36; Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3). Jak zauważa w tej kwestii R. Penna, wyjątkowe nadanie Ukrzyżowanemu-Zmartwychwstałemu Boskiego imienia *Pan* można zrozumieć w świetle teologii imienia JHWH: *Za tym zdaniem stoi starotestamentowa teologia Imienia, hebr. Šēm, które oznacza specyficznego Boga Izraela, IHWH-Kυριος. Z tego Imienia [...] można odczytać, że powinno ono być znane (por. Iz 52, 6: „lud mój pozna moje imię”), kochane (por. Ps 5, 12: niech cieszą się Tobą, ci, którzy imię Twe miłują), przywoływane i czczone (por. Ps 8, 2: „jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!”; Dn 3, 52: „Błogosławione niech będzie Twoje imię pełne chwały i świętości”). Szczególnie należy pamiętać o tych tekstach, które właśnie w IHWH-Kυριος znajdują imię Boże w pełnym tego słowa znaczeniu: „Pan jest jego imię”²⁴.*

Po tym następuje *proskýnesis* (zgięcie kolan, ukłęknięcie), wyrażające poddanie i postawę modlitewną, oraz *exhomologesis* (uznanie Chrystusa za jedyne Pana) przez wszystkie istoty zaludniające trzy sfery kosmosu: niebo, ziemię i *sheol*, czyli duchy niebieskie, mieszkańców ziemi i zmarłych. Zrozumiałe jest zatem, dlaczego pierwotne wspólnoty chrześcijańskie zarezerwowały dla Chrystusa prawdziwy kult, niezależnie od form jego wyrazu.

W życiu Chrystusa odzwierciedlają się losy człowieka sprawiedliwego ze Starego Testamentu oraz Sługi Jahwe według historiozbawczego schematu uniżenia-wywyższenia. Po Jego uniżeniu następuje wywyższenie, ponieważ Bóg zazwyczaj poniza pysznych, a wywyższa pokornych. Sposób działania Boga jest faktycznie taki, jakim go głosi Chrystus: *Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się uniża, będzie wywyższony* (Łk 14, 11).

²⁴ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo...*, 135. Podsumowuje on: *Tu zatem jest świętowany fakt, że Ukrzyżowany-Zmartwychwstały został nagrodzony samym wywyższeniem Boga Izraela, w podwójnym znaczeniu: zarówno w godności osobistej, ontologicznej, jak i funkcji, którą ma wypełnić w stosunku do całego, poddanego mu kosmosu*. TAMŻE, 136.

Pozostaje nam teraz zrozumieć, co oznacza to wywyższenie i intro-nizacja Chrystusa. Jest ono antytezą *kenozy* i unżenia, które implikują stan bez nadmiaru majestatu i władzy, czy mówiąc słowami bardziej współczesnymi, istnienie bez znaczenia, pozbawione wpływu historiozbawczego. Ta sprzeczność pomiędzy ziemską i niebieską kondycją Chrystusa nie powinna być przesadna, ponieważ już przy swoich rodzinach Jezus jest Królem, dziedziczącym tron po Dawidzie, swym ojcu (Mt 2, 2; Łk 1, 32-33) i podczas swego życia wywiera zbawczy, egzorzystyczny i uzdrawiający wpływ na spotykane przez siebie osoby. Przed obliczem Piłata stwierdza on uroczyście: *Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie* (J 18, 37).

Te ostatnie słowa pozwalają zrozumieć, że królestwo Jezusa nie jest podobne do królestw na ziemi, jak chwilę wcześniej oznajmił to Piłatowi: *Królestwo moje nie jest z tego świata* (J 18, 36). Jeszcze wcześniej Jezus wyjaśnił różnicę pomiędzy ludzkim królowaniem, a swoim. Przy okazji prośby matki Jakuba i Jana, aby w królestwie posadził jej synów obok siebie, odpowiedź Jezusa była niebywale pouczająca: *Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (Mt 20, 25-28).

Widzimy walczących na różnych polach i w różnych stylach: z jednej strony szeregi ludzkich królów, a z drugiej Jezusa i Jego uczniów. Ludzkie królestwo charakteryzuje się dominacją i władzą sprawowaną *nad* osobami: królowie chcą być obsługiwani i żądają posłuszeństwa. Królowanie Chrystusa polega natomiast na oddaniu się w służbę innym i w oddaniu nawet swego życia *za* osoby. Nie ma tu miejsca na egoistyczną postawę, podporządkowanie i ucisk, prawdziwej wielkości upatruje się natomiast w uczynieniu samego siebie darem miłości.

Teraz zrozumiałe stają się słowa Soboru Watykańskiego II, który ukazuje królewski urząd Chrystusa i ludu Bożego jako panowanie nad siłami zła oraz święte życie w wolności i miłości: *Tej władzy udzielił uczniom, aby i oni posiadli stan królewskiej wolności i przez zaparcie się siebie oraz przez życie święte pokonywali w sobie samych panowanie grzechu* (por. Rz 6, 12); *co więcej, aby służąc Chrystusowi w bliźnich, przywozili również braci swoich pokorą i cierpliwością do Króla, któremu służyć – znaczy panować. Albowiem Pan również za pośrednictwem wiernych świeckich pragnie rozszerzać królestwo swoje, mianowicie królestwo*

*prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju*²⁵.

Jako chrześcijanie jesteśmy wezwani do przeżywania królewskiego urzędu, w którym w Chrystusie uczestniczymy przez chrzest święty, idąc pewną drogą służby i miłości aż do całkowitego ofiarowania samych siebie Panu oraz braciom/siostram, do życia, z którymi nas powołał.

4. Maryja, pokorna Służebnica wywyższona i ukoronowana

W oparciu o biblijną koncepcję starotestamentowego człowieka sprawiedliwego oraz Jezusa w Nowym Testamencie, łatwiej nam teraz zrozumieć życie Maryi Dziewicy, które toczy się pomiędzy dwoma biegunami: służby i korony.

Uderzający jest fakt, że *Magnificat*, uważany za pierwszą maryjną refleksję w formie doksologicznej, umiejscawia Maryję bezpośrednio w perspektywie unizenia-wywyższenia *Bo wejrzał na unizenie Służebnicy swojej. Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia* (Łk 1, 48). Co dziwne, mariolodzy woleli podejmować systematyczne nauczanie o Maryi wychodząc od Jej Boskiego macierzyństwa (Suárez, Nigido), bądź od typologii eklezjalnej (Semmelroth, K. Rahner), bądź od antropologii (L. Boff). Żaden z nich nie odwoływał się do interpretacji misji Matki Jezusa, raz na zawsze przekazanej przez *Ewangelię św. Łukasza*, a dokładnie – przez *Magnificat*. Dziś, wraz z przechodzeniem od mariologii dedukcyjnej do podejścia historiozbowczego, pilna i nie do pominięcia staje się właściwa ocena tego, co możemy nazwać protomariologią w kontekście euchologicznym²⁶.

²⁵ LG 36.

²⁶ Z mojej strony postanowiłem przedstawić systematyczną refleksję nad Maryją w oparciu o historiozbowczy schemat unizenia-wywyższenia, z trzech powodów: a. Ten schemat zawiera losy człowieka sprawiedliwego ze Starego Testamentu, misję Chrystusa, drogę Maryi i Kościoła. Obejmuje nie tylko Stary i Nowy Testament, ale wynika także z jakościowego punktu widzenia - jako interpretacja misterium Chrystusa; b. Jest to schemat zastosowany przez samo Pismo Święte do wyjaśnienia wydarzeń dotyczących Maryi (Łk 1,48-49), dlatego też jest on interpretacją objawioną, a zatem autentyczną i zasadniczą; c. Łączy on ziemską i niebieską fazę życia Maryi, a także rozciąga się na Jej obecność w Kościele i na świecie. Jest jak łuk, który jednoczy i rozdziela różne okresy całego życia Dziewicy, a nawet otwiera się na postawę Kościoła w stosunku do Niej poprzez wieki i przestrzenie kulturowe. Choć jest ukształtowany na własnych, oryginalnych wartościach, schemat unizenia-wywyższenia zastosowany wobec Maryi nie nakłada się na drogę Chrystusa i wiernych, lecz go obrazuje i aktualizuje w niepowtarzalny sposób. S. De FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1998⁴, 212.

Pieśń stosuje wobec Maryi wzór, który jest zasadniczy dla zrozumienia Jej życia i całej historii zbawienia: „odwrócenie losów” czy też „radikalna zmiana sytuacji”, a w szczególności przejście od upokorzenia do gloryfikacji, od uniżenia do wywyższenia, od schodzenia do wchodzenia. Ten schemat, zastosowany w sposób analogiczny wobec Maryi, staje się hermeneutyczną zasadą całego Jej życia ziemskiego i w niebie: pokorna „służebnica Pańska” (Łk 1, 38), ofiara miecza boleści i sprzeciwu (Łk 2, 35), zostaje zabrana i wniebowzięta, intronizowana u boku Syna i staje się godna czci wszystkich narodów.

Kontynuując linię losów człowieka sprawiedliwego Izraela oraz wyprzedzając los swego Syna, Maryja nie przywiązuje się do swej kondycji Matki Bożej, lecz przyjmuje ubogie, codzienne życie w Palestynie swoich czasów. Także tu na pierwszy plan wysuwa się dobrowolne posłuszeństwo: Maryja odnawia przymierze z Bogiem, ukazując swoją otwartość na służbę Panu i wierne wypełnianie Jego woli.

Drogą takiej interpretacji idzie Jakub z Sarug, poeta starożytnego Kościoła, kiedy mówi: *Nikt na świecie się tak nie uniżył, jak Maryja, i dlatego nikt nie został wywyższony na równi z Nią*²⁷.

Także Vladimir Lossky, który widzi w Maryi *serce Kościoła, jedną z jego najbardziej tajemnych tajemnic, jego mistyczne centrum*, w Jej stałym przebywaniu na świecie widzi również naśladowanie Syna w kenozie, po której następuje spełnienie i przebóstwienie: *To, że Maryja nadal przebywa na świecie i poddaje się warunkom ludzkiego życia aż po śmierć, dzieje się dzięki Jej doskonałej woli, w której odtwarza ona dobrowolną kénosis Syna. Ale śmierć nie miała już nad Nią władzy: tak jak Syn, powstała z martwych i wstąpiła do nieba, pierwsza ludzka hipostaza, która zrealizowała w sobie ostateczny cel, dla którego został stworzony świat. Kościół i cały wszechświat mają zatem od tego momentu swe spełnienie, swój osobisty szczyt, który każdemu stworzeniu otwiera drogę do przebóstwienia*²⁸.

Podsumowując kwestię udziału Maryi w misterium paschalnym, Rainero Cantalamessa spróbował zastosować wobec Niej, „przy uwzględnieniu niezbędnych różnic”, chrystologiczny hymn o kenozie i chwale²⁹.

²⁷ JAKUB Z SARUG, *Omelia sulla beata Vergine Genitrice di Dio*, w: *Testi mariani del primo millennio*, t. 4, Roma 1991, 145-146.

²⁸ V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967, 186.

²⁹ *Maryja, chociaż była Matką Bożą, nie strzegła zazdrośnie skarbu swojej bliskości z Bogiem, ale ogolociła samą siebie z wszelkich roszczeń, przyjmując imię służebnicy i ukazując się na zewnątrz jak każda inna kobieta. Żyła w pokorze i ukryciu, będąc posłuszną Bogu aż do śmierci Syna, i to śmierci krzyżowej. Dlatego Bóg Ją wywyższył i dał Jej imię, które po imieniu Jezusa, jest ponad każdym innym imieniem, aby na imię*

Pewne jest, że w Dziewicy z Nazaretu odżywa los sprawiedliwego Izraela, ale jednocześnie zapowiadany jest Kościół. Kościół, jako uczestnik *kenozy* Chrystusa, *realizuje się jedynie w Maryi* [...]. A Ona, *przeniknięta przez miecz, idzie wraz z Synem drogą uniżenia, aż po krzyż*³⁰.

Niewątpliwie należy stosować wobec Maryi zasadę kenotyczną, zarówno dlatego, że ma Ona swój udział we wcieleniu, misterium *kenozy*, jak też z powodu kondycji życia, dobrowolnie akceptowanego w kontekście duchowości ubogich JHWH; jednakże byłoby to niekompletne, gdyby nie uznać wobec Matki Jezusa naturalnej konsekwencji, jaką jest wywyższenie.

Pozostaje jeszcze problem przełożenia na terminy antropologiczne tego schematu porządku przestrzennego. Judaizm rozumiał go jako posłuszeństwo-gloryfikację. Dziś moglibyśmy rozumieć go w znaczeniu marginalizacji-promocji, bierności-aktywnego wprowadzenia do historii, bez wartości-pełni znaczenia: *Bóg przekształcił Jej brak znaczenia w chwilę mesjańskiego zbawienia*³¹.

W tym kontekście umiejscawia się „Obrzęd koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny”, który podsumowuje to, co dotychczas rozpatrywaliśmy: *Błogosławiony jesteś, Panie, Boże nieba i ziemi. Ty w swoim miłosierdziu i sprawiedliwości ponizasz pysznych, a wywyższasz pokornych; najwspanialszy przykład tego wywyższenia dałeś nam w Słowie Wcielonym i Jego dziewiczej Matce* [...]. *Boże, wejrzyj łaskawie na tych, którzy wieńcząc koroną wizerunek Chrystusa i Jego Matki wyznają, że Twój Syn jest Królem wszechświata i wzywają opieki Najświętszej Dziewicy jako Królowej. Niech idą śladami Jezusa i Maryi, niech służą Tobie i wypełniając przykazanie miłości, niech sobie wzajemnie spieszą z pomocą. [...] Niech przez pokorne życie na ziemi zasłużą na wywyższenie w niebie, gdzie Ty wieńczysz koroną chwały tych, którzy Tobie wiernie służą*³².

Maryi pochylała się każda głowa; w niebie, na ziemi i pod ziemią, i aby każdy język wyznał, że Maryja jest Matką Pana w chwale Boga Ojca. Amen. R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, 152.

³⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Kenosis nella Chiesa?*, w: TENZE, *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979, 109.

³¹ E. PERETTO, *Serva*, w: *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. De FIORES, S. MEO, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, 1291.

³² *Obrzędy koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny*, Katowice 2004, 19-20.

5. Podsumowanie

Z naszych rozważań wynika kilka lekcji życia, których nie należy lekceważyć, zaś ich ocena powinna przysłużyć się teologii, duchowości i duszpasterstwu.

5.1. Nie należy izolować dwóch momentów życia Maryi: służby i chwały

Nie zaprzeczamy, że tytuł *Ukoronowana* słusznie jest używany wobec Maryi. Wręcz przeciwnie, z biblijnych przykładów, które przytoczyliśmy wynika, że *korona czci i chwały* okala nie tylko głowę Matki Bożej, a jeszcze wcześniej Chrystusa Pana, lecz także głowy wszystkich ludzi, ze względu na ich władanie światem oraz udział w nieśmiertelnym życiu, do którego jesteśmy powołani. Szczególnie chrześcijanie, na mocy chrztu, są zaangażowani w realizację królewskiej godności Chrystusa.

Jednakże Pismo Święte strzeże nas przed niebezpieczeństwem izolowania Maryi ukoronowanej od Jej ziemskiego życia. Skoro *korona* jest symbolem zwycięstwa misterium paschalnego wiernych, należy widzieć także to, co przygotowało i spowodowało to zwycięstwo. A zatem w Biblii *koronacja* jest drugim elementem nierozłącznego dyptyku, gdzie tylko ten, kto się *uniża będzie wywyższony* (Łk 14, 11). Taki jest los sprawiedliwego ze Starego Testamentu, przebiegający pomiędzy dwoma biegunami: *uniżenia*, które nie polega już na czołobitności przed Bogiem, lecz na rezygnacji z własnych planów i akceptacji planu Bożego, oraz *wywyższenia*, które oznacza zabranie sprawiedliwego i jego przeniesienie przed oblicze Boga (por. Mdr 4, 10).

Losy Chrystusa ukazują nam Słowo Boże, które uniża się, akceptując ograniczenia ludzkiej kondycji, rezygnując z praw przynależnych Synowi Bożemu, aż po śmierć, i to śmierć krzyżową. Odpowiedzią Ojca jest podniesienie go z martwych i ogłoszenie Panem. Wobec Jezusa zostaje zastosowany wschodni obrządek koronacji króla, polegający na intronizacji, nadaniu imienia i aklamacji przez lud (por. hymn chrystologiczny w Flp 2, 6-11).

To samo zjawisko powtarza się, zgodnie z właściwym sobie trybem, w przypadku Maryi. Przechodzi Ona od kondycji ziemskiej do niebieskiej: Ta, która była marginalizowana, staje się przedmiotem błogosławieństwa, nieznana - zostaje wyniesiona do chwały, służebnica - zostaje ukoronowana. Tylko pod warunkiem bycia służebnicą Boga i ludzkości, Maryja otrzymuje koronę życia, czci i nieśmiertelności. I jako Królowa świata nadal pozostaje służebnicą Pańską, w pełni otwartą na Bożą wolę.

5.2. Spoglądanie na Maryję - zachęcający wzór antropologiczny

Sytuacja świata jest bardzo trudna, zaś przyszłość jest pełna zagrożeń. Nie ma innego wyjścia: albo znajdziemy sposób na radykalną poprawę kultury technologicznej, albo pesymistyczne wizje z książek Huxleya, Orwella i Alvaro³³ staną się rzeczywistością. Będziemy mieli moc unicestwiania osób, pieniądź będzie idolem pozbawiającym ludzi człowieczeństwa, manipulacja genetyczna będzie produkować seryjne istoty ludzkie, a nawet potwory, zanieczyszczenie środowiska i efekt cieplarniany uniemożliwią życie na naszej planecie...

Potrzebujemy takiego paradygmatu antropologicznego, do którego moglibyśmy nawiązywać, aby z jak największą ufnością stawić czoła przyszłości. Jeśli powrócimy do Maryi, mieszkania Ducha Świętego, czystej i nieskażonej ziemi, zneutralizujemy wszelki związek ze złem i przyczynimy się do utrwalenia cywilizacji miłości na świecie. Przede wszystkim w Niej, służebnicy Pańskiej, nauczymy się, że tajemnica prawdziwej wielkości nie tkwi w panowaniu jednych nad drugimi w logice ucisku i egoizmu, lecz w życiu z innymi i dla innych w postawie słuchania, służby i wzajemnej pomocy. Nasze życie, jak życie Chrystusa i Maryi, będzie przebiegało pod znakiem *relacji, daru i pro-egzystencji*³⁴. Będzie ono ikoną Trójcy Świętej, wspólnotą miłości, w której rządzi najwyższy szacunek dla ludzi, w największej jedności.

W „częstce” zwanym Maryja odczytujemy duchową drogę chrześcijanina, która kończy się w chwale. Ukazuje nam Ona metę, czyli pełną wspólnotę z Trójcą Świętą, oraz drogę polegającą głównie na służbie i ofiarowaniu siebie.

5.3. Być Jej koroną

Paweł, zwracając się do wiernych, których ewangelizował, upomina ich: *bracia umiłowani, za którymi tęsknię – radości i chwalo moja! – tak stójcie mocno w Panu* (Flp 4, 1).

Zupełnie słusznie Maryja, będąc początkiem Kościoła jako Ta, która przyjęła do swego łona jego Twórcę i współpracowała przy poczęciu dzieci Bożych, zachęca wiernych, by byli Jej koroną, aby mogła Ona widzieć w swych dzieciach sukces swego wychowawczego dzieła w Duchu Świętym, i aby one mogły widzieć siebie w losach swej Matki.

³³ A.L. HUXLEY, *Il nuovo mondo*, 1952; G. ORWELL, *Millenovecentottantaquattro*, 1949; C. ALVARO, *Belmore*, 1957.

³⁴ Por. S. De FIORES, *La pro-esistenza di Maria di Nazareth nel contesto della relazionalità*, „Ricerche teologiche” 6(1995) 213-227.

Grzegorz z Nareku (†1010), Doktor Kościoła ormiańskiego, opiewał Maryję w poetyckim natchnieniu. W *Panegiryku ku czci Matki Bożej* tak wysławia Jej królewskość wobec różnych kategorii wiernych: *Błogosławiona jesteś między niewiastami, chwałą ich zasług i najjaśniejszym diademem; wieńcem dziewictwa dla czystych oblubienic, wieńcem chwały, wolna od męki cielesnej, wieńcem niewiedzącym jak światło, wieńcem łask wybranych dla Rodzicielki Tego, który jest, wieńcem błogosławieństwa dla Matki Słowa Ojca, wieńcem świętej chwały dla tej, która wiodła niebiańskie życie, wieńcem cudownie błyszczącym przez nieskalaną postawę, wieńcem uplecionym przez Pana dla wiedzy wyposażonej w niebiańską mądrość, wieńcem koniecznym dla ozdoby Kościoła, wieńcem czcigodnym przez godność nowego Syjonu, wieńcem wielobarwnym od blasku siedmiu gwiazd, wieńcem, który jest więzami pokrewieństwa z aniołami, wieńcem nieskalanym na drodze sprawiedliwości*³⁵.

Artysta, autor łuku triumfalnego, na cześć Matki Bożej w kościele S. Maria Maggiore przedstawił władców z Apokalipsy, składających u stóp symbolu Chrystusa swe korony. Ten sam gest wykonuje Maryja, ofiarowując Synowi już nie diadem królewski, który okala Jej czoło, lecz wiernych, którzy idąc drogą Jej wiary są Jej dumą i Jej żywą koroną.

Prof. Stefano De Fiores SMM
Pontificia Facoltà Teologica „Marianum”

Via Cori, 18/A
00177 Roma
Italia

Itinerario di Maria dal servizio del Signore alla corona di gloria

(Riassunto)

L'autore parte dalla constatazione sulle difficoltà del titolo Maria Regina che esso trova nella cultura contemporanea. Nella sua trattazione cerca di cogliere il significato della corona come simbolo universalmente in uso tra i popoli fin dall'antichità. Passa poi all'antropologia biblica per apprendere come la vita umana sia posta tra due corone, una iniziale e una finale, e si svolga contemporaneamente secondo la legge storico-salvifica dell'abbassamento-esaltazione. Dopo aver contemplato la vicenda del Verbo incarnato che personifica la più alta valorizzazione della predetta legge, l'autore si sofferma su Maria nel suo passaggio dalla kenosi alla corona di gloria per cui ella può essere invocata dai fedeli regina incoronata.

³⁵ GRZEGORZ Z NAREKU, *Discorso panegirico della beatissima Vergine Maria*, w: *Testi mariani...*, 588.

W naszym katolickim życiu religijnym, także liturgicznym, raz po raz spotykamy się z Bogurodzicą Dziewicą Maryją, przywoływaną tytułem Królowej. W okresie wielkanocnym modlimy się antyfoną *Królowo niebios, wesel się, alleluja*, w innych porach roku przyzywamy Ją antyfonami: *Witaj, niebios Królowo* lub *Witaj, Królowo, Matko miłosierdzia*, a w Litanii Loretańskiej zasypujemy Ją bogatym zestawem królewskich tytułów, od Królowej aniołów poczynając, a na Królowej Polski kończąc. Paraliturgia podąża za liturgią, nie skąpiąc Maryi – w pieśniach i modlitwach – królewskich zawołań i odpowiednio do nich składanych hołdów. Można przyjąć i założyć – w oparciu o nasze własne doświadczenie – że nie odstaje od tego królewskiego nurtu również czysto prywatna pobożność indywidualnych wiernych. Wszyscy oni czują się swojsko w kręgu poddaństwa i czulej opieki Tej Królowej, od której mają prawo oczekiwać rozlicznych dóbr, doczesnych i wiecznych, a wobec której nie muszą przejawiać specjalnego lęku. Nie muszą lękać się tej Królowej, która przy całym swoim dostojnym majestacie nie przestaje być najlepszą Matką¹.

Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE

Królewska godność Maryi udziałem w królewskości Chrystusa

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 61-85

Nie od rzeczy będzie zaznaczyć, że termin „królewskość” w zastosowaniu do Maryi, będący dokładnym odpowiednikiem łacińskiego „regalitas”², chce zapowiedzieć już na samym wstępie, iż w Jej przypadku mamy do czynienia z przymiotami królewskimi, które jednak nie czynią z Niej królowej w jakimkolwiek obiegowym sensie. Ona jest Królową w sensie jedynym i tylko Jej właściwym. Nie da się tej Królowej podciągnąć bez reszty pod jakąkolwiek kategorię królowych ziemskich, to jest pod kategorię królowej władczyni, względnie królowej małzonki lub królowej matki. O Jej królewskości wypadnie powiedzieć to – oczywiście z zachowaniem odpowiednich proporcji – co o swojej królewskiej godności powiedział Jezus wobec rzymskiego namiestnika Piłata: *Królestwo moje nie jest z tego świata* (J 18, 36). Na

¹ Por. PIUS XII, *Ad caeli Reginam*, AAS 46(1954) 638: *Quapropter videant omnes ut, ad solium miserationis et gratiae Reginae et Matris nostrae petituri opem in adversis rebus, lucem in tenebris, solacium in moerore ac fletu, accedant maiore quam antea nunc fiducia freti*. Papież zapewnia – jak widać z jego słów – że wierni mają podstawy do ożywienia swej ufności wobec Tej, która jest dla nich Królową i Matką.

² Słowo łacińskie „regalitas” ma dosyć szerokie znaczenie, obejmujące sobą wszystkie godności, przywileje i nawet rzeczy związane z osobą króla.

przeniesienie słów Jezusa na Maryję nie tylko pozwala, ale zdaje się takiego przeniesienia wręcz domagać, ten prosty fakt - tutaj założony, a w dalszym ciągu wyjaśniany – zgodnie z którym królewska godność Maryi jest udziałem w królowaniu Jej Syna, Jezusa Chrystusa.

Mając wszystko powyższe na uwadze, trzeba nam sobie uświadomić, że w tej sytuacji nasuwają się w sposób prawie naturalny następujące kwestie, od których nie wolno się uchylić: 1. Biblijne i kościelne źródła wiary o Maryi Królowej; 2. Tytuły królewskiej godności Maryi; 3. Natura i funkcje Maryi Królowej. W ramach zaznaczonych kwestii znajdzie się miejsce na wykazanie relacji tej zależności, w jakiej królewskość Maryi pozostaje względem królewskiej godności i pozycji Jezusa Chrystusa, Jej Syna.

1. Pismo Święte i tradycja dogmatyczna³ o udziale Maryi w królowaniu Chrystusa

Od razu w pierwszym wierszu tego punktu trzeba zaznaczyć – zgodnie z sensem słów skierowanych przez Jezusa do Piłata – że królewskość Chrystusa i Jego Matki, tak jak jest objawiona i potwierdzona przez Objawienie, nie jest rozumiana według kategorii królowania ziemskiego, a jej odniesienie do pozycji i władzy monarchów ziemskich ma charakter wyłącznie analogiczny. Nie chodzi bowiem w niej o „królestwo z tego świata”, gdzie godność królewska i władza zwierzchnia wspierana jest siłą, niekiedy wręcz brutalną i niehumanitarną⁴. Królowania Chrystusa i Jego Matki nie można „przymierzać” do wzorców ziemskich, skoro wiadomo, że one z zasady od nich się dystansują. Na ten dystans zwrócimy uwagę przy analizie tekstów, przyznających królewską godność Zbawicielowi i Jego Matce. Przeoczenie wspomnianego dystansu, zaznaczonego wyraźnie w źródłach wiary, prowadziło do tego, że sama godność królewska Maryi przez niektórych teologów bywała stawiana pod znakiem zapytania, jako mniej pasująca do ewangelicznej postaci „Służebnicy Pana”.

³ Na pojęcie tradycji dogmatycznej składa się kilka elementów, z których najważniejszym jest posługa Magisterium Kościoła. Przez tę posługę prawda objawiona dociera w sposób pewny do ludu Bożego. Inne elementy tej tradycji – to świadectwa Ojców Kościoła, teksty liturgiczne, nauczanie teologów, święte obrazy itp.

⁴ J 18, 36: *Odpowiedział Jezus: „Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd”*. Z całej odpowiedzi Jezusa wynika, że wiedział On dobrze, na czym najczęściej bazuje władza królów ziemskich: na sługach gotowych do bicia się w interesie swojego pana. Jezus odrzeka się od posiadania takiej władzy.

Widziano w niej twierdzenie wspierające jednostronnie tak zwaną „mariologię przywilejów”, zaangażowaną wyłącznie w podkreślanie wielkości Matki Pana, z wyraźnym nieliczeniem się z ewangelicznym obrazem Dziewicy z Nazaretu. Ta ostatnia tendencja, przeważająca w mariologii przedsoborowej, została poważnie zakwestionowana po Soborze Watykańskim II, dlatego też razem z nią próbowano nieco osłabić doktrynę o królewskiej godności Maryi. Wydaje się jednak, że trend ku osłabianiu już przeminął – zresztą łącznie z przecięciem szerszego chwilowego kryzysu w kościelnej maryjności – stąd też nic nie stoi na przeszkodzie, ażeby w spokoju przyjrzeć się teologicznym podstawom królewskości Maryi, widzianej w ścisłym jej związku z królewskimi atrybutami Chrystusa⁵.

Pius XII, pisząc o Maryi Królowej w encyklice *Ad caeli Reginam*, zaznacza, że Jej królewskiej godności nie przedkłada ludowi Bożemu jako nowej prawdy do wierzenia, bo wiadomo, iż tak sam tytuł, jak i jego uzasadnienie zostały już wcześniej dostatecznie jasno wyłożone i znalazły swoje miejsce w kościelnych dokumentach oraz w księgach świętej liturgii⁶. Nie przedkłada prawdy nowej, stwierdzając tym samym, że ona w Kościele już istnieje i zajmuje w nim odpowiednie miejsce w dokumentach doktrynalnych i liturgicznych. Zajęcie tego miejsca nie mogło się jednak dokonać bez biblijnego uzasadnienia, jako że wszystko, w co wierzy lud Boży, musi mieć swoje oparcie w Piśmie Świętym. O zakotwiczeniu tej prawdy w przekazie biblijnym encyklika wyraża się wyjątkowo ogólnie w słowach: *Lud chrześcijański, który w minionych już czasach słusznie wierzył, że Ta, z której narodził się Syn Najwyższego, mający „królować” nad rodem Jakuba na wieki, „Księżę pokoju”, „Król królów i Pan panujących”, otrzymała ponad wszelkie inne stworzenia szczególne przywileje łaski, widząc ścisłą więź, jaka łączy Matkę z Synem, uznał łatwo wszystko przewyższającą godność królewską Matki Bożej. Nic więc dziwnego, że już starodawni pisarze Kościoła, opierając się na słowach św. Archanioła Gabriela, który zwiastował Maryi, że Syn Jej będzie królował na wieki oraz na słowach Elżbiety, witającej w Niej ze czcią „Matkę Pana*

⁵ Królewska godność Chrystusa, potwierdzona wprost i bezpośrednio Jego własnym wyznaniem i ujawniona w całym Jego orędziu, jest omawiana we wszystkich pozycjach biblijnych i teologicznych, poświęconych postaci Zbawiciela. Wyliczenie tych pozycji przekracza granice możliwości obecnego artykułu. Warto zaznaczyć, że sprawie tej została poświęcona encyklika Piusa XI, *Quas primas*, z 1925 roku, ogłoszona w związku z ustanowieniem święta Chrystusa Króla.

⁶ PIUS XII, *Ad caeli Reginam*, AAS 56 (1954), 627: *Qua de re non novam veritatem credendam christiano populo proponere volumus, cum reapse titulus atque argumenta [...] iam sint quovis tempore luculenter expressa, iamque in Ecclesiae documentis habeantur antiquitus tradita, et in sacrae liturgiae libris.*

mego”, nazywali Maryję „Matką Króla” i „Matką Pana”, wypowiadając w ten sposób wyraźnie przekonanie, że czerpie Ona z królewskiej godności Syna szczególną wzniosłość i dostojęństwo⁷.

Łatwo przychodzi zauważyć, że wypowiedź Ojca Świętego o argumentacie biblijnym na rzecz królewskości Maryi jest niesłuchanie powściągliwa. Nie mówi się w niej, że teksty biblijne dowodzą tej królewskości, lecz że lud chrześcijański – a w sposób specjalny pisarze starożytni – ze słów archanioła Gabriela i św. Elżbiety doszli do przekonania, iż z królewskiej godności Syna wypływa i przysługuje Maryi szczególna wzniosłość i dostojęństwo. W wypowiedzi tej nie mamy do czynienia z bezpośrednim i klasycznym dowodem *ex Sacra Scriptura*, lecz z argumentem wyprowadzonym z odczytania Pisma przez lud Boży, a konkretnie przez jego szczególnie uzdolnionych przedstawicieli. Tak ujęte sformułowanie zdaje się dowodzić, że w przekonaniu dostojnego autora encykliki prawda ta nie jest w Piśmie Świętym zawarta wyraźnie, chociaż jest tam w jakiejś formie przekazana. Gdyby była wypowiedziana wyraźnie, to nie byłoby potrzeby uciekać się do rozumowania pośredniego i pomocniczego w postaci powołania się na odczytanie jej przez lud chrześcijański. Wspomniane odczytanie prawdy o Maryi Królowej stało się możliwe, według słów Papieża, głównie w dwóch następujących - przytoczonych w encyklice - tekstach Ewangelii Łukasza:

a) Łk 1, 30-33: *Lecz anioł rzekł do Niej: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca”.*

b) Łk 1, 43: *A skądże mi to, że przyszła Matka Pana mego do mnie?*

Przytoczone teksty odnoszą się do Świętej Dziewicy, Maryi, jako do Matki Jezusa Chrystusa, Króla i Pana, którego panowanie zapowiedziane jest na wszystkie wieki. Przejście od tytułu Matki takiego Króla, do tytułu Królowej i Pani było logiczne i łatwe⁸. Trzeba od razu tutaj dodać, że w tekstach tych - odczytywanych w Kościele – rzuca się w oczy rzecz podstawowa dla omawianego zagadnienia, mianowicie ta, że królewskość Maryi wywodzi się z królewskich atry-

⁷ TAMŻE.

⁸ Por. G. ROSCHINI, *Mariologia*, Roma 1947², 608. Poszerzoną i pogłębianą argumentację biblijną na rzecz królewskiej godności Maryi podaje: S. DE FIORES, *Regina*, w: *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. DE FIORES, S. MEO, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, 1191n.

butów Chrystusa, będąc w całości ich logiczną i naturalną pochodną. Maryja Królowa jest nie do pomyślenia bez odniesienia Jej do Króla wszechświata, Jej prawdziwego Syna, Jezusa Chrystusa. Z tego widać, że już na obecnym etapie prowadzonej refleksji, odnoszącej się do biblijnego uzasadnienia faktu, królewska godność Maryi jawi się jako uczestnictwo w królowaniu Chrystusa, z czego można wnosić, że także pod względem swojej natury i funkcji będzie przedłużeniem i ukonkretnieniem władztwa Chrystusa. A skoro władztwo to „nie jest z tego świata”, to i uczestnictwo w nim Maryi nie będzie miało niczego z władczych światowych splendorów.

Wyczytywanie królewskiej wielkości Maryi z tekstów natchnionych znalazło swój wyraz w wypowiedziach Ojców Kościoła, w wywodach późniejszych teologów⁹, a także w dokumentach Kościelnego Magisterium. Ponieważ Kościelne Magisterium, jako bliższa norma wiary, ma prawo do szczególnego uwzględnienia w omawianym zagadnieniu – zresztą podobnym prawem cieszy się we wszystkich innych tematach teologicznych¹⁰ - dlatego też jemu wypadnie poświęcić specjalną uwagę. Zasadnicze pytanie winno zatem przybrać kształt: Czy Kościół w swoich oficjalnych dokumentach wyrażał wiarę w królewską godność Maryi? Czy godność ta stanowi przedmiot kościelnego nauczania?

Odpowiedź na powyższe dwa pytania może i powinna być pozytywna. Jednakże jej ogólny pozytywny tenor musi znaleźć swoje usprawiedliwienie w wypowiedziach szczegółowych. Przechodząc zaś do szczegółów, należy lojalnie stwierdzić, że do X wieku dokumenty Kościoła nie stosują do Maryi tytułu „Królowa”, chociaż odnoszą do Niej określenia równoznaczne pod względem znaczenia, takie jak greckie *Despoina* (Δέσποινα) lub łacińskie *Domina*. Jedno i drugie określenie wyraża w sobie wyjątkowe dostojeństwo, przypisywane bez zastrzeżeń Matce Pana, zajmującej przy Synu, Królu królów i Panu panujących, pozycję królewską¹¹. I tak Sobór Nicejski II, w orzeczeniu dotyczącym kultu świętych obrazów w Kościele, wypowiada zamierzoną doktrynę ikonologiczną w następujących słowach: *orzekamy z całą dokładnością i z troską o wiarę, że przedmiotem kultu powinny być nie tylko wizerunki drogocennego i ożywiającego Krzyża, lecz tak*

⁹ Z umiarkowanym, ale względnie wystarczającym, wykazem wypowiedzi Ojców i wielkich teologów katolickich zapoznać się można w: L. ANDRZEJEWSKI, *Królewskość Matki Bożej*, w: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. PRZYBYLSKI, Poznań 1965, 390-395.

¹⁰ Por. PIUS XII, *Litterae encyclicae Humani generis*, DS 3884; BF II 84.

¹¹ Por. Z. WĘCLEWSKI, O. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, 184; J. SONDEL, *Słownik łacińsko-polski*, Kraków 1997, 308.

samo czcigodne i święte obrazy [...] naszego Pana Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, Niepokalanej Pani naszej(Δεσποίνης ἡμῶν), *świętej Bożej Rodzicielki*¹².

W przytoczonym tekście widnieje tytuł „Pani” przyznany Bogarodzicy, przy którym tytule występuje uściślenie „naszej”, po grecku ἡμῶν, dokładnie „Pani w stosunku do nas”. To uściślenie było celowo i rozmyślnie przez Ojców Soboru użyte dla uwydatnienia tego szczegółu, że chodzi o królewskość w sensie właściwym, zgodnie z którym królewskie uprawnienia, żeby były prawdziwe, muszą się odnosić do ludzi. Ludźmi tymi jesteśmy „my”, ogarnięci władczą protekcją Maryi w takim stopniu, że Ona jest faktycznie naszą Panią, naszą Władczynią: obydwa znaczenia tkwią w tytule *Despoina*. W oparciu o powyższy tekst wolno dojść do przekonania, że Sobór Nicejski II traktował Maryję jako naszą Panią i Królową, chociaż nie precyzował bliżej natury Jej królewskich uprawnień. Stwierdził tylko sam fakt władczej godności i na tym poprzestał. Do teologii będzie należeć doprecyzowanie pojęcia maryjnej królewskości i wynikających z niej uprawnień. O tym będzie mowa w dalszym ciągu niniejszego artykułu.

Wpierw teologia musi się wypowiedzieć na temat stopnia pewności, i tym samym obowiązywalności, samego stwierdzenia faktu. Teologia jest pewna, że nie chodzi w tym przypadku o dogmat, lecz raczej o potwierdzone przez Kościół przekonanie ludu wiernego, które dzięki temu potwierdzeniu może być uznane za zdanie uprawnione do występowania w całości wiary chrześcijańskiej, w randze zdania teologicznie pewnego, to znaczy takiego, które nie tylko może, ale powinno być w Kościele głoszone¹³. Ze sposobu sformułowania wypowiedzi Soboru Nicejskiego II widać, że sobór nie naucza wprost o królewskiej godności Maryi, jako o zamierzonym przez siebie przedmiocie orzekania - przedmiotem tym jest kult obrazów – a godność tę przywołuje ubocznie, mówiąc o osobie, mającej prawo do zaistnienia na świętej ikonie. Jednakże nawet to uboczne przywołanie ma pewne znaczenie teologiczne, ponieważ pokazuje, że postać Bożej Rodzicielki, zasługująca na świętą ikonę, widziana jest przez sobór w pozycji Pani i Władczyni. Jest Ona postawiona zaraz obok „Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela”. Maryjne określenie *Despoina* zajmuje miejsce w bezpośrednim sąsiedztwie z Chrystusowym *Kyrios*. To sąsiedztwo nie jest pozbawione swojej doktrynalnej wymowy.

¹² *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, Kraków 2001, 337 (tekst oryginalny grecki: 336).

¹³ Por. L. DE GRUYTER, *De B.M. Regina disquisitio positivo-speculativa*, Torino 1934, 67.

Z historii wiemy, że przyznanie przez Sobór Nicejski II Maryi tytułu „Pani” nie było żadnym wyjątkiem w tamtych czasach, jako że tytuł ten występuje w wielu innych ówczesnych dokumentach, nawet wcześniejszych od „Horos” Soboru Nicejskiego II. Już papież Marcin I nazywał Maryję „chwalebną Panią naszą, zawsze Dziewicą”, podobnymi tytułami obdarzali Ją inni papieże z drugiej połowy pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, nie posuwając się jednak nigdy do formalnego nazywania Jej Królową¹⁴.

W drugim tysiącleciu Maryja bywa w dokumentach kościelnych nazywana wprost i wyraźnie Królową i to Królową nieba i ziemi. Czas potrydencki, czyli okres reakcji na Reformację, nieprzychylną kultowi Maryi, jest wyjątkowo bogaty w wypowiedzi autorytetów kościelnych skierowane ku Jej czci jako Królowej. Prawie nie ma papieża z tego czasu, który by nie wniósł swojego wkładu do hymnu chwały na cześć Maryi Królowej¹⁵. W szeregu tych piewców maryjnej chwały szczególnie wybitne miejsce zajmuje Pius XII, który jest autorem pierwszego w historii i jedynego – jak dotąd – specjalnego dokumentu doktrynalnego poświęconego w całości królewskości Maryi, mianowicie encykliki *Ad caeli Reginam*. Ojciec Święty zaznacza – jak widzieliśmy – że encykliką tą nie zamierza przedkładać żadnej nowej prawdy do wierzenia, bo prawda ta, wraz z jej uzasadnieniem, jest już od dawna znana, a tylko przypomina o jej istnieniu i zachęca do wyciągnięcia z tego faktu wniosków duszpastersko-kultowych¹⁶. Mając na uwadze względy duszpasterskie, Pius XII ustanowił mocą wspomnianej encykliki święto Maryi Królowej, wyznaczając je na 31 dzień maja¹⁷. W liturgicznej reformie posoborowej święto to zostało przeniesione na 22 dzień sierpnia, w którym przypada oktawa uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Autorzy tej reformy uznali, że dzień rzeczonej oktawy jest najodpowiedniejszy na ulokowanie w nim święta Maryi Królowej.

Rozważania przeprowadzone w tym punkcie pokazują, że królewska godność Maryi znajduje swoje potwierdzenie w źródłach naszej wiary, konkretnie w Piśmie Świętym i w tradycji dogmatycznej. Można o tej godności powiedzieć, że stanowi przedmiot nauki katolickiej, przekazywany w randze zdania teologicznie pewnego, któ-

¹⁴ Dokumentację tych wypowiedzi przekazuje: L. ANDRZEJEWSKI, *Królewskość Matki Bożej...*, 387.

¹⁵ TAMŻE, 387n.

¹⁶ Pius XXI, *Ad caeli Reginam...*, 627.

¹⁷ TAMŻE. *Ustanowienie tego święta było między innymi* – według słów papieża – *odповідzią na prośby napływające do Stolicy Apostolskiej ze wszystkich stron świata (undique gentium)*.

remu należy okazywać uznanie rozumu i woli, niesięgające wszakże poziomu wiary boskiej.

2. Chrystologiczne korzenie królewskich uprawnień Maryi

Z tego, co zostało powiedziane w poprzednim punkcie, wynika jednoznacznie nie tylko to, że Maryi przysługuje miano królowej i związana z tym mianem godność, ale także to, że Jej królewskość zależna jest od królewskiej godności Jej Syna, Jezusa Chrystusa i z niej się w całości wywodzi. Pius XII w *Ad caeli Reginam* wymienia wyraźnie dwa tytuły, na mocy których mamy prawo przypisać tę godność Najświętszej Maryi Pannie. Tytułami tymi są: Boże macierzyństwo i udział Maryi w dziele odkupienia.

2.1. Macierzyństwo Boże zasadniczą podstawą królewskiej godności Maryi

2.1.1. Pius XII o macierzyństwie Bożym Maryi jako o zasadniczym tytule Jej królewskości

Pius XII, pisze wyraźnie, że pierwotną zasadą, na której opiera się królewska godność Maryi jest bez żadnego wątplenia – tak w świetle dokumentów przekazanych nam przez przodków, jak i w świetle liturgii – Jej Boskie macierzyństwo¹⁸. Wśród wspomnianych dokumentów występują na pierwszym miejscu zapisy ewangeliczne, o których była już mowa wyżej w obecnym artykule, i pod wpływem których poczęła się kształtować idea królewskości Maryi w myśli patrystycznej. Specjalnego znaczenia dla omawianej tutaj sprawy nabiera w oczach papieża ten fakt, że Syn Maryi był – na mocy unii hipostatycznej, także jako człowiek - Królem i Panem wszystkich rzeczy już w momencie Jego poczęcia przez Maryję¹⁹. Papież stwierdza, że o następstwach dla Maryi tej zaistniałej sytuacji mógł napisać św. Jan Damasceński: *Prawdziwie stała się Ona Panią calego stworzenia, gdy zaistniała jako Matka Stworzyciela*²⁰. Nie

¹⁸ PIUS XII, *Ad caeli Reginam...*, 633: *Ut iam supra attigimus, Venerabiles Fratres, cum ex documentis antiquitus a maioribus traditis, tum ex sacra liturgia praecipuum, quo regalis Mariae dignitas innititur, principium procul dubio est divina eius maternitas.*

¹⁹ TAMŻE.

²⁰ JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, IV, 14: PG 94, 1158: *Vere omnis creaturae Domina facta est cum Creatoris Mater exstitit.*

ma najmniejszych podstaw, żeby wątpić, że wypowiedź Damasceńczyka znajduje pełną aprobatę ze strony piszącego papieża. Nie waha się on ani na moment w przyznaniu mocy dowodowej przytoczonej wypowiedzi. Maryja jako prawdziwa Matka Boga ma prawo być nazwaną Panią całego stworzenia.

Ojciec Święty nie wchodzi jednak w szczegółową analizę przytoczonego tutaj podstawowego tytułu, którym można i należy uzasadniać królewską godność Najświętszej Dziewicy. Zadowolili się tym, że postawił go na pierwszym miejscu, widząc w nim główną zasadę, na której się opiera i z której wyrasta królewskość Maryi. Szczegółowe rozpracowanie tej zasady pozostawił teologii, i to zarówno tej z czasów minionych, jak i sobie współczesnej. O teologicznej pracy, poświęconej królewskości Maryi, papież wyraża się z uznaniem, pisząc: *Uznajemy i potwierdzamy, że racje, które formułuje teologia, wyprowadzając je ze skarbcza boskiej wiary, pod każdym względem utwierdzają tę prawdę*²¹. Wyrażona w ten sposób aprobatą papieża dla poczyniń teologów, pracujących na niwie mariologicznej, upoważnia nas – a nawet zachęca – do przywołania tych owoców ich pracy, które dotyczą królewskiej godności Maryi, a w sposób szczególny odnoszą się do tytułów uprawniających Ją do miana Królowej. Wypadnie zatem zapoznać się z tymi owocami pracy teologicznej i zapytać o ich wartość dowodową w podjętym temacie.

2.1.2. Teologia o macierzyństwie Bożym Maryi jako tytule do Jej królewskiej godności

Jeśli chodzi o mariologię przeszłości, to zdaniem G. Roschiniego żaden wiek – z wyjątkiem wieku XX – nie miał bogatszej ilościowo twórczości mariologicznej niż XVII stulecie. G. Roschini wysuwa przy tym uwagę, że w większości twórczość ta nie przekraczała poziomu przeciętności, wyjąwszy Suareza, który pierwszy spośród wszystkich omawiał rozmaite kwestie maryjne przy zastosowaniu metody ściśle teologicznej²². Opinia Roschiniego o wyłączności Suareza w pracy ściśle teologicznej rozmija się nieco z prawdą, jako że w wieku tym pojawiło się wielu godnych uwagi teologów, którzy do tematów maryjnych zastosowali metodę rygorystycznego dowodzenia teologicznego. Ten rozkwit mariologii, uprawianej zgodnie

²¹ PIUS XII, *Ad caeli Reginam...*, 638: *Rationes etiam quas S. Theologia ex divinae fidei thesauro deducendo astruit eandem veritatem prorsus conformare arguimus.*

²² Por. G. ROSCHINI, *Storia della mariologia*, w: *Encyclopedia Mariana Theotocos*, Genova-Milano 1959, 93-94.

z wymogami wiedzy teologicznej, dosięgnął prawdy o królewskiej godności Maryi. W XVII stuleciu prawda ta zeszła z płaszczyzny prostej wiary i pobożności wiernego ludu na warsztat pracy teologicznej²³. Szczególnym zainteresowaniem teologów zaczęły się cieszyć tytuły prawne, upoważniające Maryję do godności i władzy królewskiej. Temat tytułów stał się specjalnie aktualny z tej racji, że protestanci im zaprzeczali, uważając, iż godność i władza królewska przysługuje wyłącznie Jezusowi Chrystusowi. Przypisywanie jej Maryi miałoby – w ich mniemaniu – stanowić zamach na wyłączność w tym względzie Zbawiciela, a nawet przynosić uszczerbek Jego królewskiej wielkości. Mariologowie katoliccy dowodzili – a starali się to czynić przekonująco – że królewskość Maryi jest uprawnionym udziałem w królewskich prerogatywach Chrystusa, nieprzynoszącym Chrystusowemu królowaniu żadnego ograniczenia ani uszczerbku, ale przeciwnie - dowodzącym jego przedziwnej mocy, zdolnej ubogacić swoim wpływem także osobę Matki. Teologowie ci nie mówią nigdy o Maryi Królowej w oderwaniu od Chrystusa Króla, lecz zawsze zespala ją z Nim więzami zależności, widząc w królestwie Matki refleks i przedłużenie królestwa Syna²⁴.

Do grona siedemnastowiecznych mariologów, traktujących o królewskiej godności Matki Chrystusowej, zaliczyć można spośród Włochów i Hiszpanów następujących autorów: Fr. Suareza, P.A. Spinelli, K. Vega, Bartłomieja de los Rios et Alarcón, J. Pintre'a²⁵; a spośród Polaków trzeba wymienić Justyna Miechowitę, dominikanina i Ambrożego Nieszporkowicza, paulina²⁶.

O autorach tych powiedzieć trzeba, że z wielkim zaangażowaniem omawiają sprawę tytułów prawnych Najświętszej Panny do miana i pozycji Królowej. Wywody ich skupiają się na jednym, mianowicie na wykazaniu, że Maryja ma prawo nazywać się Królową w najpraw-

²³ Por. T. ŁUKASZUK, *Tytuły prawne królewskiej godności Maryi według O. Ambrożego Nieszporkowicza*, „*Studia Claromontana*” 2(1981) 223n.

²⁴ Uwzględnienie wywodów mariologów XVII w. na temat tytułów Maryi do królewskiej godności swoje usprawiedliwienie znajduje w tym, że właśnie oni zagadnienie to rozpracowali wszechstronnie, z zaangażowaniem niesłuchanie rozległej argumentacji. Argumentacji rozleglejszej próżno szukać gdzie indziej.

²⁵ Informacje o tych mariologach, o ich dziełach i poglądach przekazuje: W. F. HILL, *Our Lady's Queenship in the middle Ages and modern times*, „*Marian Studies*” 4(1953) 134-169; por. B. PRZYBYLSKI, *Podstawowa literatura na temat królewkości Najśw. Maryi Panny*, „*Ateneum Kapłańskie*” 52(1960) 461-472.

²⁶ Por. T. ŁUKASZUK, *Tytuły prawne królewskiej godności Maryi...*, 226n. Znajdują się tam podstawowe dane o Polakach: Justynie Miechowicie i Ambrożym Nieszporkowiczu.

dziwszym sensie²⁷. To ich nastawienie jest reakcją – jak wspomniano wyżej – na opinię Reformatorów odmawiających Maryi prawa do tej godności. Piotr Kanizjusz przypuszcza, że Luter był pierwszym w dziejach chrześcijaństwa, który odmówił Maryi przymiotu królewskości²⁸. Jeśli opinia Kanizjusza jest dokładna – a wiele zdaje się przemawiać za jej dokładnością – to w jej świetle można przyjąć, że godność królewska Maryi była w Kościele *in pacifica possessione* w całym okresie poprzedzającym Lutra, czyli żyła w wyznawanej przez lud chrześcijański wierze i stanowiła ważny element w sprawowanym kulcie.

Mariologowie XVII wieku, bazując na macierzyńskim związku Matki z wcielonym Synem Bożym, wykazywali, że w oparciu o ten związek da się udowodnić prawo Maryi do królewskiego władania nad wszystkimi rzeczami na niebie i na ziemi. Z dobrym i w miarę wyczerpującym przedstawieniem dowodzenia tych mariologów spotkać się można w pismach A. Nieszporkowicza, który pisząc pod koniec stulecia, wykorzystywał argumentację swoich znaczących poprzedników, zapoznając z nią swoich ówczesnych i ewentualnych dzisiejszych czytelników, a na bazie zastanego materiału formułował własne argumenty i wysuwał stosowne sugestie. W twórczości tego autora można odnaleźć zarówno owoce pracy jego poprzedników, jak i efekty jego własnych przemyśleń, co w sumie daje nam względnie pełny obraz pracy tych czcicieli Bogurodzicy, którzy przyczynili się w sposób znaczący do ugruntowania przeświadczenia o prawie Maryi do królewskiej godności²⁹.

W dowodzeniu tym pojawia się najpierw stwierdzenie, że Maryi na mocy prawa natury (*iure naturae*) przysługuje władanie nad wszystkimi rzeczami w niebie i na ziemi³⁰. To „prawo natury” nie wywodzi się, w ujęciu Nieszporkowicza, z Jej pochodzenia od króla Dawida, jak niektórzy byli skłonni sądzić, lecz w całości zależy od Jezusa Chrystusa, który ze swej strony jest „Panem panujących” nie przez pochodzenie od

²⁷ Wiele wskazuje na to, że wypracowana wówczas „teologia królewskich tytułów Maryi” nie straciła po dzień dzisiejszy swojej aktualności. Racje przytoczone i rozwinięte wówczas przemawiają również dzisiaj do przekonania, stąd też odwołanie się do nich w tekście może być traktowane jako *ratio theologica*, dowodzenie rozumowe, ważne także na dzień dzisiejszy, a nie jako czysto historyczne wspomnienie.

²⁸ Por. P. CANISIUS, *De Maria Virgine incomparabili*, Ingolstadii 1583, 676. Z tego, że według Kanizjusza pierwszym odmawiającym Maryi godności królewskiej był Luter, zdaje się wynikać, iż autor nie widział nikogo przed nim występującego z podobnym zaprzeczeniem.

²⁹ A. Nieszporkowicz zawarł swoje wywody na temat królewskiej godności Maryi w: *Officina emblematum*, Cracoviae 1691. Wolno nam przypuszczać, że do argumentacji tych teologów nawiązuje Pius XII, kiedy pisze, że racje przez nich przytaczane potwierdzają prawdę królewskości Maryi. Zob. PIUS XII, *Ad caeli Reginam...*, 638.

³⁰ A. NIESZPORKOWICZ, *Officina emblematum...*, 18.

Dawida, lecz wyłącznie dzięki unii hipostatycznej, która wyniosła Go do najwyższej godności. Podobnie rzecz się ma z Maryją, która swoją przedziwnie wzniosłą pozycję zawdzięcza swojemu związkowi z unią hipostatyczną, w następstwie czego została wyniesiona ponad wszystkie wielkości świata ziemskiego i anielskiego. Określenie „iure naturae” teologia każe rozumieć w tym sensie, że sam naturalny porządek rzeczy wymaga, żeby Ta, która przewyższa wszystkich swoim dostojenstwem, cieszyła się także prerogatywą władzy królewskiej³¹.

Z tego, co zostało powiedziane powyżej o pierwszym tytule Maryi do królewskiej godności widać, że teolog nasz nie akcentuje na pierwszym miejscu tak zwanego prawa dziedzicznego Matki do własności Syna, *ius quasi haereditarium*, ale uwypukla przede wszystkim samą Jej niezrównaną godność Matki Boga. Podjęta przez Nieszporkowicza droga dowodzenia miała przed sobą przyszłość, o czym przekonuje nas historia mariologii późniejszych czasów, z bliskimi nam włącznie³².

Uwagi powyższe, jakkolwiek są celne w swoim ukierunkowaniu, to przecież nie wyczerpują całej argumentacji wyprowadzanej z Bożego macierzyństwa na rzecz królewskich prerogatyw Bogurodzicy. Obok aspektu przedziwnego dostojenstwa, wynikającego z pozycji Matki Boga, w argumentacji tej występuje i jest wykorzystywany element jedności Matki z Synem. Nie chodzi w tym miejscu jeszcze o związek prawny, lecz o łączność bytową, uprawniającą Matkę wraz z Synem do władania światem. Ideę tę Nieszporkowicz wyraża w sposób trafny i równocześnie piękny, pisząc: *Jak Chrystus z prawa natury jest Panem wszechświata, tak również i Maryja, gdyż niepodzielne jest Ich dwojga panowanie, których jedna jest tajemnica przyjętego i udzielonego ciała*³³. Zespolenie Maryi z Chrystusem sprowadza autor wprost do tajemnicy jednego ciała, które przez Chrystusa jest przyjęte, a przez Maryję udzielone. Taka jedność przemawia mocno za Ich jednym i niepodzielnym królewskim władaniem. Gdyby to królowanie było po linii ciała, byłoby z tego świata.

Nasz siedemnastowieczny mariolog nie ogranicza swojego dowodzenia do podkreślania wyłącznie aspektów bytowych pozycji Maryi, sprowadzających się do Jej nadzwyczajnego osobistego wyniesienia oraz do Jej realnych – bo opartych na jedności ciała - związków z wcielonym Synem Bożym, lecz uwzględnia w nim także stronę

³¹ TAMŻE, 19.

³² Por. V. SELDMAYR, *Scholastica mariana sive theologia mariana* p. 2, q. 11, a. 1; R. J. DE ROO, *Regina in caelum Assumpta*, Quebec 1952, 39.

³³ A. NIESZPORKOWICZ, *Officina emblematum...*, 19: *Quemadmodum ergo iure naturae est Dominus universi, ita et Maria, indivisum enim utriusque est imperium, quorum unum est assumptae et communicatae carnis mysterium.*

teologiczno-prawną układów między Matką i Synem. Nie mógł tej strony przeoczyć choćby dlatego, że była ona mocno akcentowana przez autorów tamtej doby. U niektórych z nich główny ciężar dowodzenia spoczywał właśnie na wykazaniu powiązań teologiczno-prawnych między Chrystusem i Maryją, a tym samym między królestwem Chrystusa i królewską godnością Jego Matki.

Pierwszym teologiem, który wysunął wspomniane powiązania na czoło swoich dowodzeń, był F. Salazar. On też pierwszy natknął się na trudność, tkwiącą w obiegowym twierdzeniu: Matka Króla jest Królową. Stanęło przed nim zagadnienie, w jaki sposób godność z syna może spłynąć na rodziców, skoro zwyczajnie bywa odwrotnie. Prawo cywilne – ciągnie Salazar – orzeka, że matka konsula nie ma prawa do konsularnego tytułu syna. Tytuł ten może przysługiwać najwyżej żonie. Taka jest trudność. A jak wygląda jej rozwiązanie? Salazar sprawę wzajemnych stosunków matki z synem przenosi z płaszczyzny prawa pozytywnego na płaszczyznę prawa naturalnego. W świetle tego prawa rodzic jest zawsze wyższy od swego syna i ma nad nim władzę. Syn zawsze pozostaje niższy od swojego ojca lub od swojej matki, gdyż niższość ta opiera się na samej naturze rzeczy. Stąd wszystkie dobra syna przechodzą – mocą podlegania swemu rodzicowi – na ojca lub matkę.

Rację dodatkową, wywiedzioną z poprzedniej, widzi Salazar w tym, że władza ojca nad synem ma kształt władzy królewskiej. Ojciec jest niejako królem względem swego syna. A zatem jeśli syn jest królem, to ojciec jest królem króla. To samo można odnieść do matki, widząc w królewskiej matce królową króla³⁴.

Nie ulega wątpliwości, że te wnikliwe wywody Salazara znalazły przyjęcie i aprobatę u mariologów XVII wieku. Taka była zwyczajna i najczęstsza droga, po której postępowała myśl teologiczna od Bożego macierzyństwa Maryi do Jej królewskich uprawnień. Była przyjmowana przez poszczególnych autorów tym skwapliwiej, im bardziej zdawała się być potwierdzoną przez teksty Nowego Testamentu. Odwoływano się szczególnie do Łk 2, 51: *I był im poddany*. Z tego tekstu wyprowadzano bardzo daleko sięgające wnioski. Skoro Maryja ma władzę nad Synem, to z tego wynika, że władzy Jej podlega wszystko, co jest Jego własnością, czyli cały stworzony świat³⁵. Argumentację swoich poprzedników i własną, bazującą na związkach teologiczno-prawnych, Nieszporkowicz podsumowuje w następują-

³⁴ F. DE SALAZAR, *Expositio in Proverbia Salomonis*, Lugduni 1634, 235.

³⁵ A. NIESZPORKOWICZ, *Officina emblematum...*, 20.

cym skrótowym wywodzie: *Maryja otrzymała od Chrystusa prawo do rządzenia i królowania, jako Jego Matka. Wypada bowiem, by matka króla była królową [...] najpierw dlatego, że matka względem syna króla ma prawo macierzyńskie, dzięki któremu może mu, jako synowi nakazywać i rozkazywać: a Błogosławiona Dziewica miała to prawo względem Chrystusa. Skoro zaś syn w sposób naturalny (naturaliter) jest poddany rodzicom, stąd wszystko, co w sposób naturalny posiada syn, przypada rodzicom i do nich przynależy. Chrystus zaś z natury (naturaliter), tj. na mocy unii hipostatycznej posiadał dominium nad wszystkimi rzeczami, stąd to samo dominium przysługuje Jego Matce*³⁶. Jeżeli dla dzisiejszych badaczy tematu zacytowane dowodzenie może się wydać przesadnie jednostronne, nieoddające poprawnie układów zależności dzieci od rodziców, to trzeba im przypomnieć, że układy te wyglądały odmiennie od naszych w tych czasach, w których do nich się odwoływali przytaczani tutaj autorzy³⁷.

Niezależnie od możliwych zastrzeżeń ogólnie o wywodach autorów XVII stulecia, wypracowanych na rzecz prawa Maryi do godności Królowej, a zaprezentowanych przez A. Nieszporkowicza, powiedzieć wypada, że odznaczają się one zaskakującą pomysłowością w wynajdywaniu racji gruntujących tę godność, która to pomysłowość utrzymuje się jednak w granicach rozumnej refleksji teologicznej. Pomysłowość ta nas zaskakuje, ale nie gorszy, bo nie wykracza poza ramy dopuszczalnej myśli teologicznej, charakterystycznej dla tamtego czasu. Wprawdzie nie jest wolna od pewnej barokowej przesady, co do treści wygłaszanych twierdzeń, jak również co do przekonania o niezawodności prowadzonych wnioskowań, ale przecież – co jest najważniejsze – trzyma się zdrowej doktryny o prawdziwym macierzyństwie Bożym Maryi i stara się z wymogami tej doktryny uzgadniać swoje dowodzenie. Celem tego dowodzenia było pokazać, że Maryi, Matce Syna Bożego i tym samym Króla wszechświata, przysługuje słusznie miano, godność i władza królewska nad całym Bożym stworzeniem. W wywodach tych ówczesna myśl teologiczna nie odłącza ani na moment Matki od Syna, widząc w Jej królewskości osobowe przedłużenie królowania Chrystusa. W efekcie królowanie Maryi nie

³⁶ TAMŻE, 29. W tekście podałem wierne tłumaczenie wypowiedzi, zapisanej w oryginalne łacińskim.

³⁷ Zastrzeżenie wysunięte w tekście najprawdopodobniej sprawia, że dzisiejsi mariologowie trzymają się raczej z dala od argumentacji teologiczno-prawnej, wychodzącej z prawnej przewagi rodziców nad dziećmi. Por. J. BUXAKOWSKI, *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła*, Pelplin 2004, 135n; L. SCHEFFCZYK, *Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Królowej*, w: *Cześć Maryi dzisiaj*, red. W. BEINERT, Warszawa 1992, 239-241.

stanowi żadnej konkurencji – ani nawet przeciwwagi – dla królowania Chrystusa, lecz jest jego naturalnym ukonkretnieniem³⁸.

2.1.3. Udział Maryi w dziele odkupienia tytułem do Jej królewskiej godności

Papież Pius XII naucza, że Maryi przysługuje miano królowej nie tylko z racji Jej Boskiego macierzyństwa, lecz także z tego powodu, iż z woli Bożej miała doniosły udział w dziele naszego wiecznego zbawienia³⁹. Podstawy dla powyższego twierdzenia dopatruje się Pius XII w tym, co jego bezpośredni poprzednik, Pius XI, napisał o królewskich uprawnieniach Chrystusa, dowodząc, że wynikają one nie tylko z prawa naturalnego, przysługującego Mu z racji Bóstwa, ale także z prawa nabytego przez dokonane odkupienie. Odkupując nas swoją własną krwią, Chrystus stał się naszym Panem i Władcą, a my – Jego własnością, nabytą przez Niego za tę przedziwnie wysoką cenę, mianowicie za cenę krwi. Taka jest nauka Piusa XI o Jezusie Chrystusie Królu wszechświata⁴⁰.

Przenosząc zasady obowiązujące w przypadku Jezusa Chrystusa, dokonującego naszego odkupienia, na Jego Matkę, jako uczestniczkę w tym dziele, ściśle z Odkupicielem zespoloną, Pius XII przyznaje rację liturgii, która śpiewa o Niej: *Obok krzyża Pana Naszego Jezusa Chrystusa stała bolesna Maryja, Królowa nieba i Pani świata*⁴¹. Rozwijając postawioną tezę, Papież przywołuje teologiczne zdanie Suareza, według którego Chrystus przez to, że nas odkupił, stał się ze specjalnego tytułu naszym Panem i Królem; tak samo i Błogosławiona Dziewica (stała się Panią i Królową – T.D.Ł.), przez wzgląd na szczególny sposób, w jaki przyczyniła się do naszego odkupienia, użyczając swojej substancji (Chrystusowi), a potem aktem swojej woli ofiarując Go za nas oraz angażując swoje serdeczne zabiegi w sprawę naszego zbawienia⁴².

Powyższe odwołanie się Piusa XII do teologicznego zdania Suareza dowodzi, że mariologia XVII wieku, reprezentowana przez

³⁸ Przytoczone w tekście ciągi argumentacyjne ukazują - dowodząc prawa do królewskości - treściowe bogactwo dogmatu Bożego macierzyństwa, którym można zasadnie podbudowywać wiele twierdzeń odnoszących się do specjalnej wielkości Maryi. To ukazanie może także nam dzisiaj pomóc w odczytywaniu głębi tego podstawowego dogmatu maryjnego.

³⁹ PIUS XII, *Ad caeli Reginam...*, 633: *Attamen Beatissima Virgo Maria non tantum ob divinam suam maternitatem Regina est dicenda, sed etiam quia ex Dei voluntate in aeternae salutis nostrae opere eximias habuit partes.*

⁴⁰ Por. PIUS XI, Encyklika *Quas primas*, AAS 17(1925) 599.

⁴¹ *Missale Romanum*, Ratisbonae 1925, 821. *Tractus* z dawnego święta Siedmiu Boleści Najświętszej Maryi Panny, obchodzonego 15 września.

⁴² F. SUAREZ, *De mysteriis vitae Christi*, disp. XXII, sect. 2.

przywołanego teologa, znalazła wysokie uznanie w ocenie papieża, skoro właśnie u jej przedstawiciela dostrzegł trafne sformułowanie tytułu Maryi do Jej królewskiej godności. W tym odwołaniu się do teologii XVII stulecia zawiera się ogólne uznanie dla tej teologii, zaangażowanej szczególnie w dowodzenie prawa Bogurodzicy do miana i statusu Królowej. Jednym z podstawowych tytułów do tej godności jest Jej udział w Chrystusowym dziele odkupienia. Na wspomniany udział składają się najpierw elementy ujawnione w postawie Maryi w momencie wcielenia, tj. Jej zgoda na macierzyństwo Syna Bożego i związane z tym dostarczenie Mu substancji ludzkiego ciała, następnie Jej przyzwolenie na kalwaryjską ofiarę, a wreszcie Jej serdeczna troska o nasze zbawienie. Jednym słowem, Maryi trzeba przyznać – według F. Suareza – znaczący udział we wszystkich etapach naszego odkupienia. Z udziału tego Ojciec Święty wysnuwa taką konkluzję: *Bez żadnej wątpliwości wolno z tego wnioskować, że jak Chrystus, nowy Adam, nie tylko z tego, że jest Synem Bożym, ma być nazwany Królem, ale także z tego, że jest naszym Odkupicielem, tak i Najświętsza Dziewica, na mocy pewnej analogii, jest Królową nie tylko dlatego, że jest Matką Boga, lecz dlatego, że jako nowa Ewa została zespółona z nowym Adamem*⁴³.

Na przytoczonych przez papieża Piusa XII dwóch tytułach – z Bożego macierzyństwa i z udziału w dziele odkupienia – wspiera się królewską godność Maryi. Tytuły te, udokumentowane w Piśmie i w Tradycji, stanowią - w przekonaniu papieża - na tyle wystarczającą jej gwarancję, iż nie widać potrzeby sięgania w tej sprawie po inne, dodatkowe argumenty. Z historii wiemy, że mariologowie – zwłaszcza ci z XVII wieku – przedstawiali więcej tych tytułów, o których wszakże powiedzieć trzeba, że w swej mocy dowodowej wszystkie dadzą się sprowadzić do dwóch uznanych przez papieża i teologię współczesną za podstawowe⁴⁴. Nie widać racji skłaniających nas dzisiaj do mnożenia tytułów w sytuacji, w której dwa podstawowe w zupełności wystarczają. Nie tylko wystarczają, ale wytyczają poprawną drogę dla refleksji mariologicznej, której nie wolno w żadnym momencie odstępować od orientacji chrystocentrycznej, tłumaczącej godność i rolę Maryi Jej ścisłym związkiem z Oso-

⁴³ PIUS XII, *Ad caeli Reginam...*, 635: *Inde procul dubio concludere licet, quemadmodum Christus, novus Adam, non tantum quia Dei Filius est, Rex dici debet, sed etiam quia Redemptor est noster, ita quodam analogiae modo, Beatissimam Virginem esse Reginam non tantummodo quia Mater Dei est, verum etiam quod nova veluti Heva cum novo Adam consociata fuit.*

⁴⁴ Szerzej o całej gamie tytułów do królewskiej godności Maryi, wypracowanych i przedstawianych przez mariologów XVII stulecia, informuje mój artykuł: *Tytuły prawne królewskiej godności Maryi...*

bą i dziełem Jezusa Chrystusa. Przytoczone tytuły czynią zadość temu podstawowemu wymogowi zdrowej doktryny mariologicznej⁴⁵.

3. Natura królewskiej godności Maryi widziana z pozycji chrystologicznych

Z rozważań przeprowadzonych w poprzednich punktach obecnego artykułu wynosimy mocne przekonanie, że w porządku zbawczym, wynikłym z odkupieńczego dzieła Jezusa Chrystusa, Maryi, Matce Jezusowej, przysługuje miano i pozycja prawdziwej Królowej. O tym świadczą słowa Pisma, odczytywane w Kościele, jak również wyrosła z nich kościelna świadomość wiary. W ramach tej świadomości zostały dostrzeżone tytuły, występujące w roli racji teologiczno-prawnych, uprawniających Maryję do przyznawanej Jej królewskiej godności. O tych sprawach była mowa wyżej. Wszelako nie można na tym poprzestać. W tym miejscu nasuwa się – w sposób logicznie uzasadniony – pytanie o naturę królewskiej godności Maryi. Od podjęcia tego pytania teologia nie może się uchylić, jeśli chce być wierna swojemu własnemu powołaniu. Nie uchylała się teologia czasów minionych, szczególnie ta z XVII wieku i nie uchyla się nasza. O tej wcześniejszej tyle można powiedzieć, że swoją odpowiedź konstruowała w ramach ówczesnych wyobrażeń o godności i roli królowej ziemskiej, usiłując z tymi wyobrażeniami uzgadniać pozycję Bogurodzicy⁴⁶. W teologii dzisiejszej natomiast, podejmującej temat natury królewskiej godności Maryi, można wyróżnić dwie tendencje: pierwsza, pozostając wierna sugestiom wysuniętym w XVII stuleciu, szuka zrozumienia królewkości Maryi w pewnym zestawieniu z koncepcją królowej ziemskiej, z koncepcją jej władzy lub tylko jej wpływów na władzę; druga zaś, odrywając się całkowicie od społeczno-politycznych ujęć godności królowej na tym świecie, chce widzieć i tłumaczyć królewskość Maryi wyłącznie w ramach królestwa Bożego głoszonego i ustanowionego przez Jezusa Chrystusa.

⁴⁵ Ze stanowiskiem poważnej mariologii XX wieku, aprobującej dobór podstawowych tytułów, zapoznać się można między innymi w: J. A. DE ALDAMA, *Sacrae Theologiae Summa*, t. 3, Matriti 1956, 473n.

⁴⁶ Informacje o podjętych wówczas próbach znaleźć można w mojej rozprawie licencjackiej zatytułowanej: *Królewska godność Maryi według nauki Ambrożego Niezporokowicza*, mps, Archiwum Jasnej Góry, n. 3704, 91 -115.

3.1. Maryja Królowa - obok swojego Syna, Króla wszechświata

J.A. de Aldama w swoim wykładzie prawdy o Maryi Królowej zauważa, że w kwestii natury Jej królewskiej godności istnieje kilka odmiennych sentencji, a wśród nich nie brakuje i takiej, która usiłuje Maryi przyznać posiadanie potrójnej królewskiej władzy, przysługującej prawdziwej ziemskiej monarchini, występującej właściwie w roli rządzącego króla⁴⁷. Inna koncepcja zaleca widzieć Maryję na wzór królowej obok króla, zapożyczającą swoją godność od niego i wpływającą po kobiecemu na jego poczynania⁴⁸. Z tych dwóch przytoczonych sentencji wynika, że tendencja do pewnego profilowania królewskości Maryi na ziemskich wzorcach nie chce do reszty zaniknąć w myśleniu teologicznym. Wprawdzie sam Jezus odrzekł się rozumienia własnej królewskiej godności w kategoriach ziemskiego panowania (por. J 18, 36), ale teologom z trudem przychodzi odebrać się od samego schematu tego panowania w rozumieniu królowania Chrystusa i Jego Matki. Nie tylko zresztą teologom, bo także Kościelnemu Magisterium, czego dowodem mogą być słowa Piusa XI z encykliki *Quas primas*, odnoszące się do królewskiego panowania Chrystusa: *Abyśmy zaś moc i istotę tego panowania określili* – pisze papież - *powiemy krótko, że składa się na nie trojaka władza, której, gdyby brakło, nie moglibyśmy nawet zrozumieć panowania*⁴⁹. Z dalszych słów papieża wynika, że chodzi mu o klasyczny podział władzy na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą.

Z tak zarysowanym królowaniem Chrystusa D. Bertetto⁵⁰, mariolog włoski z drugiej połowy XX wieku, uzgadnia królewską godność Maryi, widząc w tej godności bezpośrednio ubogacający udział w funkcjach Jej królewskiego Syna. Zauważa ogólnie na wstępie, że Maryja uczestniczy w sobie właściwy sposób we wszystkich królewskich władzach swojego Syna. Władanie zaś tego Syna nastawione jest na kierowanie ludzkości do celu nadprzyrodzonego poprzez praktykę życia chrześcijańskiego i zachowanie zasad ewangelicznych.

Jezus wykonuje najpierw władzę ustawodawczą jako Nauczyciel doktryny ewangelicznej, stanowiącej drogę do zbawienia wiecznego oraz jako Założyciel Kościoła i twórca jego konstytucji. Obecnie czuwa ze swojej chwalebnej pozycji nad procesem przenikania ogło-

⁴⁷ Za taką koncepcją królewskości Maryi opowiedział się L. DE GRUYTER, *De Beata Maria Regina. Disquisitio positivo-speculativa*, Buscoduci 1934.

⁴⁸ J.A. DE ALDAMA, *Sacrae Theologiae Summa...*, 474.

⁴⁹ PIUS XI, *Litterae encyclicae Quas primas*, AAS 17(1925) 561.

⁵⁰ D. BERTETTO, *La Madonna oggi. Sintesi mariana attuale*, Roma 1975, 422-424.

szonych zasad do ludzkich umysłów i serc. Maryja uczestniczyła – zdaniem autora – w tej ustawodawczej misji Jezusa już za swojego ziemskiego życia, kiedy przekazywała apostołom dane o ukrytym życiu Syna Bożego, zachowywane starannie w Jej sercu, a także kiedy swoim najbardziej wzorowym życiem ewangelicznym ukonkretniała i przybliżała Jego naukę. Ze swej niebieskiej chwały czuwa, mocą macierzyńskiego wstawiennictwa, nad przenikaniem zasad nauki Chrystusowej do świadomości ludu Bożego⁵¹.

Mocą swojej władzy wykonawczej Chrystus czuwa nad wprowadzeniem w życie ogłoszonych (w ramach władzy ustawodawczej) zasad ewangelicznych, ubogacając Kościół i żyjących w nim wierznych wsparciem łask rozlicznych, uzdalniających ich do podążania ku zbawieniu. Maryja uczestniczy w aktach tej władzy na mocy misji pośredniczkowej, przysługującej Jej przez wzgląd na dobro uczniów Pana. Jej rola pośredniczkowa przejawiała się już za Jej ziemskiego życia (J 2, 1-12), ale w pełni skuteczna okazuje się dopiero teraz, kiedy oddziałuje Ona na los ziemian z pozycji chwały niebieskiej. Przez swoje przedziwne macierzyńskie oddziaływanie Królowa Niebios wie dzie swoich poddanych do zachowania prawa Bożego, uczestnicząc w ten sposób w wykonawczej władzy swojego Syna.

D. Bertetto stwierdza, że Pismo Święte jest wyraźne i jednoznaczne w przypisywaniu Jezusowi Chrystusowi władzy sędziowskiej nad wszystkimi ludźmi i nad całym światem. Władza ta ma się ujawnić przede wszystkim u kresu życia każdego człowieka oraz na końcu historii całego świata. Przy opisie tej władzy, przyznawanej Jezusowi, do której należy (też) wymierzanie kar ludziom grzesznym i niepokutującym, autor przejawia pewne zakłopotanie, jeśli chodzi o wskazanie w niej udziału Maryi. Autor jest nawet skłonny sądzić, że Maryja w ogóle w niej nie uczestniczy, *gdyż nie jest królową sprawiedliwości, lecz miłosierdzia*⁵². Wszelako przyznaje Jej, jako Pośredniczkę łaski, macierzyński udział w zachowaniu nas przed potępieniem wiecznym i pomoc w dostąpieniu wiecznego zbawienia: przez swoją miłościwą troskę o nasz los chroni nas przed potępieniem i wiecie ku zbawie-

⁵¹ TAMŻE, 422n.

⁵² Mamy w tym wypadku do czynienia z echem tej koncepcji, obecnej w katolicyzmie od czasu średniowiecza, zgodnie z którą w królestwie Bożym zostały wyróżnione dwa wymiary, mianowicie królestwo sprawiedliwości i miłosierdzia. Wymiar pierwszy pozostał przy Chrystusie, drugi zaś został przekazany Maryi. Koncepcję tę szeroko propagował św. Alfons Liguori. Dzisiaj bywa ona mocno krytykowana. Por. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *O zranionej ikonie Chrystusa. Problem teologicznej ikony Chrystusa w tekstach mariologicznych na przykładzie „Uwielbień Maryi” św. Alfonsa Liguori’ego*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki*, Kraków 2004, 297-306.

niu. Mając to na uwadze, wolno nam mówić, że także przy pełnieniu się tej władzy Chrystusa udział Maryi wpisuje się dobrotliwym wpływem na naszą korzyść⁵³.

W opisie królewskich funkcji Maryi, wypracowanym przez D. Bertetto, mamy do czynienia z wykorzystaniem obiegowego modelu władzy królewskiej, zastosowanego do władzy posiadanej i wykonywanej przez Jezusa Chrystusa. Władza ta jest opisana według modelu panowania ziemskiego – bo taki model jest nam znany - ale z samym tym panowaniem bynajmniej się nie utożsamia ani nawet się do niego zbyt nie zbliża. Autor wyraźnie zaznacza, że królewskie władanie Chrystusa dotyczy porządku nadprzyrodzonego, a owocem tego władania ma być zbawienie prowadzonych ludzi. O takim królowaniu Pan mógł powiedzieć do Piłata, że nie jest z tego świata, chociaż można je rozumieć w pewnym podobieństwie do władania ziemskiego⁵⁴. W tak rozumianym królestwie Chrystusa Maryja ma swój udział. D. Bertetto, opisując ten udział w ramach przyjętego schematu, nie uczynił z Chrystusa i Maryi władców ziemskich, aczkolwiek ich władzę i zadania naświetlił kategoriami z porządku ziemskiego. To naświetlenie kategoriami ziemskimi ma wybitnie analogiczny charakter i wyczerpuje się w samej funkcji ilustracyjnej. Na tej funkcji poprzestaje.

Czy wyjaśnienie podane przez D. Bertetto zadawała mariologów zajmujących się problematyką królewskiej godności Maryi? Wolno przypuszczać, że zadawała w pierwszym rzędzie samego Bertetto i kilku innych⁵⁵, ale na pewno nie wszystkich. Jawnym dowodem na to, że nie wszystkich zadawała, jest to, iż pojawiły się inne sposoby rozumienia królewkości Maryi. Te inne sposoby zasługują na specjalną uwagę.

3.2. Maryja pierwsza w królewskich przywilejach ludu Bożego

Ostatnie dziesięciolecia przyniosły w refleksji teologicznej nad królewskością Bogurodzicy nowe próby zrozumienia jej natury. Istotną cechą tych prób jest usiłowanie powiązania szczególnej godności Maryi z ogólnym wyniesieniem ludu Bożego do uczestnictwa

⁵³ D. BERTETTO, *La Madonna oggi...*, 424.

⁵⁴ Por. J. SALIJ, *Próba interpretacji prawdy o królewskości Matki Bożej*, w: TENŻE, *Królestwo Boże w was jest*, Poznań 1980, 77. Autor dopuszcza w wyjaśnianiu królowania Chrystusa i Jego Matki posługiwanie się obrazami ziemskimi, jeśli ubogacają one nasze możliwości wyrażenia prawdy.

⁵⁵ Koncepcję zbliżoną do ujęcia Bertetto zdaje się prezentować L. ANDRZEJEWSKI, *Królewskość Matki Bożej...*, 401-406.

w królestwie Bożym⁵⁶. Panowanie Boże przejawiało się już w ludzie Starego Przymierza, do którego odnoszą się słowa Jahwe: *Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym* (Wj 19, 6). Królestwo Boże jest głoszone przez Jezusa Chrystusa jako idea centralna Jego przepowiadania. Panowanie Boże, głoszone przez Jezusa jako bliskie i skuteczne, związane z Jego Osobą i Jego działalnością, przejawia swój dynamizm w uwalnianiu świata spod przemocy duchów złych (Mt 12, 28; Łk 11, 20), w leczeniu chorób i w ofiarowaniu zbawienia. Królestwo to staje się faktem w mierze, w jakiej ludzie przyjmują wolę Bożą i poddają się jej w postawie prawdziwego i szczerzego nawrócenia (Mt 4, 23; 7, 21). K.L. Schmidt na własne pytanie, o czyje królestwo w tym wypadku chodzi, odpowiada, że najpierw jest to królestwo Boże, a następnie ludzi, lecz tylko tych, co są ubodzy w duchu (Mt 5, 3) lub cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości (Mt 5, 10)⁵⁷. Nie chodzi w nim jednak o samo bierne przyjęcie Bożej władzy nad sobą i nad własnym życiem, skoro Nowy Testament mówi o pewnej partycypacji w tej władzy uczniów Jezusa i to nie tylko w eonie eschatologicznym, gdzie *będą królować na wieki wieków* (Ap 22, 5), lecz także w fazie ziemskiej, w której przeniesieni *do królestwa umiłowanego Syna* (Kol 1, 13) i odkupieni mają w różnym stopniu udział w królewskiej władzy Chrystusa w odniesieniu do odpuszczania grzechów (Mk 2, 10), wyrzucania demonów (Mk 3, 15), uzdrawiania chorych (Mk 16, 18), głoszenia dobrej nowiny ludziom (2 Kor 10, 8) oraz do korzystania z szerokiej wolności przysługującej wiernym (1 Kor 6, 12).

Przytoczone teksty nowotestamentowe mówią jednoznacznie o królewskim stanie ludu Bożego. W ramach tego stanu należy umieścić rozumienie królewskiej godności Maryi. Maryja przynależy do Kościoła tak, że nie wolno Jej od kościelnego organizmu odłączać, jeśli się nie chce popaść w konflikt z przekazem biblijnym. O Maryi możemy – i powinniśmy – powiedzieć, że jest królową w tej mierze, w jakiej zespala w sobie w stopniu nie zrównanym wszystkie wymiary królewskiej kondycji ludu Bożego⁵⁸.

Tak jest faktycznie. Najpierw nie można mieć najmniejszej wątpliwości, że Maryja otwarła się całym sercem na władcze działanie Boga. O Niej mówi Sobór Watykański II: *Ona to zajmuje pierwsze*

⁵⁶ Ze względnie pełnym opisem tak rozumianego królowania Maryi wystąpił S. DE FIORES, *Regina III, Aprofondimento teologico attualizzato*, w: *Nuovo dizionario di mariologia...*, 1197-1202. Z tego opisu korzystam.

⁵⁷ K. L. SCHNIDT, *Basileus*, w: G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, t. 2, 183n.

⁵⁸ Por. S. DE FIORES, *Regina...*, 1198.

*miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go*⁵⁹. Otwartym sercem przyjęła zbawczą wolę Boga, przyjmując w ten sposób wkraczające na ten świat królowanie Boga. Odpowiedź udzielona wysłańcowi nieba ujawnia Jej gotowość służenia Bożym planom, zmierzającym do dania światu Mesjasza, którego *panowaniu nie będzie końca* (Łk 1, 33). W swej odpowiedzi Maryja wyznaje najczystszej klasy monoteizm, uznając się za *Slużebnicę* (ἡ δοῦλη) - czyli własność - Jedyne go Pana. W wyśpiewanym *Magnificat* wychwala potęgę łaski Pana, przy równoczesnym stwierdzeniu małości i kruchości ziemskich potęg i nietrwałości materialnych bogactw. Przez otwartość serca, gotowego słuchać każdego słowa Bożego i zachować je, zasłużyła na miano błogosławionej, przyznane przez Jezusa tym wszystkim, którzy to czynią (Łk 11, 38). Dzięki tej postawie Maryja przyjmuje dar królowania Bożego i w nim w sposób wybitny uczestniczy. *Uczestniczy zaś nie tylko Ona, ale* – jak podkreśla J. Salij - *wszyscy wybrani. Ona jednak uczestniczy w stopniu najszczerzej i dlatego z Nią chcemy być związani najbardziej ze wszystkich osób stworzonych*⁶⁰.

Królewska godność Maryi nie ogranicza się do samego czystego, i raczej biernego, uczestnictwa w przedziwnym bogactwie królestwa Bożego, lecz przejawia się także w Jej zwycięstwie nad mocami zła zagrażającymi temu królestwu. Moce te zostały przez Pawła wyszczególnione w postaci grzechu, prawa i śmierci, od których wierzących wybawia Chrystus (Kol 1, 13n; Rz 7, 6; 1 Kor 15, 54nn). Maryja triumfuje najpierw – mocą Chrystusowego odkupienia – nad każdą formą grzechu, tak pierwotnego⁶¹, jak i uczynkowego⁶². Wielka tradycja Kościoła czci Ją jako Niepokalaną i Całą Świętą (Panhagia), odsuwając od Niej najmniejsze przypuszczenie grzechu. Przeświadczenie o wolności Bogurodzicy od jakiegokolwiek grzechu jest wspólne dla Zachodu i Wschodu, stanowiąc tu i tam trwałe znamię ortodoksyjnego chrześcijaństwa wyznawanego w każdym czasie i na każdym miejscu⁶³.

Maryja przezwyciężyła także zachowanie prawa, narzuconego z zewnątrz i przyczyniającego się do uwydatniania grzechu; przezwyciężyła bądź to przez to, że powoli wyzwalala się od podlegania przepisom

⁵⁹ LG 55: *Ipsa praecellit inter humiles ac pauperes Domini, qui salutem cum fiducia ab Eo sperant et accipiunt.*

⁶⁰ Por. J. SALIJ, *Próba interpretacji...*, 77.

⁶¹ Por. PIUS IX, *Bulla Ineffabilis Deus*, DS 2803.

⁶² Por. PIUS XII, *Ad caeli Reginam...*, 635: *Ipsa fuit vel propriae vel hereditariae labis expers, arctissime semper cum Filio suo coniuncta.*

⁶³ Por. P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, t. 2, Chevetogne 1967, 232n.

prawodawstwa mojżeszowego i poddawała się nowym porządkom wspólnoty kościelnej, bądź przez to, że Duch Święty, który ogarnął Ją swoją mocą, usposabiał Jej serce do ochotnego przyjmowania każdego przejawu woli Bożej. Przy tak ukształtowanym usposobieniu zewnętrzny nakaz prawa stawał się zbyteczny.

Przez fakt wniebowzięcia Maryja uczestniczy w Chrystusowym zwycięstwie nad ostatnim wrogiem, jakim jest śmierć (1 Kor 15, 26). Wniebowzięta Maryja, przeniknięta mocami Ducha Świętego, stała się ponadto wolna od ograniczeń przestrzenno-czasowych, krępujących nas na tej ziemi. Ta nowa sytuacja Jej bytu otwiera przed Nią wręcz nieograniczone pole działania dla dobra ziemskich braci Jezusa Chrystusa, Jej przybranych dzieci. Dobroczynne skutki tego działania są odbierane i odpowiednio oceniane przez wiernych wszystkich czasów i każdego miejsca. Maryja jest odbierana jako Królowa i Pani, która śpieszy swoim czcicielom z pomocą, niekiedy z pomocą cudowną, we wszystkich ich potrzebach, tak indywidualnych, jak i społecznych. We wszystkich tych gestach przejawia się Jej macierzyńska i królewska troska o los dzieła Jezusa Chrystusa. Maryi Królowej trzeba przypisać między innymi pomoc w zwalczaniu „diabelskich kręgów”, które nie przestają uciskać ludzkość: ubóstwo, przemoc, rasizm, dewastacja środowiska naturalnego, odejście od Boga i od Jego porządku⁶⁴. Spośród tych ucisków wierni wołają do swojej Królowej słowami antyfony: *Witaj, Królowo, Matko miłosierdzia [...]. Do Ciebie wołamy wygnañcy, synowie Ewy; do Ciebie wdychamy jęcząc i płacząc na tym leż padole*⁶⁵. Ziemia, na której żyjemy, nazwana jest w antyfonie zgodnie z prawdą padołem leż, ponieważ na niej ludzkość poddana jest uciskowi owych złowieszczych kręgów, które chyba nie na darmo otrzymały przydomek diabelskich⁶⁶.

Na koniec o Maryi trzeba powiedzieć, że została obdarzona koroną chwały przez Boga Ojca Wszechmogącego. O Jej ukoronowaniu na Królową nieba i ziemi rozważamy, jako o fakcie dokonanym, w piątej tajemnicy chwalebnej różańca świętego. Jest prawdą zaświadczoną przez Pismo, że udział w królestwie Bożym został obiecany wszystkim sprawiedliwym z wierzących w Chrystusa (1 Kor 6, 9; Ga 5, 21), tym, którzy

⁶⁴ Por. S. DE FIORES, *Regina...*, 1199.

⁶⁵ *Liturgia godzin*, t. 4, 975.

⁶⁶ Pojęcie kręgów diabelskich wykształtowało się z przeciwstawienia do pojęcia *kręgi odniesienia* stosowanego w teologii moralnej, w których chodzi o pozytywne i dla człowieka korzystne odniesienia do Boga, do świata i do samego siebie. Kręgi diabelskie mówią o odniesieniach zagrażających człowiekowi. Por. F. GRENIUK, *Kręgi odniesienia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, kol. 1294n.

są zaproszeni do udziału w uczcie eschatologicznej (Łk 22, 30; Mt 19, 28; 20, 23), a efektem tej uczty będzie przyznanie zaproszonym tronu względnie korony (Ap 22, 5; Ef 2, 6). Maryja, zgodnie z dogmatem wniebowzięcia, osiągnęła już definitywnie stan królestwa niebieskiego, otrzymała „niewiednący wieniec chwały” (1 P 5, 4), wieniec życia (Jk 1,12), przy czym polskie słowo „wieniec” odpowiada łacińskiemu „corona”. W Nowym Testamencie słowo to bywa stosowane na oznaczenie eschatologicznego daru Boga dla wierzących, będącego znakiem zwycięstwa i nagrody dla wytrwałych. Chwalebny stan Maryi trafnie przedstawia – niezależnie od wszelkich zawłości egzegetycznych - postać kobiety z Ap 12, ozdobionej koroną z gwiazd dwunastu.

Zbierając w jedno wszystkie myśli wypowiedziane w obecnym punkcie, wypadnie stwierdzić, że Maryi przysługuje królewska godność i związane z tym przywileje z racji Jej specjalnej pozycji w królestwie Bożym wprowadzonym i ustanowionym przez odkupienie Jezusa Chrystusa. Maryja jest pierwsza w przyjęciu tego królestwa i najdoskonalsza w korzystaniu z jego mocy, służących dobru rodzaju ludzkiego. Jej pozycja w tym królestwie jest na tyle przewodnia, że mamy podstawy do tego, żeby w Niej widzieć Królową i tym tytułem do Niej się zwracać. Czy można przyznać Jej władzę nad nami? Wszystko zdaje się przemawiać za tym, że Ona ma prawo do korzystania z tych królewskich mocy Chrystusa, które wiodą ludzkość ku zbawieniu i że faktycznie z tych mocy korzysta. O korzystaniu z tych mocy świadczą między innymi Jej cudowne interwencje w dzieje ludzkiej rodziny przez specjalne zjawienia i nawoływania do wierności Bogu⁶⁷. W tych przejawach królewskiej troski o los królestwa Chrystusowego zbiegają się – lub przynajmniej poważnie zbliżają – obydwie sposoby rozumienia natury królewskiej godności Maryi. Maryja Królowa - w każdym ujęciu Jej królewskości, pozostaje niezmiennie uczestniczką w królewskich przywilejach i władzach Syna i z tych uprawnień korzysta dla dobra całej ludzkiej rodziny. My ze swej strony winniśmy oddawać Jej odpowiednią cześć, przynależną Jej jako naszej Królowej. O tę cześć zdaje się dopominać sam Jezus w słowach, przekazanych ludziom przez Wassulę Ryden: *Czczycie moją Matkę – mówi Jezus – jak Ją czczę Ja, Słowo będące ponad wszystkim. Czyż mogę nie pragnąć, byście wy, proch i popiół, uznali w Niej Królową Niebios i czcili Ją? Sprawia mi ból zauważenie, że*

⁶⁷ O cudownych interwencjach Bogurodzicy w nasze ziemskie losy istnieje bogata literatura. Na tym miejscu wystarczy przywołać tylko niektóre pozycje w języku polskim: *Objawienia Maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. PEK, Warszawa 1994; R. LAURENTIN, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, Gdańsk 1994.

*dziś moje stworzenie w niewielkim stopniu uznaje Jej godność*⁶⁸. Słowa powyższe, przekazane przez prawosławną mistyczkę, zachowują jakąś wymowę przy każdej wersji rozumienia autentyzmu jej doświadczeń: jeśli doświadczenia jej uznamy za autentycznie mistyczne, to będziemy mogli słyszeć w nich głos Jezusa, w przeciwnym razie przyjmiemy je jako głos samej Wassuli⁶⁹.

O. prof. dr hab. Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE
Papieska Akademia Teologiczna (Kraków)

ul. Skaleczna 15
PL - 31-065 Kraków

La dignità regale di Maria come partecipazione nella regalità di Cristo

(Riassunto)

Si può parlare della regalità di Maria soltanto nel contesto della regalità di Cristo. Diminucando di ciò, il titolo di Maria Regina perde il suo significato cristiano.

La prima parte dell'articolo riguarda il fondamento biblico e dell'insegnamento ecclesiale sulla partecipazione di Maria nella regalità di Cristo. L'autore segue in modo particolare le spiegazioni di Pio XII nell'enciclica *Ad caeli Reginam*.

Per quanto riguarda i fondamenti teologici della regalità di Maria, l'autore si sofferma sulla maternità divina di Maria e la sua partecipazione nell'opera della redenzione. In seguito l'autore cerca di spiegare la natura della regalità di Maria mettendo in rilievo il suo inserimento nel regale popolo di Dio.

⁶⁸ W. RYDEN, *Prawdziwe życie w Bogu. Orędzie pokoju i miłości*, Katowice b. r., 21n.

⁶⁹ Por. Bogatą dokumentację o sprawie Wassuli Ryden znajdującą się na stronie internetowej poświęconej jej osobie. Z dokumentacji tej wynika przynajmniej tyle, że rzecz nie jest do końca jasna.

Królestwo Boże to zasadniczy temat przepowiadania Chrystusa i Jego misji w świecie. Jak wiadomo, już w czasie Jego historycznej mesjańskiej posługi w niewłaściwy sposób interpretowano Jego słowa o Królestwie. Spodziewano się ziemskiego królestwa, którego On miałby być królem i przypisywano Mu rolę mesjasza politycznego. Jezus bronił się przed takim rozumieniem i powoli wdrażał w świadomość nawet najbliższych współpracowników, uczniów właściwe, duchowe rozumienie Jego Królestwa.

W królewskiej misji Chrystusa na ziemi (służbie Królestwu) doniosłą rolę odegrała Maryja (jest to przede wszystkim macierzyńska rola) i zwłaszcza dlatego otrzymała Ona tytuł Królowej. W refleksji nad królewskością Maryi koniecznym jest odwołanie się do królewkości Chrystusa, gdyż: *Królewska godność Maryi polega na uczestnictwie w godności królewskiej Jezusa Chrystusa, Jej Syna. Jeżeli więc chcemy coś powiedzieć o królewskiej godności Maryi, musimy zawsze wychodzić od analizy godności Jej Syna. Ona jest Królową na wzór Syna - Króla*¹.

Danuta Mastalska

Macierzyński charakter królewkości Maryi

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 86-105

Podobnie jak królewskość Chrystusa była narażona na niewłaściwe interpretacje, także królewskość Maryi była niejednokrotnie źle rozumiana i odmalowywana w glorii ziemskiej potęgi oraz takiego właśnie panowania. Aby więc zobaczyć ją w autentycznym świetle, koniecznym jest (jak to zauważył ks. Kudasiewicz) wcześniejsze przyjrzenie się królewkości

Chrystusa i ustawienie w tej perspektywie refleksji na temat królewkości Maryi. To właśnie jest celem niniejszego opracowania, z tym, że królewskość Maryi będzie rozważana w kontekście Jej macierzyństwa.

1. Królowanie Chrystusa

Tytuł „Chrystus Król” jest odnoszony do ludzkiej zwierzchności Chrystusa nad całym światem, w odróżnieniu od zwierzchności Boskiej, którą ma jako Pantokrator, czyli Bóg. Zatem chodzi tu o wywyższenie ludzkiej natury Chrystusa, która łączy się w Nim z Boską w unii hipostatycznej².

¹ J. KUDASIEWICZ, *Biblijna droga pobożności maryjnej. Z ks. prof. Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, „Jedność”, Kielce 2002, 242.

² H. WEGNER, *Chrystus Król*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. ŁUKASZYK, L. BIENKOWSKI, F. GRYGLEWICZ, Lublin 1979, 323.

Królestwo Chrystusa ma charakter duchowy (*Królestwo moje nie jest z tego świata* – J 18, 36) - chociaż Chrystus ma także ludzką zwierzchność nad światem, to nie na wzór ludzkiego królowania w świecie, gdyż nigdy to, co mniejsze, nie może być wzorem dla tego, co większe, co je przerasta, ale na odwrót. Chrystus jako wywyższony Pan, Bóg-Człowiek ma władzę absolutną nad światem, ale nie sprawuje jej na wzór ludzkiego królowania ani w tak „przyziemnym” zakresie. Nie znaczy to, że Chrystus nie mógłby zająć tronu ludzkiego królestwa, ale Jego taki tron po prostu „nie interesuje”, nie przystaje do Niego tak ograniczony i najczęściej związany z grzechem tron (najczęściej ludzkie królestwa to panowanie pychy i chciwego egoizmu, zaś królestwo Chrystusa to panowanie miłości i jej służby oraz pokory); zatem ziemski tron nie dorasta do Jego wielkości – królewska władza Chrystusa przerasta wszelką ludzką moc królowania – i to nie najbardziej ze względu na jej „intensywność”, ale na rodzaj sprawowanej władzy. To fakt, że do przedstawiania Bożych tajemnic używamy ziemskich obrazów, gdyż nie mamy bezpośredniego wglądu w te tajemnice i nie potrafimy ich odpowiednio opisać, jednak używając ich, musimy mieć świadomość analogicznego charakteru naszych wypowiedzi – zaś analogia zawsze oznacza większe niepodobieństwo niż faktyczne podobieństwo. Człowiek, który został stworzony na podobieństwo Boże, nosi je w dziedzinie swego ducha - i panowanie, królowanie Boga nad materią ujawnia się m.in. przez ludzką możliwość panowania ducha nad ciałem i światem (królowanie w Bogu), przez rozumne nim kierowanie i rozwój – zwłaszcza dzięki pracy, a więc kierowanie, „panowanie” na sposób służby. Nie oznacza ono też panowania człowieka nad człowiekiem, do czego prawo ma tylko Bóg i sprawuje je w inny sposób niż ziemscy władcy. I ziemscy królowie częstokroć wchodzą w Jego prawa, naruszając prawa osoby - zwłaszcza do wolności. Bóg zaś sprawuje swą władzę nie przez przemoc, lecz przez moc miłości. Do tego rodzaju królowania nie trzeba np. wojska (*Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się...* – J 18, 36), ani ziemskich ceremoniałów i dworskiej pompy. Za to niezbędny jest „obszar” wartości duchowych, którymi się żyje wewnątrz królestwa: *Królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym* (Rz 14, 17). „Picie i jedzenie” oznacza tu całą przestrzeń ludzkiego „królowania” według ciała i tego, co ziemskie.

W Chrystusie realizuje się i ukonkretnia Boże królowanie na ziemi. On przynosi soteriologiczną nadzieję w aktualnej, konkretnej rzeczywistości. W Nim Królestwo Boże przybliża się do człowieka, a tym samym nastaje „pełnia czasu” (por. Ga 4, 4).

Idea Królestwa Bożego, królowania Boga jest już obecna w Starym Testamencie, z tym, że posiada ona przede wszystkim ziemskie, doczesne,

a nawet społeczno-polityczne konotacje. I jako taka wiąże się z oczekiwaniami na królewskiego mesjasza, który ma je spełnić. Dopiero powoli ewoluuje w kierunku znaczenia ponadczasowego i soteryjnego.

Obok czysto doczesnych oczekiwań, znajdują się również zapowiedzi obwieszczające wieczne królowanie Mesjasza³. Psalmi sytuują Postać króla-mesjasza w centrum ludzkiej historii i widzą Go jako namaszczonego Duchem, jak też cierpieniem. U Izajasza następuje już wyraźne przesunięcie akcentu z ziemskiego wymiaru, charakteru Mesjasza i historii ludzkiej, w kierunku znaczenia historiozbawczego⁴.

W Pieśniach o cierpiącym Słudze Jahwe mamy już bliższe określenie zapowiadanej Postaci – będzie on nie tylko Sługą, ale Sługą cierpiącym. Ze względu na soteryjne ofiarowanie cierpienia za innych, dla innych, Słudze Jahwe zostaną przydzielone tłumy: otrzyma On nad nimi władzę, która oznacza zbawcze władanie i panowanie. Ten, który poniósł grzechy wielu, drogą cierpienia aż po śmierć, przyniesie im usprawiedliwienie, w nagrodę otrzyma władzę nad nimi (por. Iz 53, 11-12). Można by powiedzieć, że już u Izajasza majestat zapowiadanego Władcy ukazuje się w cierniowej koronie cierpienia.

Chrystus-Król realizuje starotestamentowe idee mesjańskie i królewskie, będąc zaś cierpiącym Sługą Boga, wypełnia i objawia podstawowe prawo Królestwa Bożego, którym jest miłość – Jego cierpienie jest ukierunkowane na zbawczą miłość, która nadaje mu zbawczy sens. Skoro Syn Boży wszedł w ludzki świat, spotkał w nim cierpienie, które w sposób nieodłączny towarzyszy grzesznej sytuacji świata. Stąd nie ma tu życia bez cierpienia, tym bardziej nie ma miłości bez cierpienia, najbardziej zaś, nie ma służby miłości bez cierpienia. Ono naznacza każdą miłość, ale i przeciwnie – miłość je usensawnia, i to dlatego, że tę drogę otworzył nam Chrystus, królujący nad cierpieniem, zwyciężający i przezwyciężający je. Bez zakotwiczenia w zbawczej miłości także Jego cierpienie byłoby jedynie przegraną, pozbawioną wartości. Chrystus nie tylko przez misterium wcielenia, ale następnie przez całe swe życie, nauczanie, działanie, aż po dramatyczny a zarazem zwycięski finał znajduje się w służbie tejże miłości, ale – z drugiej strony - On sam jest Wcieloną Miłością dla nas i miłość tę wciela w ludzki świat, gdyż w niej rozwija się i trwa Królestwo Boże. On króluje przez miłość: unizoną, ogołoconą, ofiarną i ofiarniczą, zaangażowaną w ludzką sprawę, w ludzki los – ten zwykły, codzienny, jak i ten o wymiarze ostatecznym. To jest przestrzeń Jego królowania przez miłość – przez służbę miłości. *Jezus jest Królem, który służy, podobnie jak cierpiący Sługa Boży (Iz 53, 1-6) oddaje swe życie w ofierze za wielu, co w języku*

³ Por. CZ.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, RW KUL, Lublin 1999, 509.

⁴ TAMŻE, 510-511.

biblijnym oznacza: za wszystkich. Taki sens ma królewskość Jezusa: jest Królem w cierniowej koronie, panującym z drzewa krzyża. Jego godność królewska wyraża się gotowością służenia aż do śmierci⁵.

Jak podkreśla Jan Paweł II, w tym to właśnie znaczeniu należy interpretować napis nad głową Chrystusa na krzyżu, który koresponduje z Jego wypowiedzią wobec Piłata (*Królestwo moje nie jest z tego świata* – J 18, 36): *W tym i tylko w tym znaczeniu Chrystus-Mesjasz jest „Królem”; w tym i tylko w tym znaczeniu odpowiada tradycji „Króla mesjańskiego” objawionego na kartach Starego Testamentu, wpisanej w dzieje ludu Starego Przymierza*⁶. Tak więc nie chodzi tu o rozumienie doczesne, polityczne, świeckie.

Królestwo Boże jest centralnym tematem przepowiadania Jezusa, a zarazem jego treścią i stojącym przed Nim zadaniem; *jest to królestwo tylko religijne, soteryjne, radykalnie teocentryczne i eschatyczno-futurytyczne*⁷. Oznacza ono relację człowieka do zbawienia – do Osób Bożych. I jest to relacja, komunია osobowa, duchowa, moralna – wywodząca się z „Samodaru” Boga, a owocująca m.in. poznaniem, miłością, zaangażowaniem⁸. Według Bartnika, pojęcie Królestwa Bożego *miało oddać w nowy sposób podstawowy temat religii. Ma to być temat Boga, bytu, życia, prawdy, miłości, dobra, świętości, ducha i całego świata osoby, jednostkowej i zbiorowej. [...] Wewnętrznie Królestwo Boże obejmuje całość dramatu bożo-ludzkiego; w nim „dokonuje się Misterium Boga” (Ap 10, 7). „Tajemnica Boga, to jest Chrystus” (Kol 2, 2)*⁹. Chrystus jest *centrum, kluczem, eschatonem i sensem historii*¹⁰. W Nim Bóg w najbliższy sposób spotyka się z człowiekiem, a świat, do którego Chrystus jest posłany z Ewangelią Królestwa, otrzymuje właściwy kierunek¹¹. Przywracając Boga światu, a świat Bogu, Chrystus realizuje swe królewskie posłannictwo.

Chrystus jest objawicielem Królestwa Boga, a jednocześnie jego nosicielem i sługą. Jest po stronie Boga i po stronie człowieka – w sobie i przez siebie obie te strony łączy z sobą i wiąże na wieczność. Jest w pełni ewangelicznego znaczenia Królem.

Królestwo Boże to Bóg, to Chrystus, to Trójca Święta w swym wewnątrztrynitarnym życiu. Jednakże Chrystus nie jest Królem bez

⁵ J. KUDASIEWICZ, *Biblijna droga...*, 242.

⁶ JAN PAWEŁ II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, „Apostolicum”, Wyd. „M”, Kraków-Ząbki 1999, 74.

⁷ CZ.S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, 645-646.

⁸ TAMŻE, 646.

⁹ TAMŻE, 647.

¹⁰ TAMŻE, 525.

¹¹ W. BREUNING, *Nauka o Bogu*, tł. J. Fenrychowa, Wyd. „M”, Kraków 1999, 212-213.

królestwa na ziemi (choć nie na ziemski sposób) – to w nas znajduje się „terytorium” dla niego. Zaś królować w Chrystusie oznacza żyć w Nim, a poprzez Niego w Trójcy Świętej. Zatem sprawa Królestwa Bożego nie znajduje się na zewnątrz nas, choć na zewnątrz - w naszym działaniu, postępowaniu wyraża się „stopień” jego obecności w nas. W każdym razie nie jest to sprawa między nami a Bogiem, w której zajmowalibyśmy pozycję niezależnych, oddzielonych od siebie światów, lecz jest to rzeczywistość naszego bycia, życia „w” Bogu – na ile i jaka ona jest. Zaś królować w Chrystusie to otwierać się i zaszczeptać Boży świat w sobie i w innych. Jeśli otwieramy się na miłość Chrystusa, już dziś w Nim królujemy na sposób antycypacji w eschatycznej pełni.

Chrystus jest Królestwem Bożym, które w sposób radykalny stanęło pośród nas. On przybliżył je nam, ale nie po to wyłącznie, by ukazać nam blask jego chwały i odejść, lecz by je w nas zaszczeptać, rozniecić i rozplomienić mocą Ducha tego Królestwa. Aby nam tego Ducha w nowy, mocny i trwały sposób podarować. To w Nim realizuje się prawda naszej przynależności do Królestwa Boga, do Królestwa Chrystusa. Nie ma innej możliwości życia w Bogu, w Jego Królestwie, jak tylko w Duchu Świętym. I w Jego mocy – namaszczone Duchem (por. Łk 4, 18) – Chrystus głosił oraz zakorzeniał w świecie Ewangelię Królestwa. Tak realizował swoje królowanie – królowanie Boga – w duszach ludzkich. Zatem nie królowanie według świata, na jego wzór i na miarę jego doczesnych potrzeb (często wywodzących się z grzechu – pychy, egoizmu i in.), ale królowanie według zasad obcych światu (przez pokorę, służbę, miłość) – *Królestwo moje nie jest z tego świata* (J 18, 36). Nie jest to świeckie i doczesne królowanie, lecz wieczne: *a Jego panowaniu nie będzie końca* (Łk 1, 33). Zaś *każdy z tych, którzy przeszli do królestwa, jest „królem”*¹².

Królowanie Chrystusa na ziemi jest realizowaniem zbawczej obietnicy Boga – w Nim nastąpi „pełnia czasu” zbawienia (por. Ga 4, 4). Sprawuje więc swą królewską władzę w przywracaniu ludzi Bogu – nie na miarę władzy ludzkiej i światowej potęgi, lecz potęgą pokory i miłości, służby w niej. On jest tym, który *nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (Mt 20, 28). On króluje w nas, a my w Nim, jeśli Go naśladujemy. Chrześcijanin jest powołany do królewskiej służby z Chrystusem. *Dla chrześcijanina „służyć Mu – znaczy panować”* (LG 36), szczególnie *„w ubogich i cierpiących”, w których Kościół „rozpoznaje obraz swego ubogiego i cierpiącego Zалożyciela”* (LG 36)¹³.

¹² W. ŁASZEWSKI, *Uroczystość Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski (3 maja)*, w: *Cześć Maryi dzisiaj*, red. W. BEINERT, tł. M. Węclawski, Wyd. Ks. Marianów, Warszawa 1992, 160.

¹³ KKK 786.

Królestwo Boże, które w Chrystusie przyszło do nas właśnie w ten sposób, jest objawieniem i przybliżeniem nam niezgłębionego miłosierdzia Ojca, Jego ojcostwa. *Objawienie ojcostwa Boga przekazane przez Jezusa tak, jak On je rozumie, od Jego pierwszej zapowiedzi królestwa i w niej, jest dokładnie objawieniem miłości nie tylko stwórczej, ale i zbawczej, odnawiającej grzesznika na samym dnie grzechu, nie ograniczającej się do oswobodzenia go z grzechu, ale czyniącej z niego przybrane dziecko Boże. Więcej: dziecko Boże w całej prawdzie*¹⁴. Motywem więc takiego postępowania Boga wobec nas jest miłość miłosierna, stąd też ona jest podstawowym prawem Jego Królestwa, obowiązującym nas w nim (to nie jest tylko poetycka metafora do sentymentalnych westchnień, ale wymagające, realne, nawet „twarde”, bo nieustępliwe i niezamienialne na nic innego, prawo – por. 1 Kor 13, 1-8. 13). Nie można znaleźć się w Królestwie miłosiernego Ojca, jeśli nie podziela się Jego Ojcowskich uczuć i działań – tego właśnie uczył nas Chrystus – posłuszny Syn Ojca i Król królujący wraz z Nim przez miłość miłosierdną. *Jezusowa proklamacja Królestwa jest więc proklamacją rzeczywistości, w której troskliwy i miłosierny Ojciec opatruje swoje dzieci. Królestwo to pojawia się realnie na ziemi w Nim – w Panu naszym, Jezusie Chrystusie, w Jego Osobie i Dziale, w sumie: w Jego Wydarzeniu*¹⁵.

Chrystus ukazuje także, jak królewsko-światowy tryumf ludzkiego wyniesienia (w tryumfalnym wjeździe do Jerozolimy) zamienia się w me-sjański, królewski *tryumf miłosiernej pokory* w misterium paschalno-rezurekcyjnym¹⁶. Chrystus w tym to zwycięstwie Jego Królestwa *objawia ostateczny związek między swoim przeznaczeniem a królestwem*¹⁷. Segalla wyróżnia cztery punkty styczne między Królestwem Bożym a śmiercią Jezusa: 1) towarzysząca jego głoszeniu pokora i ludzka bezsilność (ujawniona m.in. w przegranej Jana Chrzciciela, zdradzie Judasza, niepowodzeniach); 2) całkowite oddanie Bogu i ludziom aż po śmierć; 3) podczas pożegnalnej wieczerzy Jezus objawia związek między Jego śmiercią a wypełnieniem Królestwa (Mk 14, 25); życie i śmierć Jezusa w służbie Królestwa (*Ja jestem pośród was jako ten, który służy* – Łk 22, 27)¹⁸.

Cała egzystencja Chrystusa była radykalną proegzystencją, a w swojej śmierci widział *wypełnienie się królestwa zwyciężającego przez miłość i objawiającego najwyższą potęgę miłości*¹⁹.

¹⁴ L. BOUYER, *Syn Przedwieczny*, tł. W. Dzieża, P. Rak, Wyd. „M”, Kraków 2000, 283.

¹⁵ J. SZYMIK, *Teologia na początek wieku*, Księgarnia św. Jacka, Apostolicum, Katowice-Ząbki 2001, 130.

¹⁶ L. BOUYER, *Syn...*, 285-286.

¹⁷ G. SEGALLA, *Samopojmowanie Jezusa jako pośrednika Boga Ojca i Jego Królestwa*, tł. G. Ostrowski, „Communio” 22(2002) nr 1, 67.

¹⁸ TAMŻE, 67-69.

¹⁹ TAMŻE, 69.

Jak już zostało wspomniane, Jezus jest nie tylko głosicielem, pośrednikiem, ale też reprezentantem Ojca objawiającym Jego miłosierne Oblicze. *Nie tylko proponuje radykalną zmianę porządku społecznego, dyskryminującego biedaka, grzesznika, dziecko, chorego, lecz ją wprowadza w życie poprzez czyny Syna posłusznego Ojcu aż do śmierci za tych, którzy Go odrzucili i skazali na śmierć*²⁰. Tak zdolna jest czynić tylko potężna miłość. I Chrystus jest Królem władającym potęgą miłości. W Nim Bóg objawia się inaczej niż w Starym Testamencie – tam w mocy; tu – w niemocy (według ludzkiego pojmowania). Chrystus najpełniej przybliży ludziom pojęcie Królestwa Bożego, objawiającego swą moc w niemocy, w błogosławieństwach (Mt 5, 3-12). Błogosławieństwa Chrystusa można nazwać *magna charta* Królestwa Bożego nie tylko ze względu na zadania stojące wobec tych, w których króluje Chrystus, ale dlatego, że one *przede wszystkim wyrażają to, czego dokonuje w nas Bóg upodabniając nas do swego Syna (por. Rz 8, 29) i uzdalniając do dzielenia Jego uczuć (por. Flp 2, 5n.) miłości i przebaczenia (por. J 13, 34-35; Kol 3, 13)*²¹. My więc, jako królewski lud Chrystusa, wówczas należymy do Jego Królestwa - królujemy z Nim - gdy upodabniamy się do Niego, kiedy stajemy się „chrystokształni”.

Królewski dialog człowieka z Bogiem odbywa się w miłości. Człowiek żyje jednak w sytuacji zła utrudniającej ten dialog i wymagającej przemiany. *Królestwo Boże jest „instytucją” konieczną dla wyzwolenia człowieka ze zła, dla osiągnięcia pełni człowieczeństwa i dla wiecznego istnienia*²².

Dary Chrystusa Króla dla nas: dziecięstwo Boże, przynależność, tożsamość w Królestwie Bożym można rozpoznać po obecności w nas tej miłości, którą Bóg nas ukochał²³, miłości stanowiącej sedno Ewangelii Królestwa głoszonej przez Chrystusa. Miłość ta sprawi w nas zaistnienie wszystkich walorów duchowych i nadprzyrodzonych Królestwa Chrystusa, które niejednokrotnie będą ujawniać się w nas w sposób niewidzialny. Bowiem już tu na ziemi, choć jeszcze w niepełnym stopniu, jednak już teraz stajemy się uczestnikami Królestwa prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju. To droga do Chrystusowego Królestwa i Chrystus sam jest tą Drogą, gdyż nie tylko wszystkie te przymioty ujawniły się w Nim w sposób doskonały, ale tylko On – mocą swego Ducha – może nas wprowadzić w życie tymi wartościami, „sprowadzić” je w nas.

Królestwo Boże uzyska swą pełnię i ujawni swą potęgę, gdy miłość stanie się powszechnym prawem wśród ludzi: *Wtedy to wszyscy odku-*

²⁰ TAMŻE, 70.

²¹ JAN PAWEŁ II, *Katechezy...*, 89.

²² CZ.S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, 71.

²³ L. BOUYER, *Syn...*, 284.

pieni osiągną poprzez zmartwychwstanie Chrystusa pełną komuniją życia i miłości z Panem (por. Dz 7, 9-10; 12, 2-3)²⁴.

Chrystus-Król sprawuje zatem swą władzę w sercach ludzkich, przemieniając je (nawrócenie) i napełniając miłością, prowadząc wszystkich aż ku temu spotkaniu z Bogiem, w którym On stanie się *wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15, 28). W ten sposób także Chrystus odniesie ostateczne zwycięstwo nad mocami przeciwnymi Bogu, odrywającymi człowieka od Boga i Jego miłości. Wtedy to zakróluje w nas Bóg, zakróluje w nas Chrystus. *On to – jak pisze Orygenes – zasiądzie w nas po prawicy mocy duchowej, której pragniemy dostąpić; On pozostanie, dopóki wszyscy Jego nieprzyjaciele w nas nie staną się „podnóżkiem Jego stóp”, dopóki nie usunie spośród nas wszelkich Władz, Panowań i Zwierchności²⁵.* Wtedy też człowiek doświadczy bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem w miłości, już bez przeszkód i bez żadnych pośredników²⁶.

Przez Chrystusa i w Chrystusie Królestwo Boże na ziemi istnieje „już” i „jeszcze nie”. Przychodzi w Nim do nas, ale osiągnie swą pełnię dopiero w eschatycznym spełnieniu. Chrystus-Król, który zaszczerpił w nas wartości i dobra Królestwa Bożego, powróci w swojej paruzji „do swojej własności” i zostanie bez przeszkód, w pełni przez nią przyjęty (por. J 1, 11). Wtedy to nastąpi oczekiwana ostateczna pełnia i w mocy Ducha Chrystusa *cały plan Boży osiągnie swoje spełnienie²⁷*. Wszystko wówczas zostanie zjednoczone w Chrystusie jako Głowie (Ef 1, 10) i odtąd będziemy istnieć ku Jego chwale – Jego chwałą jest nasze odkupienie, które przez Niego w nas się realizuje, i dzięki któremu stajemy się własnością Boga (w. 12-14). Skoro zatem chwałą Chrystusa, chwałą majestatu Boga jest nasze odkupienie, to gdy się ono już dopełni, będzie to ostatni akt proklamacji Królestwa Bożego i królewskiego panowania Chrystusa na wieki. Nastanie czas apokaliptycznych godów Baranka przyjmującego już w sposób definitywny do swej chwały swoją Oblubienicę – Kościół.

Czas zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie to dla Kościoła czas wielkiej radości, wesela, a jednocześnie oddawania czci należnej jego Królowi, Wszechmogącemu Panu (por. Ap 19, 1-7). Nie ma bowiem żadnej analogii, porównania, relacji do nawet największych zwycięstw ziemskich królów względem tego zwycięstwa, jakie odnosi Chrystus-Król doprowadzając swój Kościół do ostatecznego zbawienia – wprowadzając go w komuniją życia i miłości z Bogiem, we wspólnotę z Nim. Stąd też

²⁴ JAN PAWEŁ II, *Katechezy...*, 367.

²⁵ ORYGENES, *O modlitwie*, w: *Liturgia godzin*, t. IV, Pallottinum, Poznań 1988, 453.

²⁶ Por. G. SEGALLA, *Samopojmowanie...*, 63.

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Katechezy...*, 367.

Baranek, który *nabył Bogu krwią swoją ludzi* (Ap 5, 9), godzien jest, by *wziąć i potęgę, i bogactwo, i mądrość, i moc, i cześć, i chwałę, i błogosławieństwo* (Ap 5, 12).

To ostateczne zwycięstwo Chrystusa i królowanie („zasiadanie po prawicy Ojca” w chwale) *nazwane jest po prostu „Panowaniem”* („Kyriotes”, Jud 8). *I nie jest to moc anonimowa, lecz istota osobowa, zwrócona cała ku dobru człowieka*²⁸. I my jako lud królewski staniemy się wówczas w pełni uczestnikami dóbr duchowych, które otrzymujemy z ręki Najwyższego Króla – On na wieki zakróluje w nas.

W królowaniu Chrystusa streszcza się cała ekonomia zbawienia – teraz i na wieki; On nas usynawia wobec Boga Ojca²⁹; w Nim przez wieki wołamy do Ojca: Przyjdź Królestwo Twoje!

2. Maryja – Matka w Królestwie Syna

„Pełnia czasu”, która nastąpiła wraz z wcieleniem Syna Bożego, ma nieodłączny związek z Maryją, Matką Chrystusa, Niewiastą, z której On został zrodzony (Ga 4, 4). Tak zatem już pierwszy moment proklamacji Królestwa Bożego na ziemi wiąże się z Maryją i Jej macierzyńską posługą. Ona jako Matka jest Królową w Królestwie Syna. Ale jak właściwie rozumieć tę Jej rolę?

Jak już powiedziano, o królewskości Maryi można mówić tylko w odniesieniu do królowania Jej Syna. Jednak zakresy królowania każdego z Nich nie pokrywają się, chociaż nie są od siebie oddzielone. Maryja nie ma jakiegś niezależnej godności czy władzy królewskiej, która znajdowałaby się obok królewskości Jej Syna, a tym bardziej nie może z nią konkurować.

Rzeczywiście, w historycznym rozwoju nauki o królewskości Maryi nie uniknięto takich niewłaściwości w jej opisywaniu. Można spotkać wiele przejawów czy wypaczeń ukazujących królowanie Maryi w ziemskich kategoriach, także jakby w większej mocy, a nawet i w opozycji do królowania Chrystusa. Jest to zatem królestwo obok, królestwo niezależne, funkcjonujące według woli Maryi, nie zawsze przylegającej do woli Chrystusa.

Obraz takiej właśnie Maryi, silnej i niezależnej Monarchini, znajduje się m.in. u Antoniego Węgrzynowicza OFM (1658-1721). Zwłaszcza w malowaniu obrazu Maryi Wniebowziętej podkreśla on nie duchowy prymat i pełnię, które Maryja po wniebowzięciu otrzymała, górując

²⁸ CZ.S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, 699.

²⁹ TAMŻE, 634.

w ten sposób nad innymi stworzeniami, lecz jego rozważania koncentrują się wokół kategorii władzy i to pojętej na wzór ludzkiego panowania, władania i wyniesienia nad innych. Autor ten zdaje się również odnosić tę władzę nie tylko wobec ludzi, ale nawet do Boga. Maryja bowiem – według niego – miała na ziemi pod władzą Boga Wcielonego, zaś w niebie, ze względu na absolutną skuteczność swych modlitw, w pewnym sensie „ma pod władzą Boga”. Stąd też: *Wszystko, co [Maryja] zechce, co pomyśli i na ziemi, i na niebie, koniecznie stać się musi, choćby się sfery niebieskie mieszać, trząść i biegi przyrodzone psować miały*³⁰. Zdaniem Węgrzynowicza, władza Maryi jest poniekąd większa niż władza samego Boga, gdyż Bóg nie może być swoim własnym poddanym³¹. Tak więc mamy tu do czynienia nie tylko z absurdalnym twierdzeniem o władzy Maryi nad Bogiem (nawet jeśli jest ono wzięte w cudzysłów) i jej wyższości, ale też konkurencyjne zestawienie tych władz. To prawda, że zdania Węgrzynowicza nacechowane są barokową przesadą, co pozwala nie brać ich zbyt dosłownie. Czy jednak na pewno? Węgrzynowicz w swych kazaniach-traktatach niezmiennie często powołuje się na autorytatywnych autorów z różnych czasów (w większości obcych). To na nich buduje on taką właśnie mariologię.

Także w przypadku ukazywania królewskości Maryi przytacza zdanie Rajmundusa Jordanusa będące niewłaściwą interpretacją Biblii. Jordanus twierdzi, że Trójca Przenajświętsza dała Maryi imię ponad wszelkie imię, aby na Jej imię upadło wszelkie kolano *niebieskie, ziemskie i piekielne*³². Jest to niedozwolona akomodacja biblijna, przenosząca na Matkę Bożą wyraźnie chrystologiczną wypowiedź św. Pawła. Już sam tekst Flp 2, 10 zawiera w sobie akomodację biblijną (Iz 45, 23), jednak uzasadnioną merytorycznie. Jego przesłaniem jest prawda, że Chrystusowi przysługuje kult należny Bogu. Akomodacja tej wypowiedzi do Maryi nie jest uprawniona, gdyż Maryja nie może odbierać kultu równego Bogu. Mamy tu do czynienia z akomodacją czysto werbalną. Zmieniono nie tylko podmiot, ale i intencję autora natchnionego.

Rozpędzając wyobraźnię w kierunku odmalowania wyniesienia Maryi jako najwyższego z możliwych Węgrzynowicz pisze, że Maryja w niebie zasiadła po prawicy Syna, a także po prawicy samego Boga³³.

Konsekwentnie więc ukazuje królowanie Maryi na wzór ziemskich sposobów królewskiego panowania i władania, ale ponadto zdaje się

³⁰ A. WĘGRZYNOWICZ, *Melodia św. Kazimierza, królewicza polskiego, albo pieśń „Omni die” o Najświętszej Pannie Maryi, kazaniami chwałę Najświętszej Panny oraz potrzebne nauki, zamykającymi, ozdobiona*, cz. I, Kraków 1704, 187.

³¹ TAMŻE, 189-190.

³² TAMŻE, 192.

³³ TENŻE, *Melodia...*, cz. I, 17, 182.

naruszać ortodoksję. Zwłaszcza zaś, gdy używa terminu biblijnego, „zasiedania po prawicy” Boga, o bardzo jasnym znaczeniu. Termin ten (który sam Chrystus odnosi do siebie) oznacza równość Bóstwa Chrystusa z Ojcem Niebieskim (Mt 26, 64; Mk 14, 62; por. Mk 16, 19; Dz 5, 31; Rz 8, 34; Ef 1, 20 i in.). Strona prawa czy lewa nie ma tu fizycznego, „topograficznego” odniesienia, gdyż zarówno Królestwo Boże, jak też Bóstwo mają charakter duchowy. „Prawa strona” to użyta przez autora natchnionego metafora, która jest jak najbardziej słusznie odniesiona do uwielbionego Chrystusa Pana, zaś w sposób niedozwolony do Maryi.

Cytowany tu Autor jest przytoczony tylko egzemplarycznie, gdyż nie jest on wyjątkiem w podobnym sposobie opisywania królewskiej wielkości Maryi.

Nie można też nie wspomnieć o nieprawdziwym i maksymalistycznym ukazywaniu królewkości Maryi w nauce niektórych świętych (należy tu dodać, że świętych kanonizuje się za życie, a nie za naukę i zdarzało się niektórym z nich głosić tezy, których nie podziela Kościół – np. św. Tomasz zaprzeczał nauce o niepokalanym poczęciu) o Królestwie Chrystusa podzielonym na dwie części: jedną z nich – sprawiedliwość – zatrzymał Chrystus, a drugą – miłosierdzie – Maryja³⁴. Św. Ludwik Grignon de Montfort twierdzi także, że Królestwo Chrystusa nie może być inaczej poznane, jak przez wcześniejsze poznanie królestwa Maryi – jak gdyby właśnie istniały dwa oddzielne królestwa i w dodatku to – Maryi pełniłoby pierwszoplanową rolę³⁵.

Nawet do dziś przetrwało coś z tych niewłaściwych ujęć – można zaobserwować istotną trudność, pewne mocowanie się z tematem, zwłaszcza kaznodziejów³⁶. Ziemski sposób królowania zdaje się bowiem sam narzucać jako oczywisty. Dochodzi do zapominania słów Chrystusa: *Królestwo moje nie jest z tego świata* (J 18, 36). A jeśli tak się ma rzecz z królowaniem Chrystusa, to tym bardziej z królowaniem Maryi (ponieważ Ona wszystko ma od Niego – w Nim).

Królewkości Maryi zatem nie można szukać na ziemskim tronie autonomicznego wyniesienia i rządów, jak też realizowanego przy użyciu bezwzględnej woli („co zechce, stać się musi”).

Królewska godność Maryi ma charakter duchowy i otrzymała ją Maryja (a nie weszła swą mocą w niezależne jej posiadanie) od Boga ze

³⁴ Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka Pana (problemy - poszukiwania - perspektywy)*, Niepokalanów 1998, 127; TENŻE, „*Siedem grzechów głównych*” *przepowiadania maryjnego*, w: *Kościół czci Matkę swego Pana*, red. W. SIWAK, Przemysł 2003, 71-72.

³⁵ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka Pana...*, 211.

³⁶ S.C. Napiórkowski dostrzega istotną trudność dla duszpasterzy, by mogli oni zharmonizować obraz Maryi z berłami i koronami z ewangelicznym, jako ubogiej Sługi Jahwe. Zob. TAMŻE, 164.

względem na Boże macierzyństwo. I to nie na zasadzie, że matka króla musi być królową – przypadek Maryi jest bezprecedensowy, stąd nie mamy tu żadnej analogii do funkcjonującej na ziemi zasady. Jej przypadek nie tylko nie przylega do ziemskich wzorców, ale je przerasta. Królować w Królestwie Chrystusa to o wiele „więcej” (to różnica nie ilościowa, ale jakościowa) niż królować na wszystkich tronach świata.

Macierzyński charakter królewskości Maryi zatem to nie rola, jaką miały matki ziemskich królów na ich dworach – wielkość Maryi jako Królowej ani nie przylega do ich wzoru ani nie konkuruje z ich wielkością, gdyż ją bezwzględnie przewyższa, choć na innej płaszczyźnie, gdyż właśnie tajemnica Jej królewskości właśnie na innej płaszczyźnie się znajduje. Tak jak na innej płaszczyźnie znajduje się Królestwo Chrystusa wobec ziemskich królestw i ustawianie królowania Chrystusa w takiej perspektywie miałoby nawet znamiona obrazy, podobnie, jeśli w oparciu o ten wzór kreowalibyśmy obraz Maryi-Królowej. Królestwo Chrystusa to nie tryumf ludzkiej potęgi (według jej wzorców), ale tryumf dobra nad złem (zwłaszcza w ludziach), tryumf miłości (i to wybierającej to, co małe, pokorne, trudne i bolesne). Królowanie Maryi to uczestnictwo w tym tryumfie Jej Syna – i to uczestnictwo już od samego Jej poczęcia: jako Niepokalanej Jego przyszłej Matki (Bartnik mówi, że Maryja odegrała rolę „macierzyńskiej przed-słańczyni” Mesjasza, rolę Jutrzeni Królestwa Chrystusa³⁷). Uczestnictwo to nie składania jednak Maryi do wynoszenia się, lecz do pokornej służby Synowi, dla Jego Królestwa – służby na Jego wzór. Już w chwili zwiastowania Maryja nazwała siebie Służebnicą Pańską, tym bardziej zaś utwierdziła się w tej drodze, gdy naśladowała swego Syna, który *nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (Mk 10, 45) i który uciekł przed tłumem, chcącym Go obwołać ziemskim królem (J 6, 15). Bycie sługą to w znaczeniu biblijnym wielki zaszczyt, wyróżnienie, honor, gdyż oznacza Boże zaufanie do danej osoby, którą Bóg wybiera na swego sługę. Tym więc imieniem został nazwany sam Chrystus, a także Maryja – pokorna Służebnica Pańska³⁸. Jest więc Królową, ponieważ jest Niepokalaną Matką Chrystusa i Służebnicą Pańską.

Nie odczytujemy właściwie Jej królewskości, jeśli pojmujemy ją na sposób ziemskiego tryumfalizmu i przytłaczamy prawdziwy Jej obraz królewskimi klejnotami i ciężkimi sukniami, które stanowią jakby pancerz odgradzający Ją od Jej czcicieli. To nie Ona, lecz my *wolimy wygodną drogę tryumfalizmu, także w pobożności maryjnej; usprawiedliwiamy ją błędnym nieewangelicznym rozumieniem królewskiej godności Maryi.*

³⁷ CZ.S. BARTNIK, *Matka Boża*, Lublin 2003, 184.

³⁸ Por. O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, tł. A. Tronina, Niepokalanów 1997, 197-198.

*Ciągle jeszcze jesteśmy rozmiłowani w rekwizytach królewskich i dworskiej pompie*³⁹. Stąd też, jak radzi ks. J. Kudasiewicz, warto by zapytać *pokorną i ubogą Służebnicę Pana, czy naprawdę pragnie złota i srebra królewskiej biżuterii, czy może bardziej pragnie złota i srebra naszych serc?*⁴⁰. Ks. Kudasiewicz zastanawia się również, czy i Maryja (gdy się Ją czci po ziemsku, tryumfalistycznie), jako najwierniejsza Uczennica Chrystusa, nie ma podobnie ochoty usunąć się od tłumy, jak Chrystus, gdy go chciano obwołać ziemskim królem⁴¹.

Wzorując się zaś na cierpiącym Słudze Jahwe, Maryja jest Królową boleści⁴². Matka Króla w cierniowej koronie jest Bolesną Królową. Także Jan Paweł II podkreśla związek życia Maryi z bolesną misją Chrystusa; podobieństwo cierpień Maryi do bolesnego przeznaczenia „Sługi”⁴³. Chrystus przeszedł drogą przez krzyż do chwały i także Jego Matka podążała tą królewską drogą. On jest Królem, który nie chęłpi się ziemskimi insygniami, ale nawet w chwale nieba nosi na sobie „insygnia” męki; ponieważ był Sługą posłusznym aż do śmierci, Ojciec wywyższył Go ponad wszystko (Flp 2, 8-11); godzien jest wziąć chwałę, bo został zabity (por. Ap 5, 12). Bolesna Królowa także ma powód do radowania się w chwale ze swego zwycięstwa nad własną boleścią, której się nie poddała, ale mimo niej do końca pozostała wierną Służebnicą Pańską. Jej zwycięstwo nad własnym cierpieniem pozostało na wieczność „utrwalone” w chwale nieba; króluje nad nim na wieki – Bolesna Królowa, Bolesna Matka.

Maryja szła za Chrystusem królewską drogą cierpienia i stanęła pod Jego krzyżem z nieogarnionym bólem. *Jezus okupił ogromną ceną swoją miłość do braci. Maryja nabyła (zrodziła) w bólu i w cierpieniu nowe dzieci. U stóp krzyża Jezusowego jest ściśle złączona z Jego cierpieniem i męczeństwem; dlatego wiąże się równie ściśle z odrodzeniem nowego ludu odkupionych. [...] W momencie, gdy Zbawiciel ogłasza swą ostateczną wolę (jakoby testament „Niewiasto, oto syn Twój”), posłannictwo Maryi osiąga swój cel*⁴⁴. Na mocy tego testamentu, pobudzana macierzyńską miłością, opiekuje się podążającymi wśród trudów i cierpień do Bożego Królestwa⁴⁵. Użyty wówczas przez Chrystusa wobec Maryi tytuł „Niewiasta” odnosi Jej macierzyństwo do pełni Jej wspólnotowych

³⁹ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne*, „Jedność”, Kielce 1996, 208.

⁴⁰ TAMŻE, 209.

⁴¹ TAMŻE.

⁴² TAMŻE, 207.

⁴³ Por. JAN PAWEŁ II, *Ofiarowanie Jezusa w świątyni* (11 XII 1996), w: *Katechezy maryjne*, tł. J. Pach, Częstochowa 1998, 178-179.

⁴⁴ O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii...*, 170.

⁴⁵ Por. LG 62.

funkcji⁴⁶. Bibliści tłumaczą to wydarzenie u stóp krzyża jako skuteczne włączenie Maryi w mesjańską (więc królewską) misję Syna w roli Matki uczniów Jezusowych. Nawiązując do starotestamentowej wizji „Córy Syjonu”, łączą również „godzinę” Jezusa z „godziną” rodzącej (w bólach) Niewiasty, dla wyrażenia tajemnicy obdarzenia Maryi przez Jezusa nadprzyrodzonym macierzyństwem⁴⁷. Można by inaczej powiedzieć, że Maryja dopiero po przejściu drogą boleści i próby, jako Bolesna, staje się w pełni Matką we wspólnocie Kościoła – Matka i Królowa Bolesna. Króluje Ona w Chrystusowym zwycięstwie nad cierpieniem przez miłość i to miłość ofiarną, macierzyńską, a zarazem owocującą Chrystusowym zbawieniem w Jego Królestwie. To owocowanie zaś jest zakorzenione w Chrystusowej Ofierze i jej owocności. *Chociaż w Bożym planie macierzyństwo Maryi już od początku było przeznaczone do objęcia wszystkich ludzi, to dopiero na Kalwarii, na mocy ofiary Chrystusa, objawia się ono w swoich wymiarach uniwersalnych*⁴⁸.

I tak jak Boże macierzyństwo Maryi dokonało się mocą Ducha Świętego, także macierzyńska posługa Maryi w Kościele realizuje się w mocy Ducha Królestwa Chrystusowego. Duch Święty jest darem uwielbionego na krzyżu (według Ewangelii św. Jana) Chrystusa, a dar łączy się zawsze z misją – i tam, pod krzyżem, otrzymuje Go Maryja wraz ze swą uniwersalną misją w Królestwie Chrystusa⁴⁹. Duch Święty zamienia Ofiarę Chrystusa w Jego uwielbienie – sprawia, że krzyż Chrystusa okazuje się Jego królewskim „tronem” i staje się możliwym uniwersalne, macierzyńskie królowanie Maryi (przez służbę miłości). *I jest to „godzina” największej miłości (J 13, 1)*⁵⁰. To zwycięstwo Miłości i miłości, która jest źródłem, podstawą i sposobem życia Królestwa Bożego – a także całego powołania i misji Maryi.

Wprowadzenie do Mszy św. o Najświętszej Maryi Pannie Królowej Wszechświata również łączy Jej królewskość z macierzyństwem i wyjaśnia m.in.: *Jak królestwo Chrystusa „nie jest z tego świata” (J 18, 36), tak też królewska władza Dziewicy nie dotyczy porządku natury, lecz łaski. Wśród zaś elementów stanowiących w porządku łaski królewską godność Dziewicy teksty mszalne podkreślają zwłaszcza cztery z nich: pokorę, rolę macierzyńską, modlitewne wstawienictwo i znak przyszłej chwały Kościoła*⁵¹.

⁴⁶ Por. O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii...*, 208.

⁴⁷ Por. I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tł. A. Tronina, Wyd. Księży Marianów - PTM, Warszawa-Częstochowa 2000, 233-234.

⁴⁸ JAN PAWEŁ II, „Niewiasto, oto syn Twój” (23 IV 1997), w: *Katechezy maryjne*, tł. J. Pach, Częstochowa 1998, 217.

⁴⁹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 169-171.

⁵⁰ TAMŻE, 171.

⁵¹ *Najświętsza Maryja Panna Królowa Wszechświata*, w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Pallottinum, Poznań 1998, 129.

Tak więc wspomnianą tu władzę Maryi „Zbiór mszy” sytuuje w kontekście duchowym. Jest to „władza”, macierzyńsko-wstawienicza posługa modlitewna wobec Kościoła zdążającego również do wiecznej chwały: do spełnienia swego życia w Bogu, do zjednoczenia z Nim w wieczności. Błędne byłoby zatem pojmowanie królewskości Maryi na wzór ludzkich królestw – podobnie jak to jest w odniesieniu do królestwa Chrystusa, w którym Maryja króluje - tych dwóch porządków, sposobów królowania nie wolno mylić. W Niej duchowe wartości królestwa Chrystusa zrealizowały się w pełni, dlatego nosi Ona na sobie koronę chwały królestwa Bożego. Jej królowanie, podobnie jak Chrystusa, nie jest ograniczone żadnym terytorium, lecz obejmuje cały świat; choć każdy kraj, każde miejsce na ziemi (w szczególności każde sanktuarium), może Ją wyznawać jako swoją Królową (oczywiście bez przywłaszczania, bez wyłączności, co oznaczałoby pojmowanie królowania Maryi na wzór ziemski).

Maryja w Królestwie Chrystusa pełni zadanie Matki – wpierv jako Matka Chrystusa, a potem Matka Kościoła. Jest to królowanie na sposób ewangeliczny, gdzie „królować znaczy służyć” i gdzie właśnie to królowanie realizuje się na drodze błogosławieństw: *Błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (Łk 11, 28).

Maryja (jak każdy z nas) na tyle króluje, na ile znajduje się wewnątrz Królestwa swego Syna – a właśnie Ona jedna znajduje się w nim najpełniej: jako Niepokalana Matka Chrystusa Ona najskrupulatniej, najwierniej idzie drogą błogosławieństw, drogą służby Królestwu – w pełni odwzorowuje ślady Syna w drodze do Bożego Królestwa. Dla Niej, tak jak dla Niego, królowanie bez reszty utożsamia się ze służbą dla Królestwa. A Jej służba ma charakter macierzyński. Jako Matka Chrystusa służyła Jemu (w ten sposób przyczyniając się realnie do realizacji Jego królewskiej misji na ziemi); jako Matka Kościoła służy jego członkom. *Stała się pierwszą wśród tych, którzy „służąc Chrystusowi w bliźnich, przywodzą braci swoich pokorą i cierpliwością do Króla, któremu służyć znaczy królować”* (LG nr 36), *i osiągnęła w pełni ów „stan królewskiej wolności”, właściwy dla uczniów Chrystusa: służyć – znaczy królować!*⁵².

Zatem ta królewska wolność, której Maryja doświadczyła w swej macierzyńskiej służbie, dotyczy dziedziny ducha – ducha królującego nad materią, nad ciałem, nad własną słabością, nad cierpieniem, nad grzechem. Maryja – Niepokalana Matka Króla odniosła nad nimi iście królewskie zwycięstwo. Będąc w ten sposób wolna, była szczególnie uzdolniona do pełnej służby Królestwu.

⁵² RM 41.

W gruncie rzeczy błogosławieństwa (królewska droga) mają właśnie taki sens, że prowadzą na spotkanie Chrystusa, na otwarcie się na Niego i przyjęcie Go – w Nim Królestwo Boże dotyka nas, On jest Królestwem Ojca.

Maryja – Matka Chrystusa – jak nikt inny otworzyła się na przyjęcie Go i jak nikt inny Go przyjęła: nie tylko w wymiarze fizycznym, ale i duchowo, przez wiarę. To przecież – według słów św. Augustyna – wpraw przez wiarę, w sercu, w duchu poczęła Go. Ona pierwsza w sposób pełny przyjęła Króla do swego wewnętrznego królestwa – pozwoliła Mu w sobie zakrótować, a tym samym stała się w pełni uczestniczką rzeczywistości Jego Królestwa.

Królewskość Maryi pochodzi od królewskości Chrystusa i znajduje się wewnątrz królowania Jej Syna – jak w Niej, tak i przez Nią to On króluje. To początek tej tajemnicy, w której na końcu czasów ma się zrealizować Jego królowanie we wszystkich. I zaczątkowo króluje już we wszystkich tych, którzy są Mu posłuszni, a więc najpełniej w swej Niepokalanej Matce, która nigdy nie odpowiedziała Mu aktem buntu, ale całkowitego posłuszeństwa.

To posłuszeństwo Maryi Jej Synowi – Królowi nie ogranicza się jedynie do Jej własnej drogi zbawienia, lecz z gorliwą miłością, także po przejściu do życia w chwale nieba, współdziała Ona po macierzyńsku (przez wstawienictwo, orędownictwo) z Chrystusem w rodzeniu się dla Jego Królestwa członków Kościoła, stając się Matką w porządku łaski⁵³. Pomaga, by przynależność do Kościoła nie była tylko zewnętrzną deklaracją, lecz stawała się wewnętrzną rzeczywistością życia w Królestwie Bożym. Ta macierzyńska troska Maryi o Królestwo Boże w nas (macierzyństwo w ekonomii łaski) będzie trwać *aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych*⁵⁴, a więc aż do ostatecznego wypełnienia się obietnicy Królestwa. *Jest Królową, która daje to wszystko, co posiada, dzieląc się przede wszystkim życiem i miłością Chrystusa*⁵⁵. Jan Paweł II powie także, że królewskość Maryi stanowi uzupełnienie Jej szczególnej misji macierzyńskiej⁵⁶. Zatem w królowaniu swym Maryja nie przyjmuje postawy eksponowania swej królewskości i jest od niej bardzo odległa, ale na swój sposób stara się, by w świecie rozprzestrzeniało się Chrystusowe Królestwo miłości i wszelkich wartości duchowych. I nie czyni tego niejako na własną rękę, ale pozwala się „wciągnąć” w służbę miłosiernej misji Chrystusa w świecie, w służbę Ojcowskiej Miłości.

⁵³ Por. LG 53, 61.

⁵⁴ TAMŻE, 62.

⁵⁵ JAN PAWEŁ II, *Królowa Wszechświata* (18 XII 1996), w: *Katechezy...*, 246.

⁵⁶ TAMŻE, 245.

I nie tylko pozwala, ale jest w tej służbie tak chętna i gorliwa, jak Sługa Pański – Chrystus, którego pokarmem było pełnić wolę Ojca (por. J 4, 34). Królewskie macierzyństwo Maryi to macierzyństwo służebne – Jej macierzyństwo jest służbą Królestwu. I w tej to służbie miłości Maryja jest *pokorną Służebnicą przyobleczoną w godność Królowej miłosierdzia*⁵⁷. W godność tę zatem jest „przyobleczona”, a więc otrzymuje ją jako dar i jest to dar miłosierdzia Ojca Niebieskiego, stąd też nie wolno sugerować jakoby miłosierdzie Maryi było większe, a tym bardziej przeciwstawiać miłosierdzia Maryi miłosierdziu Ojca (czy nawet jego brak!).

Tak więc królewskość Maryi ma charakter macierzyński i jest całkowicie zależna od Chrystusa, od Boga, który wybrał Ją na Matkę swemu Synowi i wyniósł we wniebowzięciu do chwały nieba: *W Liturgii godzin i w liturgii eucharystycznej Wniebowzięcia motyw daru powtarza się dosyć często i ma trzy uzupełniające się aspekty. Po pierwsze – wyniesienie Maryi jest dziełem Ojca, który Ją „zwieńczył zaszczyną koroną” (hymn pierwszych niesporów). To On „w dniu dzisiejszym uwieńczył Ją najwyższą chwałą” (kolekta). Bóg uczynił Jej wielkie rzeczy, ozdabiając Ją „koroną chwały”. [...] Po drugie – dar ten jest również owocem zbawienia, jakiego dokonał Jej Syn. Wniebowzięcie jest dojrzałym owocem zbawienia*⁵⁸. Po trzecie - jest ono także owocem działania Ducha Świętego w Maryi, który jest „zadatkim wieczności” i który Ją pierwszą obdarzył łaską *przywrócenia do życia* (2 Kor 1, 22)⁵⁹. Maryja przyjęła ów dar, ale też współpracowała z łaską zbawienia w Chrystusie i to zwłaszcza na sposób macierzyński. Współdziałała po macierzyńsku z otrzymanym darem, dostała więc także daru ostatecznego wyniesienia – spełnienia w Królestwie Bożym. Doszła w swej wewnętrznej egzystencji do najwyższej z możliwych, pełnej realizacji ludzkich wartości duchowych, które złożył w Niej Bóg. W ten też sposób uzyskała najpełniejszy udział w Chrystusowym zwycięstwie - i uczestniczy w chwale Jego zwycięstwa – i panowaniu nad grzechem, szatanem i wszelkim złem. Została od nich w jeszcze bardziej wzniosły i definitywny sposób oddzielona, oddalona – wywyższona nad nie. Ale też wywyższona ponad wszelką niedoskonałość tych, którzy są jeszcze w drodze do Królestwa Bożego. Zajaśniała pełnią swej doskonałości i łaski, ukazując przed nami prawdziwy, „królewski”, blask ludzkiego istnienia zanurzonego bez reszty w Bogu. Maryja uczestniczy nie tylko w chwale zwycięstwa Chrystusa nad złem i wszelką niedoskonałością, ale też w chwale Jego człowieczeństwa zjednoczonego z Bóstwem. Jest z Nim i w Nim zjednoczona z Bogiem – to najwyższe

⁵⁷ MC 22.

⁵⁸ J. KUDASIEWICZ, *Biblijna droga...*, 238-239.

⁵⁹ TAMŻE, 240.

piękno i chwała Jej macierzyńskiej królewskości. Jaśniej chwałą Syna, *zasługuje na błogosławieństwo i cześć poprzez Jej Syna, ponieważ dary i przywileje Błogosławionej Dziewicy zawsze odnoszą się do Chrystusa*⁶⁰. I tym bardziej Ta, w której Bóg stał się Wszystkim, po macierzyńsku służy tym, w których On jeszcze nie w pełni króluje. Ona macierzyńską troską (macierzyńskim pośrednictwem) przyczyniając się do królowania Chrystusa w ludzkich sercach, jednocześnie ma udział w Jego władzy królewskiej wobec nich, której mocą (jeśli już użyć tych kategorii) On zwycięża mieszkające w nich zło i szatana. Ma udział w rozprzestrzenianiu się Królestwa Bożego na ziemi.

R. Laurentin zauważa, że pośrednictwo Maryi jest zakorzenione w pośrednictwie Chrystusa – jest w nim, a nie obok niego – stąd też ma relatywne znaczenie. „Powszechne pośrednictwo” Maryi oznacza po prostu Jej powszechne macierzyństwo wobec ludzi⁶¹. Nie tylko góruje, przewodzi wierzącym w konsekwentnej wierze, w wiernej miłości Najwyższej Miłości, w posłuszeństwie słowu Bożemu i współpracy z Bogiem w dziele zbawienia⁶², ale też znajduje się na „szczyście Kościoła”, zwłaszcza w swej funkcji duchowego macierzyństwa współdziałając po macierzyńsku w odradzaniu się Kościoła⁶³. *W królestwie Bożym władza polega na miłości*⁶⁴ i w tym znaczeniu należy rozumieć królewską władzę Maryi. W swej macierzyńskiej królewskości nie rości sobie prawa do panowania, lecz uważa się za Służebnicę Pańską i to Jemu oddaje się całkowicie do dyspozycji w służbie Jego planowi zbawienia – czyni to z entuzjazmem, miłością i uwielbieniem dla swego Pana.

Królestwo Boże przyjmuje się zawsze z wiarą, miłością, w ubóstwie i cierpieniu⁶⁵. Królestwo Boże to pochylanie się z miłością nad słabymi, ubogimi, cierpiącymi, potrzebującymi opieki – to królestwo miłości. *W tym kontekście królewskość Maryi, przeciwieństwo ucisku i niewoli, niesie nadzieję oraz jest wyrazem litościwej i pomocnej miłości*⁶⁶, którą

⁶⁰ TENŻE, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie a szczególna cześć Maryi*, w: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus” na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, TN KUL, Lublin 1991, 282.

⁶¹ Zob. R. LAURENTIN, *Matka Pana*, tł. Z. Proczek, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1989, 228-229.

⁶² Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka naszego Pana (problemy-poszukiwania-perspektywy)*, Biblos, Tarnów 1992, 117.

⁶³ Por. L. SCHEFFCZYK, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa*, tł. J. Tumilewicz, Wyd. „M”, Kraków 2004, 187.

⁶⁴ J. SALIJ, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, RW KUL, Lublin 1993, 193.

⁶⁵ Por. S. DE FIORES, *Królowa*, w: *Mały słownik maryjny*, red. A. BOSSARD, tł. K. Brodzik, Warszawa 1987, 35.

⁶⁶ TAMŻE, 36.

Maryja świadczy nieustannie wobec dzieci wędrujących wśród niebezpieczeństw do Bożego Królestwa. Ona, głęboko zatroskana o ich zbawienie, wspiera je w zmaganiach i cierpieniach, a także sama cierpi z powodu ich niewierności i dlatego w swych objawieniach nieustannie wzywa do nawrócenia i pokuty, a nawet płacze – Bolesna Matka i Królowa. *Boża tęsknota za człowiekiem, za jego doskonałością i szczęściem sprowadziła Chrystusa na ziemię, a teraz daje się widzieć we łzach Bożej Matki. W Maryi Bóg „pochyla się” czule nad historią człowieka*⁶⁷. Przez Nią (oczywiście nie wyłącznie) doświadczamy Królewskiej miłości Boga do człowieka – Ona Jej służy iście po królewsku: *Po królewsku wielki jest ten, kto służy*⁶⁸.

Jak wyjaśnia Laurentin, królewskość Maryi nie czyni z Niej niedostępnej monarchini, a ozdobą Jej chwały pozostaje na zawsze pokora i ubóstwo. W nich także ujawnia się królewskość samego Chrystusa Pana – Króla na osiołku; Króla, który służy, a nawet służy (myje uczniom nogi). Maryja jako Matka Chrystusa zajmuje w Jego Królestwie najbliższe Mu miejsce, zatem można Ją uważać za Królową, jednak *wszystkie tytuły Maryi: Matka, Pośredniczka, Królowa itd., sprowadzają się do faktu istnienia wspólnoty świętych, w której Maryja jest najbliższą Chrystusa*⁶⁹.

Tak zatem Maryja uczestniczy w królowaniu swego Syna, do którego są wezwani i przeznaczeni wszyscy (Kol 1, 12; 2 Tm 2, 12; Ap 3, 21). *Tron z „Apokalipsy św. Jana” jest symbolem udziału we władzy królewskiej Ojca i Syna każdego z wiernych, który zwyciężył, czyli dochował wierności Bogu i Jego przykazaniom. Każdy z tych, którzy przeszli do Królestwa, jest „królem”. Jest oczywiste, że we wspólnocie świętych tytuł ten najbardziej stosuje się do wiernej Uczennicy Chrystusa, Maryi Wniebowziętej, która zajmuje wśród zbawionych miejsce szczególne*⁷⁰.

Jak podkreśla Jan Paweł II, Maryja w swym wniebowzięciu doznała skutków jedynego zbawczego pośrednictwa Chrystusa (przez Niego i w Nim została przyjęta do chwały) i jako Służebnica Pańska uczestniczy w Jego królowaniu (zatem nie jest Królową obok Króla, ale „w” Królu, tzn. tajemnica Jej wyniesienia we wniebowzięciu i całego zbawczego macierzyńskiego pośrednictwa znajduje się wewnątrz tajemnicy Chrystusa i z niej czerpie całą wewnętrzną moc). Pozostaje Służebnicą, a więc tą, która nadal służy ludzkiemu zbawieniu przez macierzyńskie pośrednictwo (podporządkowane jednemu pośrednictwu Chrystusa). Ta Jej macierzyńsko-królewska posługa – w ramach świętych obcowania - będzie

⁶⁷ Z.J. KIJAS, *Ty co ogarniasz Nieogarnionego*, Kraków 2004, 117.

⁶⁸ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 207.

⁶⁹ R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 230.

⁷⁰ W. ŁASZEWSKI, *Uroczystość Najświętszej Maryi Panny...*, 160.

trwać aż do zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie jako Głowie (Ef 1, 10); sama już zjednoczona ze swym Synem w chwale jest nieustannie zwrócona ku ostatecznej pełni Królestwa⁷¹.

Dr Danuta Mastalska
Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”

ul. Traugutta 6/6
PL – 62-510 Konin
e-mail: mastal@telvnet.pl

Il carattere materno della regalità di Maria

(Riassunto)

La Vergine Maria è la Regina nel regno di Cristo, per questo motivo si possa parlare della regalità di Maria soltanto in relazione alla regalità di Cristo. Maria non ha nessun regno accanto al regno di Cristo! Si deve parlare in questi casi della regalità intesa nel senso spirituale. Per quanto riguarda Maria, il suo ruolo consiste nell'essere Madre di Cristo-Re e anche Madre universale riguardo tutti i fedeli. La regalità di Maria (come anche di Cristo) significa il servizio per il bene del regno di Dio, ed è il servizio legato alla sofferenza. Maria appare come Madre e Regina Dolorosa. La forza del suo servizio proviene da Cristo e dallo Spirito Santo. La regalità di Maria di carattere materno si esprime nel servizio d'amore.

⁷¹ Por. RM 41.

Dnia 11 października 1954 roku Pius XII promulgował nowy dokument maryjny, w którym nie ogłaszał nowego dogmatu, lecz ustanawiał święto ku czci Najświętszej Maryi Panny Królowej. Encyklika *Ad caeli Reginam*, ogłaszając nową celebrację liturgiczną, przedstawiła zarys nauki o królewskości Maryi, podkreślając nie tylko źródła Tradycji, lecz także wyjaśniając, na czym polegał ów nowy przywilej.

Przypadająca w tym roku pięćdziesiąta rocznica promulgacji wspomnianego dokumentu staje się dobrą okazją do refleksji nad doktryną o królewskości Matki Błogosławionej Dziewicy oraz do odpowiedzi na pytanie: jak przedstawia się obraz Maryi Królowej pięćdziesiąt lat po ogłoszeniu papieskiej encykliki?

Bogusław Kochaniewicz OP

Trzy ikony Maryi Królowej. Królewskość Maryi pięćdziesiąt lat od promulgacji encykliki *Ad caeli Reginam* Piusa XII

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 106-118

Aby odpowiedzieć na to pytanie, poddano analizie najważniejsze współczesne dokumenty Magisterium Ecclesiae, zawierające odniesienia do interesującego nas tematu. Pierwszym z nich jest encyklika *Ad caeli Reginam* Piusa XII, drugim Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, natomiast ostatnią grupę dokumentów tworzą

pisma Jana Pawła II: encyklika *Redemptoris Mater*, *List do kobiet* oraz środowa katecheza maryjna poświęcona Maryi Królowej.

Analiza wymienionych pism pozwala przedstawić teologiczną ikonę Maryi, obecną w dokumentach Magisterium Ecclesiae oraz wskazać nowe i oryginalne elementy, które w nich się pojawiają.

1. Teologiczna ikona Maryi Królowej w encyklice *Ad caeli Reginam* Piusa XII

Cztery lata po ogłoszeniu dogmatu o wniebowzięciu Matki Bożej¹, w setną rocznicę ogłoszenia dogmatu o niepokalanym poczęciu, Pius XII opublikował nową encyklikę, będącą godnym ukoronowaniem obcho-

¹ PIUS XII, *Litterae encyclicae „Ad caeli Reginam”*, AAS 46(1954) 626.

dzionego wówczas Roku Maryjnego². *Ad caeli Reginam* była również odpowiedzią na liczne prośby wiernych napływające z całego świata o ustanowienie święta Maryi Królowej³. Warto przypomnieć, że w roku 1946 przedstawiciele międzynarodowego ruchu maryjnego *Pro Regalitate Mariae* wręczyli Papieżowi listę blisko tysiąca opinii biskupów Kościoła przychylnych temu świętu⁴.

1.1. Elementy teologicznego obrazu Maryi Królowej

Należy zauważyć, że Pius XII, przedstawiając naukę o królewskości Maryi, ukazał ją jako prawdę powszechnie akceptowaną przez Kościół, opartą na patrystycznej Tradycji, na nauczaniu Magisterium Ecclesiae, na świadectwach liturgii oraz na pobożności ludu Bożego. Wszystkie wymienione komponenty złożyły się na obraz Maryi Królowej zawarty w encyklice *Ad caeli Reginam*.

1.1.1. Tradycja patrystyczna

Przedstawione w encyklice pierwsze patrystyczne świadectwa są wynikiem refleksji starożytnych autorów nad tajemnicą wcielenia. Tytuły maryjne: *Matka Króla*⁵ (Efrem) bądź *Matka Króla całego Wszechświata*⁶ (Grzegorz z Nazjanzu i Prudencjusz), podkreślają Boże macierzyństwo Maryi oraz królewską godność Chrystusa.

Refleksja nad pozdrowieniem Elżbiety, nazywającej swoją krewną *Matką swojego Pana* (Łk 1, 43), umożliwiła Pseudo-Orygenesowi i Epifaniuszowi z Salaminy przypisanie Maryi nowego tytułu: *Pani*⁷.

Podobne wyrażenie pojawia się również w pismach św. Hieronima i św. Piotra Chryzologa⁸. Biskup Rawenny w jednym ze swoich kazań stwierdził: *Imię hebrajskie Maria tłumaczy się po łacinie jako Pani. Zatem anioł pozdrawia Ją jako „Pani”, ponieważ była wolna od niewolniczej bojaźni Matka Panującego, która z woli Syna przychodzi na świat i zwie się Pani*⁹.

Ojcowie Kościoła żyjący w ósmym stuleciu: św. German z Konstantynopola, św. Andrzej z Krety, św. Jan z Damaszku, św. Ildefons z Toledo

² TAMŻE.

³ TAMŻE, 627.

⁴ G.M. ROSCHINI, *Breve commento all'Enciclica „Ad caeli Reginam”*, „Marianum” 16(1954) 414.

⁵ PIUS XII, *Litterae encyclicae...*, 628.

⁶ TAMŻE.

⁷ TAMŻE, 628-629.

⁸ TAMŻE, 629.

⁹ TAMŻE.

przypisywali Maryi obydwa tytuły: *Królowa* i *Pani*, podkreślając w ten sposób królewską godność Maryi. Jan Damasceński określał Maryję mianem *Pani wszystkich stworzeń*, zaś Ildefons z Toledo przypisywał Jej tytuły: *Pani, Królowa, Panująca*¹⁰.

1.1.2. Głos Magisterium Kościoła

Encyklika Piusa XII nie tylko ukazywała tytuł maryjny, odwołując się do tekstów Ojców Kościoła, tak greckich, jak i łacińskich, lecz również wymieniła pięć papieskich dokumentów, w których pojawiają się określenia dotyczące królewskiej godności Najświętszej Maryi Panny. Pisma Marcina I¹¹ oraz Agatona¹² zawierają tytuł *Nasza Pani*. Grzegorz II określa Matkę Bożą *Panią wszystkich chrześcijan*¹³. Sykstus IV nazywa Ją *Królową*¹⁴, natomiast Benedykt XIV *Królową nieba i ziemi*¹⁵.

1.1.3. Świadectwa liturgii

Ad caeli Reginam uwzględniła również odniesienie do liturgii chrześcijańskich, które na przestrzeni wieków wyśpiewywały i nieustannie wyśpiewują chwałę niebieskiej Królowej¹⁶. Dla zilustrowania swojej opinii Papież dołączył niektóre teksty pochodzące z liturgii bizantyjskiej, armeńskiej oraz łacińskiej¹⁷, podkreślając szczególne znaczenie antyfon *Salve Regina*, *Regina coeli* oraz Litanii Loretańskiej¹⁸.

1.1.4. Racje teologiczne

Oprócz prezentacji źródeł teologicznych dotyczących królewskości Maryi Pius XII przedstawił również teologiczne racje wyjaśniające ów przywilej. Stwierdził on, że godność królewska Maryi jest ściśle powiązana z Jej Bożym macierzyństwem. Błogosławiona Dziewica jest *Królową*, ponieważ wydała na świat Syna, który już w chwili poczęcia, również

¹⁰ TAMŻE, 630.

¹¹ TAMŻE.

¹² TAMŻE.

¹³ TAMŻE.

¹⁴ TAMŻE, 631.

¹⁵ TAMŻE.

¹⁶ TAMŻE.

¹⁷ *Astutit Regina a dextris tuis in vestitu depurato, circumdata verietate. Breviarium Romanum*, Versiculus sexti Respons, AAS 46(1954) 632; *Teque Reginam celebrat potentem terra polusque. Festum Assumptionis*, hymnus Laudum, AAS 46(1954) 632; *Hodie Maria Virgo caelos ascendit: gaudete quia cum Cristo regnat in aeternum. Festum Assumptionis*, ad Magnificat II Vesperum, AAS 46(1954) 632.

¹⁸ PIUS XII, *Litterae encyclicae*..., 632.

*jako człowiek, dzięki unii hipostatycznej natury ludzkiej ze Słowem stał się Królem i Panem wszystkich rzeczy*¹⁹. Inną racją królewskiej godności Maryi była Jej współpraca w dziele zbawczym Chrystusa. Opierając się na koncepcji rekapitulacji, autor uważa Maryję za nową Ewę. *Maryja w dziele zbawienia, dzięki woli Bożej, była zjednoczona z Chrystusem, pryncypium zbawienia, w podobny sposób jak Ewa była powiązana z Adamem, pryncypium śmierci*²⁰. [...] *Jeżeli Chrystus, nowy Adam, jest naszym królem, nie tylko ponieważ jest Synem Bożym, lecz również dlatego, że jest naszym Zbawicielem, to opierając się na pewnej analogii, należy stwierdzić, iż Błogosławiona Dziewica jest Królową, ponieważ jako nowa Ewa była zjednoczona z nowym Adamem*²¹.

Jak można zauważyć, Boże macierzyństwo Maryi oraz Jej współpraca w dziele zbawczym Chrystusa są dwoma prawdami, na których opiera się Jej królewska godność.

1.2. Teologiczna ikona Maryi Królowej Piusa XII

Encyklika Piusa XII przedstawia obraz Maryi Królowej w świetle tajemnicy Chrystusa. Dominująca w papieskim dokumencie perspektywa chrystocentryczna stała się cechą charakterystyczną wspomnianej ikony.

Ojciec Święty podkreślił charakter absolutny królewskości Chrystusa. Tylko On jest Królem w sensie pełnym, właściwym i absolutnym. Natomiast Maryja, jako Jego Matka i osoba uczestnicząca w Jego zbawczym dziele, partycypuje w królewskości swojego Syna w sposób ograniczony i analogiczny. Jak królewskość Chrystusa, będąc absolutna i niezależna, przynależy do Osoby Syna Bożego, tak godność królewska Maryi wpływa z obfitości zasług Chrystusa i z Jego łaski. *Z tego zjednoczenia z Chrystusem - pisze Pius XII - ma początek niewypowiedziana skuteczność macierzyńskiego wstawienictwa Maryi u boku Syna i Ojca*²².

Dokument stwierdza, że dzięki macierzyństwu Maryi królewskość Chrystusa otrzymuje rys oryginalny i charakterystyczny. Maryja jako Matka, doświadczając w sobie samej Bożego miłosierdzia, została predestynowana do przekazywania Bożego miłosierdzia innym.

Pius XII, przedstawiając teologiczny obraz Maryi Królowej, skoncentrował się na Jej wyjątkowej godności: dzięki niepokalanemu poczęciu została Ona wywyższona ponad inne stworzenia. Pełnia łaski, którą otrzymała, stawiała Ją ponad wszystkich pozostałych świętych²³.

¹⁹ TAMŻE, 633.

²⁰ TAMŻE, 634.

²¹ TAMŻE, 635.

²² TAMŻE, 636-637.

²³ TAMŻE, 636.

Pius XII, odpowiadając na pytanie, w jaki sposób wyraża się królewskość Maryi, stwierdza, że *Maryja Królowa uczestniczy w owym wpływie, dzięki któremu mówi się, iż Jej Syn i Odkupiciel króluje w umysłach i w woli ludzi. Jeżeli Słowo dokonuje cudów i udziela łaski, poprzez człowieczeństwo, które przyjęło, jeżeli posługuje się sakramentami swoich świętych jako narzędziami dla zbawienia dusz, to dlaczego nie może posłużyć się dziełem swojej Matki Najświętszej dla udzielenia nam owoców zbawienia?*²⁴

Z powyższych słów wynika, że wpływ Chrystusa Króla na serca i umysły wiernych jest zewnętrzny i wewnętrzny, natomiast macierzyński wpływ Maryi Panny polega na rozdawnictwie owoców Odkupienia.

Obraz Maryi Królowej, przedstawiony przez Piusa XII, ukazuje Błogosławioną Dziewicę obok Chrystusa. Wydaje się, że pomimo stwierdzeń Piusa XII, które absolutnie wykluczały jakąkolwiek niekompletność i niedoskonałość królewskość Chrystusa, perspektywa encykliki niosła z sobą niebezpieczeństwo ujęcia królewskość Maryi *co-principium*, elementu dopełniającego królewskość Syna. Teologiczna ikona przedstawiona przez Ojca Świętego, wynosząc Maryję ponad wszystkich ludzi i aniołów, oddalała Ją od nich, zamiast przybliżyć.

Błogosławiona Dziewica, zasiadająca na tronie obok swojego Syna, stała się bardziej osobą godną uwielbienia i zachwytu, niż naśladowania i synowskiego zawierzenia. Wspomniany obraz zostanie zmodyfikowany niespełna dziesięć lat później, podczas Soboru Watykańskiego II.

2. Teologiczna ikona Maryi Królowej zawarta w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II

2.1. Okoliczności powstania ikony Maryi Królowej

Dnia 21 listopada 1964 r., na zakończenie trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II, Ojcowie soborowi promulgowali Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, w której ósmy, ostatni rozdział został w całości poświęcony Błogosławionej Dziewicy. Układ tegoż rozdziału odzwierciedla nową perspektywę wytyczoną przez Sobór Watykański II, w którym nauka o Błogosławionej Dziewicy została ukazana nie tylko w świetle tajemnicy Chrystusa, lecz również w świetle tajemnicy Kościoła. Ta ostatnia perspektywa była dla mariologii absolutną nowością.

²⁴ TAMŻE.

2.2. Ikona Maryi Królowej w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*

Prawda o królewskości Matki Bożej została wyrażona w numerze 59 *Lumen gentium*: *Niepokalana Dziewica, zachowana jako wolna od wszelkiej skazy pierworodnej winy, dopełniwszy biegu ziemskiego życia, z ciałem i duszą została wzięta do niebieskiej chwały i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego, aby bardziej upodobnić się do swego Syna, Pana panujących (por. Ap 19, 16) oraz Zwycięzcy grzechu i śmierci.*

Powyższy tekst ukazuje królewskość Matki Najświętszej ściśle powiązaną z Jej chwalebnyim wniebowzięciem. Wspomniana godność jest nadzwyczajną łaską udzieloną Maryi przez Jej Syna: *Błogosławiona Dziewica została wywyższona przez Pana jako Królowa wszechświata.* Chrystus jest nie tylko przyczyną sprawczą królewskości Maryi, lecz również jej przyczyną wzorczą. Ów nadzwyczajny przywilej został udzielony Maryi, aby stała się Ona jeszcze bardziej podobna do obrazu swego Syna.

Tekst zawarty we wspomnianym numerze *Lumen gentium* stwierdza, że królewskość Maryi jest postrzegana jako Jej wyjątkowe uczestnictwo w owocach tajemnicy paschalnej Chrystusa.

Aby zrozumieć oryginalność soborowego spojrzenia na królewskość Maryi, wspomniany tekst należy odczytać w szerszym kontekście Konstytucji o Kościele.

Temat królewskości Chrystusa został wyrażony w rozdziale pierwszym soborowej konstytucji, w którym czytamy:

On jest Głową Ciała, którym jest Kościół. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby zachowywał pierwszeństwo we wszystkim (por. Kol 1, 15-18). Wielkością swojej mocy panuje nad niebem i ziemią, a dzięki niedościgłej doskonałości i swojemu działaniu napędza całe Ciał bogactwem swej chwały (por. Ef 1, 18-23).

Do Niego powinny się upodabniać wszystkie członki, aż ukształtuje się w nich Chrystus (por. Ga 4, 19). Dlatego jesteśmy dopuszczeni do misterii Jego życia, z Nim współukształtowani, razem z Nim umarli i razem z Nim wskrzeszeni z martwych, aż razem z Nim będziemy królować (por. Flp 3, 21; 2 Tm 2, 11; Ef 2, 6; Kol 2, 12 i in.). Na ziemi jeszcze jako pielgrzymi, idąc Jego śladami wśród ucisków i prześladowań, jesteśmy złączeni z Jego cierpieniami, jak ciało z głową, współcierpiąc z Nim, abyśmy razem z Nim mieli udział w chwale (por. Rz 8, 17).

Przez Niego „całe Ciało, [...], rozrasta się Bożym wzrostem” (Kol 2, 19). On sam w swoim Ciele, to znaczy w Kościele, ustawicznie rozdziela dary posługiwania, dzięki którym Jego mocą świadczymy sobie wzajemne

posługi ku zbawieniu, abyśmy żyjąc prawdziwie w miłości, wzrastali przez wszystko ku Temu, który jest naszą Głową (por. Ef 4, 11-16 gr)²⁵.

Soborowy tekst przedstawia Chrystusa, Głowę Mistycznego Ciała Kościoła oraz Króla i Pana nieba i ziemi. Dokument, opierając się na Pawłowej doktrynie zarysowanej w *Liście do Galatów* (Ga 4, 19), wyraża ideę dążenia do coraz głębszego upodabniania się do Chrystusa. Ponieważ członkowie Jego Mistycznego Ciała są zjednoczeni z tajemnicami życia Chrystusa, zatem podobnie do Niego będą cierpieć i umierać, lecz również zmartwychwstać, aby królować wraz z Jezusem. Konstytucja zauważa, że wspomniane podobieństwo to przede wszystkim dar Chrystusa. To właśnie On napędza swoimi bogactwami całe swe Mistyczne Ciało, to znaczy Kościół. W tym świetle królewskość członków Kościoła jest rozumiana jako dar samego Chrystusa Króla. Błogosławiona Dziewica Królowa antycypuje rzeczywistość, która w przyszłości będzie udziałem wszystkich członków Mistycznego Ciała Kościoła. Jej królewskość nie jest li tylko przywilejem zarezerwowanym jedynie dla Niej, lecz podkreśla królewską godność wszystkich ochrzczonych w Chrystusie.

Kolejny tekst, dotyczący godności królewskiej Chrystusa znajduje się w numerze 48 *Lumen gentium*:

Chrystus [...] siedząc po prawicy Ojca, działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich złączyć ze sobą, a karmiąc ich własnym Ciałem i Krwią, uczynić uczestnikami swego chwalebego życia.

Wspomniany numer soborowego dokumentu zaznacza także, że nie tylko zasiadając po prawicy Ojca, Chrystus działa na rzecz swojego ludu. Podobny dynamizm charakteryzuje również wszystkich mieszkańców nieba:

Dzięki bowiem temu, że mieszkańcy nieba głębiej są zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości, podnoszą godność kultu Bożego, który Kościół sprawuje na ziemi, i na różne sposoby obracają na większe jego zbudowanie (por. 1 Kor 12, 12-27). Przyjęci bowiem do ojczyzny i znajdując się w obliczu Pana (por. 2 Kor 5, 8), przez Niego, z Nim i w Nim nieustannie wstawiają się za nami u Ojca, ofiarując Mu zasługi, które przez jedyne Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2, 5), zdobyli na ziemi, służąc we wszystkim Panu i w swoim ciele dopełniając niedostatki udęk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (por. Kol 1, 24). Ich braterska troska również bardzo wspomaga naszą słabość²⁶.

²⁵ LG 7.

²⁶ TAMŻE, 49.

Mieszkańcy nieba, pomimo że przebywają w Bożej chwale, kontynuują zbawczą misję. Ich współpraca w dziele zbawienia wyraża się w nieustannym wstawiennictwie oraz w ofiarowywaniu Bogu zasług, które zdobyli podczas ich ziemskiej pielgrzymki. Ich modlitwy są składane Bogu Ojcu przez Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Jezusa Chrystusa.

Odnosząc powyższy tekst do osoby Najświętszej Maryi Panny, należy zauważyć, że również Ona, przebywając w wiecznej chwale swojego Syna, nieustannie wstawia się za nami, ofiarując Ojcu swoje zasługi.

Ów tekst pozwala nam odczytać posługę Błogosławionej Dziewicy w kontekście powszechnego powołania wszystkich członków Kościoła do coraz pełniejszego upodabniania się do Chrystusa, do wyjednywania innym zbawczych darów. W tej perspektywie królewskość Maryi oświeśla królewskość ludu Bożego.

Reasumując, należy stwierdzić, że soborowa ikona Maryi Królowej została przedstawiona w podwójnej perspektywie: eklezjologicznej i historiozbawczej. Błogosławiona Dziewica, ukazana w nowym kontekście, jawi się jako znamienity członek Kościoła, którego uczestnictwo w niebieskiej chwale jest antycypacją przyszłej chwały ludu Bożego. Wymiar historiozbawczy umożliwił podkreślenie królewskiej godności Błogosławionej Dziewicy, rozumianej jako posługi, wyrażającej się w orędownictwie za braćmi i siostrami pielgrzymującego Kościoła. Dzięki zastosowaniu podwójnej perspektywy, udało się przedstawić królewskość Maryi w nowym świetle. Teologiczna ikona, naszkicowana przez Piusa XII, przedstawiająca Maryję Królową u boku Chrystusa niemal jako drugie pryncypium, została zmodyfikowana i pogłębiona.

Należy zauważyć, że dzięki Soborowi Watykańskiemu II nie tylko teologiczny obraz Maryi Królowej został zmodyfikowany; odnowa objęła również celebrację liturgicznego święta Maryi Królowej.

3. Maryja Królowa w liturgii posoborowej

Obraz Maryi Królowej, czczonej przez przedsoborową liturgię dnia 31 maja, zmienił się. Konstytucja o liturgii Soboru Watykańskiego II podkreśliła absolutne pierwszeństwo tajemnic Chrystusa, celebrowanych w roku liturgicznym. Celebracje ku czci świętych winny figurować w kalendarzu liturgicznym jako integralna część tajemnicy Chrystusa. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* stwierdza, że *obchodząc ten roczny cykl misteriów Chrystusa, Kościół święty ze szczególną miłością oddaje cześć Najświętszej Matce Bożej, Maryi, która nierozdzielnie węzłem*

złączona jest ze zbawczym dziełem swojego Syna. W Niej Kościół podziwia i wysławia wspaniały owoc odkupienia i jakby w przezręczym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być²⁷.

Komisja liturgiczna, przygotowując nowy Mszał Rzymski, powołując się na zalecenia Soboru zadecydowała, aby wspomnienie Maryi Królowej było celebrowane dnia 23 sierpnia, jako zwieńczenie oktawy Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Decyzja ta została przypomniana przez Pawła VI w adhortacji apostolskiej *Marialis cultus*: *Uroczystość Wniebowzięcia ma swoje świąteczne przedłużenie w obchodzonym osiem dni później wspomnieniu Najświętszej Maryi Dziewicy Królowej. W tym dniu kontempluje się Tę, która, siedząc obok Króla wieków, jaśnieje jako Królowa i wstawia się jako Matka*²⁸.

4. Teologiczny obraz Maryi Królowej w maryjnych dokumentach Jana Pawła II

Do przedstawionych dwóch ikon Maryi Królowej należy dodać trzecią, wyłaniającą się z pism Jana Pawła II. Rozważania na temat królewskości Maryi zawarte w encyklice *Redemptoris Mater*, w *Liście do kobiet* oraz w katechezie maryjnej poświęconej w całości królowaniu Błogosławionej Dziewicy, pozwalają nam ukazać koherentny obraz Maryi Królowej w wymienionych pismach Papieża.

4.1. Encyklika *Redemptoris Mater* i *List do kobiet*

Opublikowana 25 marca 1987 roku encyklika maryjna przedstawia królewskość Błogosławionej Dziewicy w nowym świetle: nie jawi się ona jako godność bądź przywilej, lecz jako posługa na rzecz uczniów Chrystusa. Maryja zostaje przedstawiona jako wierna Służebnica Pańska, która podczas swojego życia służyła Panu, osiągając podobieństwo do swojego Syna, który nie przyszedł na ziemię, by Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu (Mt 20, 28). Macierzyńska posługa Maryi, zainicjowana na ziemi, osiąga swoją kontynuację w niebie, gdzie Maryja wstawia się za braćmi swojego Syna. Rozważane w takim kontekście królowanie wyraża się w służeniu: *Jej wyniesieniem królewskim nie przestaje być chwała służenia: wzięta do nieba nie zaprzestaje owej zbawczej „służby”, w której wyraża się macierzyńskie pośrednictwo, „aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych”*²⁹.

²⁷ SC 103.

²⁸ PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* (2 II 1974), 6.

²⁹ RM 41.

Podobna idea królewskości Maryi została wyrażona w papieskim *Liście do kobiet*. Ojciec Święty zauważył, że *Maryja służąc Bogu, służy również ludziom; jest to bowiem posługa miłości. Właśnie ta posługa umożliwiła Jej zrealizowanie w Jej życiu doświadczenia tajemniczego, lecz autentycznego królowania. Nieprzypadkowo jest używana jako Królowa nieba i ziemi. Przyzywa Ją w ten sposób cała wspólnota wierzących, a wiele narodów nazywa Ją Królową. Jej królowanie to służenie, Jej posługa jest królowaniem*³⁰.

4.2. Katecheza maryjna Jana Pawła II

Zagadnienie królewskości Maryi stało się tematem jednej z katechez maryjnych Jana Pawła II, ogłoszonej 23 lipca 1997 roku. Następca św. Piotra, po krótkim wprowadzeniu, w którym przypomniiał obecność tytułu Maryi Królowej w tradycji Kościoła, odniósł się do encykliki Piusa XII zauważając, że tytuł Maryi Królowej wyraża pewną analogię pomiędzy Maryją a Chrystusem, ułatwiającą nam zrozumienie znaczenia królewskości Błogosławionej Dziewicy³¹. Postrzegana w tej perspektywie Maryja jest Królową nie tylko ze względu na swoje Boże macierzyństwo, *ale także dlatego, że jako nowa Ewa zjednoczona z nowym Adamem współpracowała z dziełem Odkupienia ludzkości*³².

Jan Paweł II, rozważając królewskość Maryi w świetle królewskości Chrystusa, zauważył, że uczestniczy Ona w panowaniu swojego Syna, Króla wszechświata, sprawując władzę nadaną Jej przez Syna³³. Zjednoczona z królewskim majestatem swojego Syna poświęca się sprawie rozszerzenia królestwa Bożego, udzielając wiernym Bożej łaski.

Katecheza opisuje królewskość Maryi jako posługę oraz kontynuację Jej uczestnictwa w dziele zbawienia, które polega na rozszerzaniu Królestwa Bożego w świecie poprzez udzielanie nowych łask. Jednakże, jak zauważa Jan Paweł II, w podobny sposób wyraża się duchowe macierzyństwo Maryi. Papież, rozwiązując problem, stwierdza, że *tytuł Królowej nie zastępuje oczywiście tytułu Matki: królewskość Maryi jest dodatkową godnością, związaną z Jej szczególną misją macierzyńską, i wyraża po prostu władzę, jaką otrzymała, aby pełnić tę misję*³⁴.

Z powyższych słów wynika, że królewskość Maryi jest wymiarem Jej macierzyństwa duchowego. Wspomniana godność Błogosławionej

³⁰ JAN PAWEŁ II, *List do kobiet* (29 VI 1995), 10.

³¹ TENŻE, *Królowa Wszechświata* (Audienca generalna, 23 VII 1997), 2, w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*, t. 4, red. A. SZOSTEK, Warszawa 1999, 277.

³² TAMŻE.

³³ TAMŻE.

³⁴ TAMŻE.

Dziewicy wiąże się z władzą, która została Jej udzielona dla wypełnienia macierzyńskiej posługi w Kościele. Wstawiennictwo Maryi Wniebowziętej nie oddziela Jej od Kościoła: *Wniebowzięcie sprzyja pełnej komunii Maryi nie tylko z Chrystusem, ale z każdym z nas. Maryja jest z nami, ponieważ Jej chwalebny stan pozwala Jej towarzyszyć nam w codziennym życiu na ziemi*³⁵.

Obecność Maryi w życiu chrześcijan ma charakter macierzyński, odznacza się dynamizmem. Jej stan chwalebny pozwala na Jej stałą duchową obecność w życiu chrześcijan. Swoją macierzyńską miłością podtrzymuje nas w doświadczeniach życia. Wniebowzięta do niebieskiej chwały Maryja powierza się całkowicie dziełu zbawienia, udzielając wierzącym szczęścia, w którym uczestniczy. Jest Królową, która rozdaje wszystko to, co posiada, partycypując w pełni życia i miłości Chrystusa³⁶.

Królewskość Maryi, zarysowana w katechezie Jana Pawła II, jednoczy Ją nie tylko z Synem, lecz również z Jego uczniami. Uczestnicząc w chwale Chrystusa, Błogosławiona Dziewica staje się jeszcze bardziej bliska dla tych wszystkich, którzy przyzywają Jej z żywą wiarą.

Analiza doktryny o godności królewskiej Najświętszej Maryi Panny w dokumentach Jana Pawła II pozwala zauważyć istotny wpływ jego filozofii personalistycznej, której pryncypia zostały przedstawione w dziele *Osoba i czyn*. W mariologii papieskiej odnajdujemy personalistyczną definicję osoby, która określa samą siebie, która wypowiada się poprzez swoje czyny. Osoba, uważa K. Wojtyła, dąży do realizacji samej siebie jedynie poprzez dar z samego siebie dla innych. Człowiek jest w stanie osiągnąć pełną realizację samego siebie jedynie dzięki relacjom z innymi osobami. Wspomniane relacje zachodzą w przestrzeni miłości, która zostaje określona jako ekstaza osoby, wyrażająca się w życiu dla drugiej osoby i w byciu dla drugiej osoby.

Osoba Błogosławionej Dziewicy jest zatem postrzegana poprzez Jej czyny dokonane w czasie ziemskiego pielgrzymowania. Maryja spełnia się jako osoba dzięki darowi z samej siebie, dzięki życiu dla innych. Wymiar niebiański życia Maryi, który rozpoczął się już w życiu ziemskim, poprzez całkowity dar z siebie dla innych, jest kontynuowany w niebie, gdzie Maryja Królowa nadal żyje dla innych. W tej perspektywie królewskość, rozumiana jako bycie dla innych, jako posługa dla innych dokonywana w przestrzeni miłości, staje się dla współczesnego człowieka wzorem do naśladowania. Pojęcie królewskości Maryi zostało streszczone przez Jana Pawła II w *Liście do kobiet* w następujących słowach: *Człowiek nie może*

³⁵ GERMANUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia 1*: PG 98, 344; JAN PAWEŁ II, *Królowa Wszechświata...*, 278.

³⁶ JAN PAWEŁ II, *Królowa Wszechświata...*, 278.

odnaleźć się w pełni, jeżeli nie poprzez szczery dar siebie (*Gaudium et Spes*, 24). W tym jawi się macierzyńskie królowanie Maryi. Będąc z całym swoim istnieniem darem dla Syna, staje się również dla synów i córek całego rodzaju ludzkiego, budząc głęboką ufność tych, którzy zwracają się do Niej, aby być prowadzonymi poprzez trudne ścieżki życia do nadprzyrodzonego końca przeznaczenia³⁷.

Reasumując, należy stwierdzić, że teologiczna ikona Maryi Królowej zawarta w pismach Jana Pawła II została przedstawiona w perspektywie antropologicznej. Królowanie jawi się jako kondycja istoty ludzkiej wynikająca z jej otwarcia na potrzeby innych, wyrażająca się w posłudze drugiemu człowiekowi, która zostaje zapoczątkowana na ziemi, a otrzymuje swoją pełnię w niebie.

5. Zakończenie

Dokonana analiza ujawnia, że obraz Maryi Królowej przedstawiony w dokumentach Magisterium Kościoła na przestrzeni ostatniego pięćdziesięciolecia został istotnie pogłębiony. Dokumenty przedstawiają tę samą teologiczną ikonę Maryi Królowej nakreśloną w trzech odrębnych perspektywach. Perspektywa chrystologiczna, dominująca w encyklice *Ad caeli Reginam*, ukazująca postać Maryi Królowej, zasiadającej na tronie obok Syna, została zastąpiona przez perspektywę eklezjologiczną Soboru Watykańskiego II - przedstawia ona królewskość Maryi jako antycypację eschatologicznego spełnienia Kościoła. Statyczne pojęcie królewskości, rozumiane jako godność i przywilej, zostało zastąpione przez pojęcia bardziej dynamiczne, rozumiane jako posługa innym: królowanie oznacza służenie. Ta właśnie perspektywa cechuje mariologiczną refleksję Jana Pawła II.

Obraz Maryi Królowej bliskiej Chrystusowi, lecz oddalonej od ludu Bożego, został zastąpiony przez ikonę, w której Maryja nie przestając być zjednoczona ze swoim uwielbionym Synem, pozostaje blisko Jego uczniów, spełniając swoją macierzyńską misję.

³⁷ TENŹE, *List do kobiet*, 10.

Dzięki posoborowej refleksji mariologicznej obraz Maryi-Królowej stał się wzorem do naśladowania przez wiernych, programem życia: królowanie to służenie innym, a służenie innym to królowanie.

O. dr Bogusław Kochaniewicz OP
Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino „Angelicum”

Largo Angelicum 1
00184 Roma
Italia
e-mail: kochaniewicz@pust.urbe.it

Le tre icone di Maria Regina. La regalità di Maria 50 anni dopo l'enciclica *Ad caeli Reginam* di Pio XII

(Riassunto)

Dalla nostra analisi risulta che l'immagine di Maria Regina presente nei documenti del Magistero degli ultimi 50 anni è stata sviluppata ed approfondita. I documenti presentano la stessa icona di Maria Regina in tre diverse prospettive.

La prospettiva cristologica, che domina nell'enciclica *Ad caeli Reginam* la quale presenta la figura della Madonna al fianco del suo Figlio, è stata approfondita grazie alla dimensione ecclesiologica del Concilio Vaticano II, la quale sottolineava la regalità di Maria come una anticipazione della condizione escatologica della Chiesa. Dal concetto statico della regalità, considerato come una dignità e privilegio, si è arrivato all'concetto più dinamico, in cui la regalità viene intesa come un servizio per gli altri: regnare, vuole dire servire. E proprio questa prospettiva antropologica che domina nei documenti di Giovanni Paolo II.

L'immagine di Maria Regina incoronata, distanziata dal popolo di Dio, viene sostituita con l'icona di Maria che, essendo vicino ai discepoli di Cristo, continuamente svolge la sua missione a loro favore.

L'icona di Maria Regina nell'arco degli ultimi 50 anni è stata maturata. Da una parte sottolinea di più la sovranità di Cristo, presenta la Beata Vergine come la parte eminente della Chiesa ma anche sottolinea il suo l'influsso salvifico sugli uomini.

Infine l'immagine della Madonna incoronata di gloria, grazie al contributo della riflessione mariologica post-conciliare, è divenuta un'immagine da seguire e da imitare. Regnare è servire: servire è regnare.

Pobożność maryjna, tak prywatna jak liturgiczna, już od czasów średniowiecza przyznawała Maryi tytuł Królowej. Dowodem na to mogą być np. liczne wizerunki Maryi, na których jest Ona przedstawiona na tronie lub z koroną na głowie (np. mozaiki w absydach rzymskich bazylik Santa Maria in Domnica oraz Santa Maria Maggiore) oraz antyfony maryjne *Salve Regina*, *Ave Regina coelorum* czy *Regina coeli*. Na odrębne liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Królowej trzeba było poczekać aż do XX wieku. Niniejszy artykuł stanowi prezentację liturgicznej teologii tego wspomnienia na podstawie liturgicznych tekstów mszalnych (czytań i eucharystii), w zestawieniu z tekstami sprzed reformy liturgicznej. Prezentacja jest poprzedzona krótkim rysem historycznym.

1. Rys historyczny

Wprowadzenie do kalendarza liturgicznego święta Najświętszej Maryi Panny Królowej (w randze święta II klasy) nastąpiło w 1954 r. (Rok Maryjny). Lata pięćdziesiąte ubiegłego stulecia były, jak określił to R. Laurentin, apogeum ruchu maryjnego¹. Bodźcem do zintensyfikowania ruchu na rzecz specjalnego obchodu poświęconego królewskości Maryi było wprowadzenie w 1925 r. święta Chrystusa Króla². Zatem święto Maryi Królowej jest samo przez się doskonałym przykładem nurtu chrystotypicznego, charakterystycznego dla głównego nurtu teologii i pobożności maryjnej w tamtym okresie. Dla nowego święta wybrano datę 31 maja.

W propozycjach zgłaszanych na Sobór Watykański II w okresie przygotowawczym, około 400 Ojców sugerowało ogłoszenie nowego dogmatu maryjnego, w tym 20 postulowało zdogmatyzowanie nauki o królewskości Maryi³. Jak wiadomo, Sobór poszedł jednak inną drogą, nie decydując się na ogłaszanie nowych dogmatów, zamiast tego ukazując osobę Maryi i Jej posłannictwo w szerokiej perspektywie biblijnej i historiozbowczej. W soborowej Konstytucji dogmatycznej

Maciej Zachara MIC

Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Królowej

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 119-125

¹ R. LAURENTIN, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, 134.

² M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, t. II: *L'anno liturgico. Il Breviario*, Milano 1969³, 395.

³ Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Trudne dojrzewanie mariologii soborowej*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIADEK, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, 25.

o Kościele tajemnica królewskości Maryi została ściśle złączona z misterium Jej wniebowzięcia⁴.

Gdy chodzi o święto Maryi Królowej, to w ramach dyskusji nad reformą kalendarza liturgicznego pojawiła się ze strony *Consilium* sugestia o przyznaniu tej celebracji rangi wspomnienia dowolnego, co jednak spotkało się z krytyką ze strony Kongregacji do spraw Doktryny Wiary, opowiadającą się za przyznaniem jej rangi wspomnienia obowiązkowego i utrzymaniem daty 31 maja. Ostatecznie zgodzono się na przyznanie celebracji liturgicznej tajemnicy Maryi Królowej rangi wspomnienia obowiązkowego, ustalając jednak datę obchodu na 22 sierpnia, traktując je jako swego rodzaju „oktawę” Wniebowzięcia, jego dopełnienie i ukoronowanie (na 31 maja przeniesiono święto Nawiedzenia Maryi, obchodzone wcześniej 2 lipca)⁵. W tym samym duchu interpretował wspomnienie Maryi Królowej papież Paweł VI w adhortacji *Mariialis cultus* (1974 r.), omawiając je łącznie z uroczystością Wniebowzięcia, a nie pośród „świąt mniejszych”⁶.

2. Teksty liturgiczne wspomnienia Najświętszej Maryi Panny Królowej

Celem dalszej części artykułu jest próba nakreślenia teologicznej treści wspomnienia Najświętszej Maryi Panny Królowej, tak jak to wynika z tekstów liturgicznych. Drogą do osiągnięcia tego jest porównanie tekstów liturgicznych w aktualnie obowiązującym *Mszale rzymskim* z 2002 r. (MR 2002)⁷ oraz w *Ordo Lectionum Missae* z 1981 r. (OLM 1981) z tekstami sprzed Soboru, zawartymi w *Missale Romanum* z 1962 r. (MR 1962)⁸.

⁴ Na koniec Niepokalana Dziewica, zachowana wolną od wszelkiej skazy winy pierwородnej, dopełniwszy biegu życia ziemskiego z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego. LG 59.

⁵ Zob. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*. Nuova edizione riveduta e arricchita di note e supplementi per una lettura analitica (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae – Subsidia 30), Roma 1997², 310-311.

⁶ Uroczystość Wniebowzięcia ma swoje świąteczne przedłużenie w obchodzonym osiem dni później wspomnieniu Najświętszej Maryi Panny Królowej. W tym dniu kontempluje się Tę, która siedząc obok Króla wieków, jaśnieje jako Królowa i wstawia się jako Matka. PAWEŁ VI, *Adhortacja apostolska „Mariialis cultus” o należytych kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny*, 6.

⁷ Teksty na wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Królowej w MR 2002 pozostają te same, co w poprzedniej edycji *Mszалу* z 1975 r. Gdy chodzi o polskie tłumaczenie, to jeśli nie zaznaczam inaczej, posługuję się tekstem z *Mszalu rzymskiego dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 159'-160'.

⁸ Korzystam z wydania: *Missale Romanum anno 1962 promulgatum*, ed. C. JOHNSON, A. WARD (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae – Subsidia. Instrumenta

2.1. Czytania mszalne

Zarówno *Missale Romanum* z 1962 r. (MR 1962), jak *Ordo Lectio-num Missae* z 1969-1981 r. (OLM 1981) przewidują Ewangelię o zwiastowaniu. Warto jednak zauważyć pewną drobną różnicę. MR 1962 kończy perykopę ewangeliczną na słowach anioła Gabriela: *Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca* (Łk 1, 34). OLM 1981 natomiast doprowadza narrację o zwiastowaniu do końca (Łk 1, 38). Ta drobna z pozoru różnica po-ciąga za sobą nieco odmienne ujęcie teologii wspomnienia. W ujęciu MR 1962 należy widzieć królowanie Maryi jako udział w królowaniu Chrystusa. OLM 1981 również pozwala na takie ujęcie, ale określa także, na czym polega owo królowanie Maryi: na byciu służebnicą Pańską, wchodzącą w pełnienie planu Bożego i zgadzającą się na to, aby spełniało się Jego słowo.

Śpiew przed Ewangelią w MR 1962 jest następujący: *Witaj, Kró-lowo miłosierdzia, Ty broń nas przed wrogiem i przyjmij w godzinę śmierci*. Z kolei OLM 1981 jako werset śpiewu przed Ewangelią po-daje słowa Łk 1, 28: *Zdrowaś Maryjo, łaski pełna, Pan z Tobą, błogo-sławiona jesteś między niewiastami*. W MR 1962 dochodzi zatem do głosu motyw uciekania się do opieki Maryi jako Królowej, natomiast OLM 1981 zachowuje zasadę, że śpiew przed Ewangelią stanowi bezpośrednie wprowadzenie do samej Ewangelii i podaje cytat wzię-ty z proklamowanej perykopy. Cytat ten wskazuje na uprzedzający łaskawy wybór Boga jako na źródło wywyższenia Maryi.

Jako pierwsze czytanie MR 1962 podaje tekst Syr 24, 5. 7. 9-11. 30-31 (Wulg.). Jest to mowa uosobionej Bożej Mądrości, wychodzącej z ust Najwyższego, pierworodnej wobec wszelkiego stworzenia, zamieszkującej na wysokościach, mającej tron w słupie obłoku i pa-nującej nad każdym ludem. Dawna tradycja Kościoła interpreto-wała starotestamentowe teksty o Bożej Mądrości chrystologicznie, i w takim razie należałoby rozumieć to czytanie, w kontekście liturgii dnia, jako udział Maryi w królowaniu Chrystusa. Mogło też chodzić o interpretację wprost mariologiczną, według zasady sensu przystoso-wanego, i oznaczałoby wówczas afirmację królewskości samej Maryi. To pierwsze znaczenie wydaje się jednak prawdopodobniejsze, na co wskazuje następujący po czytaniu Graduał. Jest on kombinacją dwu tekstów: Ap 19, 16 – *A na szacie i na biodrze swym ma wypisane imię Król królów i Pan panów* (apokaliptyczny tekst mówi tu o zwycięskim

Liturgica Quarreriensia. Supplementa 2), Roma 1994. Formularz Mszy w święto *Beatae Mariae Virginis Reginae*, 540-541. Tłumaczenie własne.

Słowie, którym jest Chrystus) oraz Ps 45, 10 – *Królowa w złocie z Ofiru stoi po Jego prawicy*. Obraz psalmicznej królowej należy odnieść do samej Maryi i wówczas cały Graduał, a pośrednio także i pierwsze czytanie, nabiera sensu afirmacji królewskość Maryi jako udziału w panowaniu Chrystusa. W Okresie Wielkanocnym Graduał był następujący: *Alleluja, alleluja. Błogosławiona jesteś, Dziewico Maryjo, która wytrwałaś pod krzyżem Pana. Alleluja. Teraz razem z Nim królujesz na wieki. Alleluja*. OLM 1981 proponuje natomiast jako pierwsze czytanie Iz 9, 1-6 (proroctwo o narodzinach Dziecięcia i Jego wiecznym panowaniu). W kontekście liturgii dnia czytanie to należy interpretować jako afirmację królowania Chrystusa, w którym Maryja uczestniczy ze względu na swą szczególną misję, zwłaszcza w misterium wcielenia.

Można zatem powiedzieć, że czytania biblijne w liturgii posoborowej w większym stopniu, niż w liturgii przedsoborowej, biorą pod uwagę kontekst historiozabawczy i uwzględniają rolę Maryi w misterium Chrystusa.

2.2. Euchologia

Oratio (czyli Kolekta) w MR 1962 jest następująca: *Daj, prosimy Cię, Panie, abyśmy, którzy obchodzimy wspomnienie Najświętszej Maryi Panny naszej Królowej, wsparci Jej obroną, zasłużyli otrzymać pokój w życiu obecnym i chwałę w życiu przyszłym*.

W aktualnym *Mszale rzymskim* (MR 2002) Kolekta na wspomnienie 22 sierpnia brzmi tak: *Boże, Ty ustanowiłeś Rodzicielkę Twojego Syna naszą Matką i Królową, spraw, abyśmy za Jej wstawiennictwem osiągnęli chwałę przygotowaną dla Twoich dzieci w królestwie niebieskim*.

Obydwie modlitwy mówią o otrzymaniu przez wierzących pomocy od Boga przy udziale Maryi, ale różnie rozkładają akcenty. Aktualna Kolekta jest nieco bardziej powściągliwa w akcentowaniu działania Maryi (mówi o wstawiennictwie, dawniejsza *Oratio* mówiła o pomocy), silniej też uwypatnia aspekt eschatologiczny. *Oratio* z MR 1962 zawierała również prośbę o dary na czas życia doczesnego, czego nie czyni Kolekta z MR 2002, bardziej rozbudowująca temat przyszłej chwały. To poszerzenie wątku eschatologicznego wydaje się czymś bardzo stosownym i zrozumiałym, jeśli weźmie się pod uwagę sens wspomnienia Maryi Królowej w odnowionej liturgii, jako swego rodzaju dopełnienie uroczystości Wniebowzięcia, celebracji o treści *par excellence* eschatologicznej. Kolekta z MR 2002 nieco bardziej

akcentuje temat wspólnoty powołania Maryi i naszego. Naszym powołaniem, jako Bożych dzieci, jest osiągnięcie przygotowanej dla nas chwały, w której Maryja uczestniczy już w pełni. Zauważmy także, że aktualna Kolekta, w odróżnieniu od modlitwy z MR 1962, ściśle łączy temat królowania Maryi z Jej macierzyństwem. To zestawienie powinno zapobiec niebezpieczeństwu wszelkich akcentów triumfalistycznych lub przenoszeniu na królewskość Maryi jakichkolwiek wyobrażeń wziętych z idei ziemskiego panowania. Królowanie Maryi ma swe źródło w łasce Bożego macierzyństwa, którego kontynuacją jest macierzyństwo wobec Bożych dzieci.

Porównując Sekretę z MR 1962⁹ z Modlitwą nad darami z MR 2002¹⁰ oraz Postcommunio z MR 1962¹¹ z Modlitwą po Komunii z MR 2002¹², warto zauważyć, że aktualne modlitwy zawierają akcenty maryjne bardziej stonowane, natomiast silniej dochodzi do głosu wątek ściśle eucharystyczny, podstawowy dla tych modlitw. W Sekrecie MR 1962 mowa jest o zbawczym charakterze pomocy Maryi, natomiast aktualna modlitwa kładzie nacisk na człowieczeństwo Chrystusa jako narzędzie zbawienia. Postcommunio MR 1962 silnie akcentuje temat oddawania czci Maryi podczas Eucharystii sprawowanej w Jej wspomnienie. Modlitwa po Komunii MR 2002 bardzo wycisza ten temat i wysuwa na pierwszy plan temat Eucharystii jako zadatku wiecznej uczty. Temat oddania czci Maryi nie jest usunięty, ale zostaje włączony w tę zbawczą perspektywę: nasze oddanie czci wobec Maryi stanowi etap na drodze do eschatologicznej uczty w królestwie Bożym.

⁹ *Przyjmij, prosimy Cię, Panie, dary radującego się Kościoła, spraw, aby przy pomocy zasług Najświętszej Maryi Panny Królowej posłużyły nam one do zbawienia.*

¹⁰ *Obchodząc wspomnienie Najświętszej Maryi Panny, składamy Tobie, Panie, nasze dary i prosimy, aby nas wspomagało człowieczeństwo Tego, który sam siebie ofiarował na krzyżu jako niepokalaną Ofiarę* (tłum. własne). Oficjalny przekład z 1986 r. nie akcentuje tak wyraźnie człowieczeństwa Chrystusa jako narzędzia zbawienia: *Prosimy, aby nas wspomagał Twój Syn, który stał się człowiekiem i oddał swe życie na krzyżu jako niepokalana ofiara.*

¹¹ *Złożywszy, Panie, Najświętszą Ofiarę dla uczczenia święta Maryi naszej Królowej, prosimy, aby było dla nas zbawienne wstawiennictwo Tej, na której cześć z radością złożyliśmy nasze dary.*

¹² *Przyjąwszy, Panie, niebiańskie sakramenty, pokornie Cię prosimy, abyśmy obchodząc wspomnienie Najświętszej Maryi Panny, stali się godnymi udziału w uczcie wiecznej* (tłum. własne, nieco odbiegające od przekładu oficjalnego, jednakże bez żadnych różnic teologicznych).

3. Podsumowanie

Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Królowej to dobry przykład na to, jak odnowa liturgiczna w Kościele szła w parze z odnową teologiczną. Przed Soborem było to święto afirmujące przede wszystkim samą królewskość Maryi jako Jej udział w królowaniu Chrystusa, zgodnie z dominującym w tamtym okresie w teologii i pobożności maryjnej nurtem chrystotypicznym. Akcentowano też władztwo Maryi, Jej triumf nad nieprzyjaciółmi, co było również pewnym odbiciem ówczesnej sytuacji Kościoła, który tracąc posiadaną uprzednio pozycję w świecie, silnie zaznaczał swoją opozycję wobec sekularyzującego się świata. Po reformie Soboru Watykańskiego II z tekstów liturgicznych znikły wszelkie sformułowania mogące utożsamić królewskość Maryi z ziemskim panowaniem. Królewskość Maryi, powiązana z tajemnicą Jej wniebowzięcia poprzez nową datę celebracji, została osadzona na głębszych podstawach teologicznych, jako konsekwencja Jej misji Bożej Rodzicielki oraz duchowej Matki wierzących, których powołaniem jest również osiągnąć chwałę przygotowaną dla Bożych dzieci. Odnowiona liturgia akcentuje także wiarę Maryi i Jej dyspozycyjność wobec słowa Bożego jako cnoty „królewskie”, które winien naśladować każdy chrześcijanin.

Ks. dr Maciej Zachara MIC

Wyższe Seminarium Duchowne Księży Marianów (Lublin)

ul. Bazylianówka 54 B

PL - 20-160 Lublin

e-mail: maciej.zachara@wp.pl

La memoria della Beata Vergine Maria Regina

(Riassunto)

L'articolo tratta della memoria della Beata Vergine Maria Regina (il 22 agosto). Attraverso una breve esposizione storica e l'analisi comparativa dei testi liturgici preconciliari e postconciliari si cerca di delineare il contenuto teologico della memoria. La memoria è un esempio come il rinnovamento liturgico è inseparabile dal rinnovamento teologico. Il contenuto teologico della celebrazione rinnovata corrisponde bene alla teologia mariana odierna. Mentre la liturgia prima del Concilio metteva in rilievo soltanto la regalità di Maria come partecipazione nella regalità del Cristo, la liturgia rinnovata cerca di contemplare la regalità di Maria nel contesto teologico più ampio e più approfondito. La regalità di Maria viene celebrata per rapporto alla solennità dell'Assunzione della Beata Vergine Maria (vedi la data: il 22 agosto, l'ottavo giorno dopo l'Assunzione) e l'orazione Colletta

della memoria collega il mistero di regalità di Maria con la sua maternità. Così il mistero di Maria Regina si fonda sulla sua missione della Madre del Figlio di Dio, prolungata nella sua maternità nei confronti dei cristiani - membra del Corpo di Cristo. La liturgia della Parola mette in rilievo la sovranità del Figlio di Dio, e, annunciando la sua nascita, indirettamente permette di cogliere il ruolo di Maria nel mistero dell'Incarnazione (la lettura profetica: Is 9, 1-6). Anche il brano evangelico (Lc 1, 26-38) si concentra sull'Incarnazione e su sovranità del Figlio di Dio, ma allo stesso tempo mette in rilievo le caratteristiche “regali” di Maria come serva di Dio e l'ascoltatrice della sua Parola.

Królewska godność Matki Bożej zaakcentowana jest także w ikonach, chociaż rzadko w sposób dosłowny. Prawosławie wiąże Jej królewskość z majestatem Jezusa Chrystusa jako Króla. Dzieje się tak dlatego, że w prawosławiu – jak stwierdza W. N. Łosski - *nie ma [...] mariologii jako odrębnego przedmiotu teologii. Tajemnica Bogurodzicy stanowi istotny element chrystologii*¹.

1. Maryja jako Sofia

W ikonach „Sofia” centralne miejsce zajmuje anioł interpretowany jako Mądrość Boża. W Tradycji figurą tej Mądrości jest obraz Słowa Wcielonego, Ducha Świętego, energii trynitarniej (w palamizmie), ale Mądrość ta, posiadająca purpurowe oblicze i ręce, ma swój obraz także w Kościele lub – co istotne, gdy chodzi o tematykę niniejszego opracowania – w Maryi². Jeżeli Mądrość tę interpretuje się jako zobrazowaną w osobie Matki Bożej, wtedy także purpurowa karnacja ciała Sofii wskazuje potencjalnie

na królewską godność Maryi. Nie tylko purpura oblicza i rąk akcentuje w takiej interpretacji danego wizerunku tę godność, lecz także królewskie atrybuty, bowiem Mądrość ma na głowie koronę, a w ręku berło³.

O Maryi, w której wyraża się Mądrość Boża, P. Florenski pisze w następujący sposób: *W Niej łączy*

*się siła sofianiczna, czyli anielska, z ludzką pokorą, dobra wola Boga wobec ludzi i śmiałość nas, śmiertelnych, w stosunku do Boga. Matka Boża stoi na granicy dzielącej stworzenie i Stwórcę*⁴. Uwzględniając tę opinię, należy podkreślić, że Maryja posiada moc kosmiczną, jest „Panią wszechświata” (gr. *he panthon Basilissa*), w Niej stworzenie kontempluje Tajemnicę Boga⁵. „Pani wszechświata” nie jest jedynym imieniem Maryi, wskazującym na Jej królewską godność. W sporządzonej w latach 1730-1734 na górze Athos słynnej *Hermenei* Dionizy z Furny nakazuje umieszczać na ikonach

¹ Cyt. za: T. ŠPIDLÍK, *Dusza rosyjska*, tł. E. Pieciul, Poznań 2002, 16.

² P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999, 287-288.

³ TAMŻE.

⁴ P. FLORENSKI, *Stołp XI*, List 10, 358, cyt. za: T. ŠPIDLÍK, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tł. J. Dembska, Warszawa 2000, 415.

⁵ T. ŠPIDLÍK, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka...*, 415.

takie imiona Matki Bożej, jak np. „Królowa Świata” (*he Pantanassa*) czy „Władczyni” (*he Despoina*)⁶.

2. Tronująca i będąca Tronem

Na królewską godność Matki Bożej wskazują w sposób dosłowny wizerunki, które ukazują Ją jako zasiadającą na tronie, najczęściej z Dzieciąciem w objęciach. Ikony te uobecniają *Theotokos* jako „Królową Niebios”⁷. Po obu stronach tronu Maryi znajdują się często aniołowie, niekiedy także święci, którzy chylą się ku Matce Bożej w geście adoracji. W takim ujęciu Matka Boża została ukazana np. na synajskiej ikonie z przełomu VI i VII wieku z klasztoru Św. Katarzyny, w którym to wizerunku w pobliżu Maryi stoją: św. Jerzy i św. Teodor, natomiast z tyłu archaniołowie⁸.

Tronująca Matka Boża znana jest także m. in. z tzw. ikon akatystowych, popularnie nazywanych „Akatystem”⁹. Należy tutaj wymienić chociażby ikonę „Krzak Gorejący”, na której Maryja w typie Hodegetria otoczona jest mocami niebiańskimi analogicznie do ukazania tychże mocy w ikonografii „Zbawiciel w majestacie”. Inne ikony akatystowe, ukazujące Matkę Bożą jako tronującą, to np. „Życiodajne Źródło”, czy „Góra Nie Ciosana Ludzkimi Rękoma”. W gronie wizerunków akatystowych sytuuje się też ikona o imieniu „Tobą raduje się całe stworzenie”. W centrum tego wizerunku znajduje się Matka Boża z Dzieciąciem. Otoczona mocami niebiańskimi, *Theotokos* zasiada na tronie, u którego podnóża został ukazany lud Boży. Symbolem kosmosu jest w tej ikonie wielokopułowa świątynia, okolona kwitnącymi drzewami. Ta zawarta w wizerunku „Tobą raduje się całe stworzenie” wizja stanowi obraz Niebiańskiej Jerozolimy, nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21, 1), czyli przemienionego stworzenia¹⁰. W tej ikonie Raju Matkę Bożą okala wielka,

⁶ DIONIZJUSZ Z FURNY, *Hermeneja, czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, tł. I. Kania, Kraków 2003, 285.

⁷ T. ŠPIDLÍK, *Mysl rosyjska. Inna wizja człowieka...*, 383. Por. I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 2003, 110.

⁸ I. JAZYKOWA, *Świat ikony...*, 110. Por. TAMŻE, il. 6.

⁹ Ikony akatystowe ilustrują ukazane w „Akatystcie” i innych dziełach hymnografii tytuły Matki Bożej. Fundamentalną ideą tego typu ikon jest sławienie Maryi. TAMŻE. Por. I. JAZYKOWA, *Podstawowe typy ikon Bogurodzicy w tradycji bizantyjsko-rosyjskiej oraz ich interpretacja teologiczna*, w: *Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*, red. K. PEK, Warszawa 1999, 96. Por. E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, 8. W ikonach akatystowych Matka Boża jest przedstawiana nie tylko w typie Hodegetria, ale także w typie Eleusa. Por. TAMŻE. Akatystowe ikony Matki Bożej powstały w ikonografii rosyjskiej na przełomie XVI i XVII w. TAMŻE.

¹⁰ TAMŻE, 118-119.

zewnątrzną aureolą, wewnątrz której wznoszą się kopuły wspomnianej świątyni, stanowiącej symbol Kościoła powszechnego, który to Kościół sytuuje w swoim centrum tron majestatu Matki Bożej. Należy w tym momencie refleksji dodać, że ten materialny tron jest także symbolem Maryi będącej Tronem żywym¹¹.

Nierzadko w ikonach ukazujących Matkę Bożą siedzącą, np. na Jej tronie znajduje się czerwona poduszka, która jest poduszką z tronu bizantyjskich cesarzy, wskazującą na władzę królewską¹², także tron stanowi symbol panowania, zaś jego wysokość i masywność świadczy o potędze zasiadającej na nim osoby. Jednakże w ikonach tron cesarski zajmuje miejsce drugoplanowe, ponieważ prawdziwym i ponadto żywym tronem Jezusa Chrystusa jest Jego Matka.

Warto tutaj podkreślić, że zgodnie z mentalnością starożytnych godność matki mierzono wielkością jej syna. Odnosząc takie rozumienie do Jezusa Chrystusa i Jego Matki, należy wskazać, że skoro Zbawiciel jest Królem wszechświata, to także Maryi przysługuje tytuł Królowej jako partycypującej w panowaniu Boga nad Niebem i ziemią. Jednakże, jak mówi teologia wschodniochrześcijańska, by mógł panować nad światem jako Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus musiał wpierw narodzić się w konkretnej czasoprzestrzeni z Maryi, zaś to narodzenie traktuje się także jako umieszczenie przez Maryję Zbawiciela na *tronie świata*¹³.

Tron i poduszka nie są w ikonach jedynymi symbolami świadczącymi o królewskiej godności Matki Bożej. Na królewskość Maryi wskazuje ponadto np. purpurowy maforion, tzn. okrywający Ją szal, na którym złocą się trzy gwiazdki symbolizujące trwale dziewictwo *Theotokos*. Dzięki bowiem temu, że Maryja stała się Matką Syna Bożego – jak mówi teologia wschodniochrześcijańska – posiadała godność królewską, którą wyraża m. in. maforion w kolorze purpury.

Purpura, świadcząca także o królewskiej godności Matki Bożej, nie jest tylko i wyłącznie kolorem Jej maforionu. W purpurowym kolorze ukazane jest np. w ikonach „Boże Narodzenie” łożo, na którym spoczywa zmęczona porodem *Theotokos*. W jeszcze innych ikonach, tym razem w wizerunkach o imieniu „Zwiastowanie”, Maryja często przedzie purpurę, a to przedzenie jest symbolem wcielania się Boga, „tworzeniem” natury ludzkiej Jezusa Chrystusa. W ikonach „Zwiastowanie” Matka Boża może zasiadać na tronie z poduszką i niekiedy także z podnóżkiem, gdzie tron symbolizuje królewską godność poczętego Syna, odnosząc się

¹¹ T. ŠPIDLÍK, M. I. RUPNIK, *Mowa obrazów*, tł. J. Dembska, Warszawa 2001, 129-131.

¹² TAMŻE, 102.

¹³ TAMŻE, 105.

także do Maryi, którą zwie się w *Akатыście* m. in. *tronem Króla*, tudzież *tronem Najświętszego, Tego, co jest nad Cheruby*. Poza tym królewskość Jezusa Chrystusa, w której partycypuje także Jego Matka, zostaje często zaakcentowana czerwonym kolorem pantofli Maryi, natomiast podnózek wskazuje na postawienie Matki Bożej ponad naturą anielską¹⁴.

3. Koronowana na Królową nieba i ziemi

Nie można mówić o królewskości *Theotokos* w ikonach bez wskazania na koronę jako na fundamentalną oznakę tej godności. W dobie okcydentalizacji ikon, tzn. wpływu chrześcijańskiej, religijnej sztuki Zachodu na sakralną sztukę Wschodu, Matka Boża ukazywana jest także w koronie lub diademie - oznakach godności monarszej. Wskutek tej destrukcyjnej dla kanonu ikon okcydentalizacji maforion zostaje niekiedy zastąpiony koroną, jednakże tego typu przedstawienia nie mają charakteru kanonicznego. Natomiast w ikonach napisanych zgodnie z kanonem Matka Boża ma na głowie maforion – znak macierzyństwa Maryi i Jej całkowitego oddania się Bogu, na którym to maforionie zostaje czasem umieszczona korona. Maforionu nie może zastąpić w ikonach napisanych zgodnie z kanonem nawet korona (lub diadem), mimo że zarówno korona, jak i diadem są „znakami” królewskości, ponieważ – jak twierdzi teologia wschodniochrześcijańska - godność królewska Maryi oparta jest wyłącznie na Jej Bożym macierzyństwie. Zatem, zgodnie z kanonem, korona (lub diadem) powinien znajdować się na maforionie, a nie na odkrytej głowie Matki Bożej¹⁵.

Na zakończenie tej refleksji należy wskazać na jeszcze jeden wizerunek – na ikonę niekanoniczną, ilustrującą królewską godność Maryi, a mianowicie na wizerunki o imieniu „Koronowanie Matki Bożej”¹⁶. Te niekanoniczne ikony, ukazujące koronację *Theotokos*, pojawiły się wskutek okcydentalizacji rosyjskiej ikonografii w XVIII w. Ukazują one Matkę Bożą w obłokach, zaś po Jej obu stronach znajduje się z krzyżem Jezus

¹⁴ M. JANOCHA, *Ikona Zwiastowania. Ikonografia Zwiastowania w sztuce chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Poznań 2002, 10. Por. np. ikona pskowska „Zwiastowanie” z poł. XVI w., Muzeum Rosyjskie w Sankt Petersburgu. TAMŻE, il. 4.

¹⁵ Por. I. JAZYKOWA, *Świat ikony...*, 110. Jeżeli chodzi o sztukę bizantyjską, nawet wtedy, kiedy obrazowano Matkę Bożą ze stojącymi imperatorami, jak miało to miejsce np. na mozaikach Hagia Sophia w Konstantynopolu (co wyrażało wyższość Królestwa Bożego nad ziemskim), to umieszczano na głowie Maryi maforion, a nie koronę czy diadem. TAMŻE, 122-123.

¹⁶ Por. np. ikona „Koronowanie Matki Bożej” z Cepcewiczów Wielkich, z przełomu XVIII i XIX w., Muzeum Krajoznawcze w Równem. Il. 281, w: M. JANOCHA, *Ukraińskie i białoruskie ikony święte w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001.

Chrystus, trzymający w ręku koronę, albo Bóg Ojciec ze zwieńczoną krzyżem kulą ziemską, symbolizującą panującego nad światem Zbawiciela. W ikonach tego imienia pojawia się także Duch Święty w postaci gołębiczy, niekiedy wpisany w ośmioramienną gwiazdę na okręgu, gdzie liczba – osiem – symbolizuje w chrześcijaństwie zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, jak i zmartwychwstanie ludzkości w dniu sądu ostatecznego, natomiast okrąg jest symbolem wieczności Boga. Jeżeli chodzi o obłok, stanowi on symbol m. in. przyjętego przez Jezusa Chrystusa człowieczeństwa, jak też znak dziewictwa Jego Matki, której łono Go nosiło i wydało na świat¹⁷.

Dr Justyna Sprutta
Wydział Teologiczny Uniwersytetu A. Mickiewicza (Poznań)

ul. Targowa 9d/15
PL - 63-400 Ostrów Wielkopolski
e-mail: justynasprutta@o2.pl

La regalità di Maria nelle icone

(Riassunto)

La regalità di Maria non è presente in modo diretto e chiaro nelle icone orientali. Questa verità mariana è legata con l'idea della regalità di Cristo Pantocratore. Alcuni elementi di carattere regale si possa trovare nelle icone dette "Sofia". La dignità regale di Maria viene espressa nella presentazione di Maria sul trono (la Regina del cielo) oppure in quanto trono per il Cristo Re. Inoltre si può notare il motivo iconografico "incoronazione di Maria".

¹⁷ E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik...*, 43-44.

Koronacje wpisują się w bogatą tradycję wiary i pobożności wspólnoty Kościoła, który od około II-III wieku uznawał Maryję za swoją Królową¹. Zwyczaj koronacji obrazów i figur Matki Bożej drogocennymi koronami przyjął się w XVI wieku. Inicjatorem i propagatorem tej formy uczczenia Maryi był włoski kapucyn, o. Hieronim Pauluzzi. W czasie głoszenia misji ludowych zachęcał wiernych do zbierania srebra, złota i drogocennych kamieni na korony dla Matki Bożej. Misję kończył zazwyczaj koronacją znanego w okolicy obrazu².

Koronacje obrazów bądź figur Matki Bożej swą rangą przekraczają granice diecezji. Z całą pewnością odnosi się to do koronacji papieskich. Urastrają one do wydarzenia Kościoła w Polsce i zapewne w jakiś sposób zaznaczają się w Kościele powszechnym (jeśli nie samym wydarzeniem koronacji, to w przypadku wielu sanktuariów przez późniejsze ich oddziaływanie na Kościół)³. Akt koronacji jest wydarzeniem długo oczekiwanym. Poprzedzają go starania uzyskania dekretu papieskiego zezwalającego na koronację, poświęcenie koron (zazwyczaj przez Papieża) i wreszcie długi okres duchowych i organizacyjnych przygotowań do samej uroczystości. Uwieńczeniem przebytej drogi jest uroczystość koronacji.

O jej przeprowadzenie w większości przypadków był poproszony prymas Polski, co podnosiło rangę uroczystości. Momentem kulminacyjnym po akcie koronacji jest nauczanie pasterskie zawarte w kazaniu koronacyjnym. Głoszący je hierarchowie ukazywali

Krzysztof Staniek

Polski kult Maryi jako Królowej w świetle kazań koronacyjnych II połowy XX wieku

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 131-147

¹ S. ZARZYCKI, *Królowa apostołów*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. CHMIELEWSKI, Lublin-Kraków 2002, 450-453. Autor pisze następująco: *Wiara Ludu Bożego w szczególną godność, królewskość Maryi i wynikającą stąd Jej wstawienniczą pomoc sięga początków Kościoła, o czym świadczy pochodząca z II lub III w. modlitwa „Pod Twoją obronę”*.

² W. SKWOREC, *Kazanie wygłoszone podczas koronacji figury Matki Bożej Saletyńskiej w Rzeszowie 27 VIII 2000 r.* (rps). Tekst sporządzony przez autora pracy na podstawie rejestru magnetofonowego dokonanego podczas uroczystości koronacji figury Matki Bożej w Rzeszowie 27 VIII 2000 r.

³ Trzem koronacjom w Polsce w II połowie XX wieku przewodniczyli hierarchowie spoza Episkopatu Polski: w 1994 roku we Wrocławiu kard. Antonio M. Javierre, w 1966 w Myszkowie-Mrzygłodzie na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Maryjno-Mariologicznego legat papieski kard. Adam Maida; na koronację do Pasierbca (diec. tarnowska) bp Józef Zyczyński zaprosił przedstawicieli Episkopatu Europy: abpa M. Vlka z Pragi, abpa Liszkę z Czeskich Budziejowic i bpa Franciszka Tondre ze Spiszu.

w nich duchowe bogactwo sanktuarium; podejmowali ważne tematy teologiczne i patriotyczno-społeczne.

Warto zobaczyć, jak nauczają wielcy kaznodzieje koronacyjni o Matce Bożej - Królowej Narodu Polskiego, która ma swój tron i odbiera cześć w wielu sanktuariach. Brane są pod uwagę tylko koronacje dokonywane koronami papieskimi, tzn. takie, na przeprowadzenie których uzyskano zezwalający dekret Papieża. Podczas 63 koronacji główne kazanie głosili: prymasi Polski (41 prymas Wyszyński, 22 prymas Glemp); podczas 14 kardynałowie (2 kard. Wojtyła, 8 kard. Macharski, 2 kard. Gulbinowicz, 1 kard. A. M. Javierre, 1 kard. A. Maida); podczas 2 nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk; podczas 17 inni arcybiskupi (w tym 1 raz ks. Karol Wojtyła jako arcybiskup); podczas 16 biskupi ordynariusze; podczas 1 biskup pomocniczy.

Pobożność maryjna narodu polskiego przejawia się w różnych formach. Z kazań koronacyjnych dowiadujemy się, że początki tego kultu są bardzo odległe. Maryja odbiera cześć w licznie rozsianych po polskiej ziemi sanktuariach, a szczególną jej formą jest koronacja obrazu bądź figury. W tradycji narodu polskiego – jak podkreślają kaznodzieje koronacyjni – istnieje zwyczaj pielgrzymowania (znajdzie on wyraz w tym artykule), a także oddawanie się w macierzyńską niewolę Maryi. Szczególną czią dla Maryi, swojej Królowej, odznaczają się przywódcy i wielcy narodu polskiego. Liczne jej przejawy odnajdujemy też w pobożności ludowej. W dwóch kazaniach prymas Wyszyński tę cześć opisywał i mówił, że pobożność maryjna odznacza się dwuwektorowością: w jednym kierunku przebiega ona od narodu do Maryi, a w przeciwnym: naród doświadcza opieki Matki Bożej i Jej wpływu na swoje życie. W związku z tym podkreślona zostanie rola Matki Bożej w narodzie polskim oraz skutki polskiej pobożności maryjnej dla Kościoła powszechnego.

1. Obecność Maryi w historii narodu polskiego

W przemówieniu abpa Antoniego Baraniaka, gospodarza diecezji, wygłoszonym podczas koronacji Matki Bożej w Górcie Duchownej (1966 r.), znajdują się następujące słowa: *Od samego początku Maryja weszła do naszej świadomości i szła jako najczulsza Matka i Opiekunka razem z nami, radosnymi i ciernistymi drogami naszej historii*⁴. Na szczególną więź łączącą Matkę Bożą i naród polski zwróciło uwagę jeszcze dwóch kaznodziejów. W 1975 roku bp Jerzy Ablewicz (Jodłówka) mówił, że obecność

⁴ A. BARANIAK, *Z przemówienia wygłoszonego w czasie koronacji cudownego obrazu Matki Boskiej Pocieszenia w Górcie Duchownej 28 VIII 1966 r.*, MKAP 17(1966) 243-246.

Maryi w szczególny sposób należy do historii polskiego narodu, a zmysł wiary wiernych diecezji przemyskiej nazwał „maryjnym zmysłem wiary”⁵. Pięć lat później bp Ignacy Tokarczuk (Lipinki) mówił o tajemnicy naszego narodu, którą stanowi wrażliwość na kult Matki Bożej. Wyjaśnił przy tym, że wrażliwość ta wynika ze zrozumienia wielkości i roli Matki Bożej w historii zbawienia. Kaznodzieja odrzucał uczuciowe podłoże tej wrażliwości. Mówił o zrozumieniu przez nasz naród niejako z natury, jaką pozycję zajmuje Maryja w chrześcijaństwie: *dzisiaj, czcząc Matkę Bożą, dziękujemy wszyscy, że nasz naród mimo swoich wad, swoich wielkich braków, ma to zrozumienie, niejako z natury, jaką pozycję, jaką rolę zajmuje Maryja w chrześcijaństwie, w historii zbawienia, w posłannictwie Jezusa Chrystusa i dlatego Najmilsi, Maryja nigdy nie zasłania sobą Jezusa Chrystusa, jak czasem umawiano nam w ubiegłych dziesiątkach lat, chcąc nas tego kultu pozbawić. Maryja odwrotnie, podnosi tego Jezusa na swoich rękach i daje ludzkości*⁶.

Prymas Wyszyński w dwóch kazaniach: z 1970 r. (Szamotuły) i 1978 r. (Lewiczyn) wiązał cześć odbieraną w naszym narodzie przez Maryję z wypowiedzianym przez Nią prorocstwem: *Odtąd błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody*. W Lewiczynie, jak zaznaczył, Polacy uważają Ją za swoją szczególną własność⁷. W roku obchodów 600-lecia obecności Obrazu Jasnogórskiego prymas Glemp wskazał, że korzenie kultu Matki Bożej w naszym narodzie sięgają głębiej - do roku 966, kiedy to w czasie przyjęcia chrztu ludzie tworzący nasz naród stali się dziećmi Maryi. Maryja - jak mówił Prymas - przyszła ze św. Wojciechem, której on dał świadectwo swojej czci⁸. Z kolei abp Gocłowski w Pasierbcu (1993 r.) powiedział, że wraz z przyjęciem Chrystusa nasz naród przyjął Maryję i stawał się coraz bardziej maryjny⁹.

⁵ J. ABLEWICZ, *Kazanie wygłoszone w czasie koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia w Jodłówce 31 VIII 1975 r.* (rps). Archiwum sanktuarium Matki Bożej w Jodłówce; I. TOKARCZUK, *Kazanie ks. biskupa Ignacego Tokarczuka, ordynariusza diecezji przemyskiej, wygłoszone w czasie koronacji laskami słynącej figury Matki Bożej w Lipinkach w dniu 17 VIII 1980 r.* (mps). Archiwum sanktuarium Matki Bożej w Lipinkach.

⁶ I. TOKARCZUK, *Kazanie ks. biskupa Ignacego Tokarczuka...*

⁷ S. WYSZYŃSKI, *Związek Jezusa i Maryi w naszej Ojczyźnie i w Kościele*. Podczas koronacji cudownego obrazu Matki Bożej Pocieszenia, Szamotuły, kolegiata 20 IX 1970 r., SWKiP IX-XII 1970 r. (mps), [IPWW], t. 35, 59-68; TENŻE, *Koronacja obrazu Matki Bożej*, Lewiczyn, 10 VIII 1975 r., SWKiP VII-IX 1975 r. (mps), [IPWW], t. 51, 42-53.

⁸ J. GLEMP, *Tu pragniemy zaczerpnąć mocy duchowej, którą Ona posiada*. Kazanie podczas koronacji obrazu Matki Bożej, Wola Gułowska, sanktuarium maryjne, kościół pod wezwaniem Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, w: TENŻE, *Nauczanie pasterskie 1981-1982*, t. 1, Poznań 1988, 580-585.

⁹ T. GOCŁOWSKI, *Homilia wygłoszona w dniu koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia*, „Currenda”, numer okolicznościowy 1994 (wydany z okazji koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia w Pasierbcu 28 sierpnia 1993 r.), 9-15.

Fragmenty kazań koronacyjnych cytowane poniżej tworzą rozległy obraz przedstawiający, jak naród polski przywiązany jest do Matki Bożej. Kazania te, wygłoszone w różnych sanktuariach, przywołują konkretne wydarzenia z różnych okresów historii Polski. Prymas Wyszyński w kazaniu wygłoszonym w Gietrzwałdzie (1967 r.) zauważa, że wiara w Boga i cześć do Matki Bożej pozwoliła przetrwać okres protestantyzacji w czasie zaborów i groźny „Kulturkampf”¹⁰. Podobnie mówił w roku następnym w położonej na Mazurach Świętej Lipce, gdzie również podkreśla znaczenie przywiązania do Kościoła rzymskokatolickiego¹¹. Trzydzieści lat później tak samo będzie mówił abp Henryk Muszyński na Kaszubach w Kościerzynie (19 V 1998 r.). Z kazania wygłoszonego podczas koronacji w Poznaniu (1968 r.), która rozpoczynała uroczystości Tysiąclecia Biskupstwa Poznańskiego, dowiadujemy się, że pobożnością maryjną odznaczali się pierwsi biskupi Poznania, a tamtejsza katedra jest pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP, a Maryja - jak zauważył Prymas - odbierała tu cześć, zanim jeszcze przystąpiła do chrztu pozostała część kraju. Fakt ten skłonił Prymasa do uczynienia interesującej analogii. Mówił on, że jeszcze nie było na całej ziemi polskiej Wcielonego Syna Bożego, a już była czczona Jego Matka¹². Koronacja w Kościele Mariackim, który stanowi nieodłączny symbol Krakowa, jest znakiem kultu Matki Bożej sięgającym w głąb naszej historii¹³. W kazaniu tegoż samego Prymasa w Dąbrówce Kościelnej dochodzi do głosu zasygnalizowany w Poznaniu wątek najstarszych katedr na ziemiach polskich, którym nadawano tytuły maryjne¹⁴. Kazanie z koronacji Matki Bożej Łaskawej, Patronki Stolicy, przypomina o czci, jaką Ona odbierała i o pomocy, którą okazała w czasie potopu szwedzkiego¹⁵. W Biechowie (1976 r.) Prymas

¹⁰ S. WYSZYŃSKI, „Znak Wielki nad Świętą Warmią...”. Podczas koronacji obrazu Pani Ziemi Warmińskiej, Gietrzwałd 10 IX 1967 r., SWKiP VII-XII 1967 r. (mps), [IPWW], t. 27, 130-137; TENŻE, *Do Matki Baranka Bożego...* W wigilię koronacji obrazu Pani Ziemi Warmińskiej w Gietrzwałdzie, Olsztyn 9 IX 1967 r., SWKiP VII-XI 1967 r. (mps), [IPWW], t. 27, 228-234.

¹¹ TENŻE, „*Święta Lipka - szanem wiary*”. Podczas koronacji obrazu Matki Bożej, Święta Lipka 11 VIII 1968 r., SWKiP VI-IX 1968 r. (mps), [IPWW], t. 29, 229-238.

¹² TENŻE, *Daj radość Bożą - Polsce!* Podczas koronacji „Matki Bożej w Cudy Wielmożnej” – w Tysiąclecie Biskupstwa w Poznaniu, Poznań 29 VI 1968 r., (podczas Mszy św. wieczornej), SWKiP VI - IX 1968 r. (mps), [IPWW], t. 29, 103-111.

¹³ TENŻE, *Ku chwale Matki Boga Człowieka i Matki Kościoła*. Podczas koronacji krakowskiego obrazu Matki Bożej Częstochowskiej i zakończenia nawiedzenia w archidiecezji krakowskiej, Kraków – Kościół Mariacki, 15 XII 1968 r., SWKiP X-XII 1968 r. (mps), [IPWW], t. 30, 183-190.

¹⁴ Mówił o tym też prymas Wyszyński powtórnie w Lutyni 1972 roku; S. WYSZYŃSKI, *Podczas koronacji obrazu Matki Bożej*, Dąbrówka Kościelna 15 VI 1969 r., SWKiP I-VI 1969 r. (mps), [IPWW], t. 31, 418-426; TENŻE, *Z pól żniwnych patrzymy w niebo*. Koronacja obrazu Matki Bożej, Lutynia 13 VIII 1972 r., SWKiP V-VIII 1972 r. (mps), [IPWW], t. 40, 313-323.

¹⁵ TENŻE, *Przygotowania do koronacji obrazu Matki Bożej Łaskawej, Patronki Stolicy*, Warszawa 12 maja 1973 r., SWKiP V-VIII 1973 r. (mps), [IPWW], t. 43, 49-50.

Wyszyński mówił o dziewięciu wiekach nieprzerwanej obecności Maryi w tym sanktuarium, podczas gdy zmieniały się rządy, waliły się mury, płonęła świątynia, a Matka Boża wciąż odbierała tam cześć¹⁶.

Ze względu na cierpienia, jakie przeżywał wierny lud ziemi warmińskiej i mazurskiej, Prymas nazwał ją „Kalwarią narodu”. Tak jak obecna na Kalwarii Matka Boża wiele wycierpiała, tak też niejedno wycierpiał nasz naród, ale tak jak w życiu Maryi, również w życiu narodu cierpienia zamieniają się w chwałę. Do tego tematu powrócił Prymas pięć lat później, zapraszając na koronację Patronki Warszawy¹⁸. Podobny wątek przewija się w kazaniu abpa Tadeusza Gocłowskiego w Pasierbcu (1993 r.). Mówił on o obecności narodu wraz z Maryją pod krzyżem: *Stojąc pod krzyżem razem z Maryją, widzieliśmy, że bez Niej nie możemy sobie wyobrazić naszej egzystencji narodowej i religijnej*¹⁹. A prymas Wyszyński w Wysokim Kole sytuację Ojczyzny porównał do pustyni. Tak jak Bóg karmił Maryję na pustyni – jak to przedstawia św. Jan w Apokalipsie – tak Ona z kolei karmi swój wierny lud²⁰.

2. Sanktuaria

Widocznym znakiem pobożności maryjnej narodu polskiego są liczne sanktuaria rozsiane po polskiej ziemi. U siedmiu kaznodziejów (prymas Wyszyński, prymas Glemp, kard. Macharski, abp Józef Kowalczyk, abp Damian Zimoń, abp Zygmunt Kamiński, bp Jan Wierzbicki) pojawił się temat sanktuariów maryjnych. Można mówić o charakterystycznym dla niektórych kaznodziejów wątku o teologii sanktuarium. Najwięcej razy na ten temat zabierał głos prymas Wyszyński - w siedmiu kazaniach, prymas Glemp w sześciu, pozostali jeden raz mówili na temat sanktuarium. Jednak najczęściej na ten temat przemawiał prymas Glemp. Prymas Wyszyński podejmuje wątek sanktuarium jako miejsca wybranego przez Maryję, miejsca ustronnego, ubogiego i pustynnego (to analogia do apokaliptycznej pustyni, na której Bóg schronił Maryję). U prymasa Glempla jest to miejsce, w którym Maryja chce być pośród

¹⁶ TENŻE, *Podczas koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia*, Biechowo 12 IX 1976 r., SWKiP V-VIII 1976 r. (mps), [IPWW], t. 55, 12-22.

¹⁸ TENŻE, *Prymas Polski zaprasza na koronację Patronki Warszawy*, Jasna Góra 26 VIII 1973 r. w uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej, SWKiP V-VIII 1973 r. (mps), [IPWW], t. 43, 380-382.

¹⁹ T. GOCŁOWSKI, *Homilia wygłoszona w dniu koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia...*, 9-15.

²⁰ S. WYSZYŃSKI, *Podczas koronacji Matki Bożej Różańcowej*, Wysokie Koło 18 VIII 1974 r., SWKiP VIII-IX 1974 r. (mps), [IPWW], t. 47, 82-91.

swego ludu. W pięciu kazaniach, poczynawszy od pierwszego koronacyjnego kazania prymasa Wyszyńskiego, wygłoszonego w Okulicach (1962 r.), aż po kazanie koronacyjne z Wysokiego Koła (1974 r.) znajdujemy stwierdzenie, że sanktuarium jest miejscem wybranym przez Maryję, w którym Ona zechciała być obecna²¹. Tylko w Smardzowicach (1972 r.) mówił, że to miejsce jest wybrane przez Boga. Ponadto czterokrotnie zauważył Prymas, że Maryja wybiera sobie miejsca pustynne, ustronne (Lutynia 1972 r., Smardzowice 1972 r.), ciche i pokorne (Okulice 1962 r.), samotne i odosobnione (Wysokie Koło 1974 r.). Są to niewielkie sanktuaria, gdzie Maryja odbiera cześć. Prymas kilkakrotnie wskazał, że takimi ubogimi okolicami były Fatima, Lourdes czy La Salette, które później stały się głośnymi sanktuariami świata. W Piekoszowie (1968 r.) widział w Maryi służebnicę obecną pośród nas, gotową nam służyć w swoich sanktuariach: *Chrystus chodzi ze swoją Matką po polskiej ziemi, jak zawsze gotów służyć, bo przyjął postać sługi i dał tak wspierać wzór swej Matce, że Ona poznawszy zamysły Boże, mogła zająć tylko jedno stanowisko: oto Ja Służebnica Pańska. I jest Służebnicą. Dlatego jest tu wśród Was, jest w dalekiej Świętej Lipce, Studziannie, Tursku [...], jest w tylu miejscach, łaskami słynących, jest na Jasnej Górze*²². Obecność Maryi pośród swego ludu jest mocno akcentowana również u prymasa Glempa. Dla niego sanktuarium jest miejscem obecności Maryi pośród swego ludu. Podkreśla to Prymas w kazaniach od pierwszego w 1982 r. (Wola Gułowska) do 1998 r. (Skrzyńsko)²³. W Szczyrzycu (1984 r.) i w Rokitnie (1989 r.) nawiązując do ewangelicznej sceny, w której Maryja spiesz z pomocą do Elżbiety, Prymas nauczał, że właśnie sanktuarium jest miejscem nawiedzenia ludu Bożego przez Maryję (Szczyrzec 1984 r.). Sanktuarium świadczy o tym, że Maryja chce być

²¹ TENŻE, *Koronacja cudownego obrazu Matki Bożej Okulickiej*, Okulice 9 IX 1962 r., SWKiP IX-XII 1962 r. (mps), [IPWW], t. 12, 63-78; TENŻE, „*Radujemy się wszyscy w Panu...*” z obecności Matki Leśniowskiej. Koronacja Matki Bożej Leśniowskiej, Leśniów 13 VIII 1967 r., SWKiP VII-XII 1967 r. (mps), [IPWW], t. 27, 119-126; TENŻE, *Podczas koronacji obrazu Matki Bożej*, Dąbrówka Kościelna..., 418-426; TENŻE, *Z pół żniwnych patrzymy w niebo*. Koronacja obrazu Matki Bożej, Lutynia..., 313-323; TENŻE, *Podczas koronacji Matki Bożej Różańcowej*..., 82-91.

²² TENŻE, *Powiązanie Bożego i ludzkiego w Maryi*. Podczas koronacji obrazu Matki Bożej Miłosierdzia, Piekoszów 8 IX 1968 r., SWKiP VI-IX 1968 r. (mps), [IPWW], t. 29, 317-327.

²³ J. GLEMP, *Tu pragniemy zaczerpnąć mocy duchowej, którą Ona posiada...*, 580-585; TENŻE, *Homilia kardynała Józefa Glempa, prymasa Polski podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej w Szczyrzycu 19 VII 1984 r.*, „Currenda” 134(1984) 258-261; TENŻE, *Daj, Panie, pokój naszym czasom*. Homilia podczas koronacji obrazu Matki Bożej Cierpliwie Słuchającej, Rokitno, teren przy kościele pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP, 18 czerwca 1989 r., (Archiwum Parafialne); TENŻE, *Kazanie podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej Staroskrzyńskiej*, Skrzyńsko, Msza święta polowa, 6 września 1998 r., (Archiwum Parafialne).

ze swoim ludem (Rokitno 1989). W Woli Gułowskiej prymas Glemp, inaczej niż to było w wypowiedziach prymasa Wyszyńskiego, uściśla, że to nie Maryja, ale Bóg wybiera miejsce dla sanktuarium (Wola Gułowska 1982). Każde sanktuarium wybrane zostaje w sposób niepowtarzalny (Studzieniczna 1995 r.), każde zwraca uwagę na odrębną cechę, jakiś szczególny przymiot Maryi (Rokitno 1989)²⁴. Nieco inaczej określa sanktuarium prymas Glemp w kazaniu w Ostrożanach (1987). Jest to - według niego - miejsce, w którym człowiek odczytał wolę Boga, aby tam zanoszona była modlitwa (w tym wyrażeniu akcent pada na słowo człowiek)²⁵. Poza tym jest to miejsce uzdrowień fizycznych i duchowych, miejsce nawróceń i pociechy, mówiąc najogólniej: miejsce spotkania z Bogiem²⁶. O duchowym oddziaływaniu sanktuarium, prymas Wyszyński mówił tylko jeden raz w Biechowie (1976 r.)²⁷. Z pozostałych pięciu kaznodziejów, którzy jeden raz podejmowali temat sanktuarium, należy tylko zaznaczyć, że dla abpa Józefa Kowalczyka, sanktuarium to źródło łask (Włodawa-Orchówek 1990), dla kard. Macharskiego to zapalone światło miłości Maryi, a przez tę miłość, miłości Boga i człowieka (Różanystok 1981), dla abpa Zygmunta Kamińskiego, miejsce napełnienia przybywających tu pielgrzymów Duchem Świętym (Domaniewice 2000), dla abpa Damiana Zimonia - źródło inicjatyw duszpasterskich zmierzających do ożywienia wiary i świadomości chrześcijańskiej (Katowice – Bogucice 2000) i w końcu dla bpa Jana Wieczorka - ognisko wywierające wpływ na kształtowanie kultu maryjnego (Rudy 2000)²⁸.

²⁴ TENŻE, *Daj, Panie, pokój naszym czasom...*; TENŻE, *Szanujemy naszą godność ludzi wierzących*. Kazanie kard. Józefa Głęmpa, prymasa Polski, podczas koronacji obrazu Matki Bożej Matki Kościoła, Studzieniczna, 17 września 1995 r., WAW 85 (77) (1995) 1046-1051.

²⁵ TENŻE, *Niebo i Polska patrzą dzisiaj na to sanktuarium*. Homilia z okazji koronacji obrazu Matki Bożej, Ostrożany, 5 VII 1987 r., w: J. GLEMP, *Nauczanie pasterskie* 1987, t. 6, Poznań 1991, 442-445.

²⁶ TAMŻE; TENŻE, *Kazanie podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej Staroskrzyńskiej...*

²⁷ S. WYSZYŃSKI, *Podczas koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia*, Biechowo..., 12-22.

²⁸ J. KOWALCZYK, *Homilia podczas Mszy św. koronacyjnej cudownego obrazu Matki Bożej Pocieszenia we Włodawie - Orchówku*, 2 IX 1990 r., WDP 59(1990) 292-294; F. MACHARSKI, *Przemówienie [kazanie] w czasie koronacji [obrazu Matki Bożej w Różanymstoku*, 28 VI 1981 r.], WKAB 7(1981) nr 4, 61-62; Z. KAMIŃSKI, *Kazanie wygłoszone przez abpa Z. Kamińskiego ordynariusza diecezji szczecińsko-kamińskiej*, w: A. ŻĄDŁO, *Uroczystość koronacji*, 13-15; J. WIECZOREK, *Homilia na Mszy św. koronacyjnej*, Bogucice, 4 czerwca 2000 r., WAK 68(2000) 268-272; D. ZIMON, *Homilia w czasie Mszy św. w dniu koronacji obrazu Matki Bożej w Rudach*, Rudy 4 czerwca 2000 r., WAK 68(2000) 280-284.

3. Koronacje

Na przestrzeni 1000-letniej historii narodu polskiego dokonywano koronacji licznych obrazów i figur Matki Bożej. Zwracano m.in. uwagę na koronację jako formę pobożności. W trzech kazaniach jest mowa o koronacji jako najwyższym hołdzie wierzących dla Maryi. Jest to znak - mówił bp Herbert Bednorz - że Maryja jest przez nas bardziej czczona i wysławiana²⁹. Prymas Glemp nauczał, że koronacja jest wyrazem największego hołdu ze strony człowieka³⁰. Siedem lat wcześniej w Gliwicach mówił, że jest wyrazem największego podziwu człowieka dla Maryi i najlepszym sposobem wyrażenia hołdu względem Niej³¹. U prymasa Głęmpa dwukrotnie pojawiła się myśl o naśladowaniu przez człowieka w akcie koronacji tego, czego już wcześniej względem Maryi dokonał Bóg w niebie³². Niektóre spośród kazań koronacyjnych podejmują wątek narodowy, jak np. związek z obchodami Tysiąclecia Chrztu Polski. Dwóch kaznodziejów w niespełna rocznym odstępie czasu (Poznań - jezuici 1968 i Myślenice 1969) koronację w okresie Milenium Chrztu Polski postrzega jako wyraz podziękowania za tysiącletnią obecność Matki Bożej w narodzie³³. Trzech kaznodziejów zgodnie twierdziło, że koronacja jest uwieńczeniem wielowiekowej czci Matki Bożej: abp Henryk Muszyński, bp Jan Wieczorek i abp Damian Zimoń³⁴. W Różanymstoku (1981 r.) kard. Macharski w licznych koronacjach przeprowadzonych przez prymasa Wyszyńskiego w latach 60. widział duszpasterski program odnowienia życia chrześcijańskiego³⁵. Prymas

²⁹ H. BEDNORZ, *Chwała Maryi Pszowskiej*. Fragmenty kazania biskupa katowickiego na uroczystości koronacji obrazu Matki Boskiej Pszowskiej, „Gość Niedzielny” 30 IX 1979, nr 39, 1 i 4.

³⁰ J. GLEMP, „Przygniatają nas nasze przewiny ...” (Ps 65, 4). Homilia kard. Józefa Głęmpa, prymasa Polski, podczas koronacji figury Matki Bożej Płaczącej (Saletyńskiej), 15 IX 1996 r., WAW 86(1996) 998-1001.

³¹ TENŻE, *Zawierzyć Bogu za przykładem Maryi*. Homilia podczas koronacji obrazu Matki Bożej Łysieckiej (ormiańskiej), Gliwice, Plac Krakowski, 3 września 1989 r., (Archiwum Parafialne).

³² TAMŻE; TENŻE, *Kazanie podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej Staroskrzyńskiej*, Skrzyńsko...

³³ A. BARANIAK, *Kazanie księdza arcybiskupa Antoniego Baraniaka na uroczystość koronacji obrazu Matki Boskiej Różańcowej połączonej z zakończeniem synodu*, 12 X 1968 r., MKAP 20(1969) 11-12.

³⁴ H. MUSZYŃSKI, *Homilia wygłoszona przez abpa Henryka Muszyńskiego podczas koronacji obrazu Matki Bożej Kościerskiej* 19 V 1998 r., MDP 7(1998) 387-393; J. WIECZOREK, *Homilia na Mszy św. koronacyjnej*, Bogucice, 4 czerwca 2000 r., WAK 68(2000) 268-272; D. ZIMOŃ, *Homilia w czasie Mszy św. w dniu koronacji obrazu Matki Bożej w Rudach...*, 280-284.

³⁵ *To był jego program* – pisał kard. Macharski – *aby się zapalały we wszystkich zakątkach Polski te światła, światła koron, a nade wszystko żar miłości Boga i człowieka*

Wyszyński koronację widział w wymiarze ogólnopolskim. Z niej, jak mówił w Szamotułach (1970 r.), koronując tamtejszy obraz, raduje się cała Polska³⁶. Koronacja przyczynia się do wzrostu wiary (abp A. Baraniak – Poznań, kolegiata 1961 r.), jest potwierdzeniem wierności (Toruń 1967 r.) i zobowiązaniem do dalszego jej dochowania (Lewiczyn 1975)³⁷. Należy jeszcze zauważyć, że kard. Macharski, gdy mówił o koronacji, wspominał o Duchu Świętym i to w trzech na dziewięć wygłoszonych kazań koronacyjnych: Duch Święty sprawił, że światło sanktuarium rozbłysło w dniu koronacji (Różanystok 1981 r.)³⁸; uczestnicy koronacji wchodzą *w niewypowiedzianą przestrzeń Ducha Świętego* (Czerna, 1988 r.)³⁹; Duch Święty pomaga uczestniczącym w koronacji odpowiedzieć Bogu jak Maryja: *Niech się nam stanie według słowa świętej Ewangelii* (Kazimierz Dolny [Wąwolnica], 1986)⁴⁰.

4. Pielgrzymki i peregrynacje

Prymas Wyszyński trzykrotnie i jeden raz kard. Gulbinowicz ocenili pielgrzymki jako kolejny przejaw czci odbierany przez Maryję w narodzie polskim. W trzech kazaniach z lat 60. (Licheń 1967, Święta Lipka 1968, Piekoszów 1968) pojawił się ten temat. Słowa Prymasa zawierają wielki ładunek emocjonalny, jaki związany jest z pielgrzymowaniem⁴¹. Pielgrzy-

w sercach ludzkich. Pokryta jest mapa Polski tymi ogniami czci i miłości. Powiązana jest nasza ziemia tymi sanktuariami koronowanymi wizerunków Matki Najświętszej. F. MACHARSKI, *Przemówienie* [kazanie] *w czasie koronacji* [obrazu Matki Bożej w Różanymstoku...], 61-62.

³⁶ S. WYSZYŃSKI, *Związek Jezusa i Maryi w naszej Ojczyźnie i w Kościele...*, 59-68; W czasie koronacji w Hodyszewie dziesięć lat później kard. Macharski dzielił się refleksją, jaka mu towarzyszyła w momencie koronacji Matki Bożej: *Jest to świadomość, że cała Polska stoi w jednym kierunku patrząc z tą samą wiarą i miłością, zjednoczona patrzy ku Pośrednicze, ku Matce Królowej i Opiekunce.* F. MACHARSKI, *Homilia wygłoszona w Hodyszewie z okazji koronacji obrazu Matki Bożej Hodyszewskiej* 31 VIII 1980 r., ŁUR 42 (1980) nr 4, 28-31.

³⁷ A. BARANIAK, *Kazanie arcybiskupa metropolity poznańskiego podczas uroczystości koronacyjnych w kolegiacie poznańskiej*, MKAP 12 (1961) 282-287; S. WYSZYŃSKI, *Matko! Wspomóż wiarę i miłość!* Podczas koronacji obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy, Toruń 1 X 1967 r., SWKiP VII-XII 1967 r. (mps), [IPWW], t. 27, 290-295; TENŻE, *Koronacja obrazu Matki Bożej*, Lewiczyn..., 42-53.

³⁸ F. MACHARSKI, *Przemówienie* [kazanie] *w czasie koronacji* [obrazu Matki Bożej w Różanymstoku...], 61-62.

³⁹ TENŻE, *Kazanie podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej Szkaplerznej w Czernej* 17 VII 1988 r. (mps), (Archiwum Klasztorne).

⁴⁰ TENŻE, *Kazanie ks. kard. Franciszka Macharskiego wygłoszone w czasie koronacji obrazu Matki Bożej Kazimierskiej w Wąwolnicy*, WDL 60(1986) 209-211.

⁴¹ S. WYSZYŃSKI, *„Znak Wielki nad Świętą Warmią...”*; Podczas koronacji obrazu Pani Ziemi Warmińskiej, Gietrzwałd..., 119-126; TENŻE, *„Święta Lipka - szansem wiary”*. Podczas koronacji obrazu Matki Bożej, Święta Lipka..., 229-238; TENŻE, *Powiązanie*

mowanie miało znaczenie dla utrzymania w narodzie wiary i polskości. W Licheniu, w okresie prześladowań Kościoła, Prymas mówił o młodzieży, pełnej entuzjazmu, pielgrzymującej na Jasną Górę. W Świętej Lipce, przenosząc się do czasu zaborów, przypomniiał, że pielgrzymowanie nie ustawało w tamtym czasie. Ruch pielgrzymkowy w czasie zaborów na kresach wschodnich do sanktuarium w Łopatynie to zagadnienie, o którym mówił w Wójcinach kard. Gulbinowicz, koronując tamtejszy obraz po jego powrocie do Ojczyzny⁴².

O peregrynacji można powiedzieć, że jest przybyciem Matki do domów dzieci. O tej formie czci Maryi mówiło dwóch kaznodziejów. Prymas Wyszyński podczas kazania koronacyjnego w Poznaniu (1968 r.) przypomniiał sytuację, gdy obraz Matki Bożej został uwięziony na Jasnej Górze⁴³. Prosił, aby Matka Boża pocieszyła naród oraz wyraził pragnienie obecności Matki Bożej w narodzie polskim⁴⁴. W 1986 r. prymas Glemp wszedł niejako w sytuację Maryi i mówił, że to Ona chce zbliżyć się do swoich czcicieli⁴⁵.

5. Akt oddania w macierzyńską niewolę Maryi

3 maja 1966 roku na Jasnej Górze w czasie głównych obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski naród został oddany w macierzyńską niewolę Maryi za wolność Kościoła w Polsce i w świecie. W kazaniach koronacyjnych to wydarzenie zostało przywołane trzykrotnie, ale tylko przez prymasa Wyszyńskiego⁴⁶. Koronując obraz Matki Bożej Licheńskiej (1967 r.),

Bożego i ludzkiego w Maryi. Podczas koronacji obrazu Matki Bożej Miłosierdzia, Piekoszków..., 317-327.

⁴² H. GULBINOWICZ, *Homilia kardynała Henryka Gulbinowicza, metropolity wrocławskiego, wygłoszona podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Boskiej Łopatynskiej w Wójcinach*, WUDO 41(1986) 365-367.

⁴³ Zagadnienie peregrynacji Matki Bożej na polskiej ziemi zostało przybliżone światu na Kongresie Maryjno-Mariologicznym w Huelva-Sevilla (18-27 IX 1992 r.) przez o. prof. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego (podjął on problem obecności Maryi w czasie peregrynacji) oraz przez ks. prof. Józefa Krasieńskiego (przedstawił teologię nawiedzenia związaną z programem peregrynacji obrazu Matki Bożej w polskich diecezjach i parafiach, a jego relacja o „aresztowaniu” obrazu Matki Bożej brzmiała jak sekwencja filmu detektywistycznego). J. KRASIŃSKI, *Międzynarodowe kongresy mariologiczne. Zarys historyczny i relacja uczestnika*, Sandomierz 1996, 107.

⁴⁴ S. WYSZYŃSKI, *Daj radość Bożą – Polsce!* Podczas koronacji „Matki Bożej w Cudy Wielmożnej” – w Tysiąclecie Biskupstwa w Poznaniu, Poznań..., 103-111.

⁴⁵ J. GLEMP, *Homilia prymasa Polski wygłoszona podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej* (w Ostrowąse 24 VIII 1986 r.), KDW 69(1986) 194-214.

⁴⁶ W 1966 r. abp Antoni Baraniak w przemówieniu wygłoszonym podczas koronacji Matki Bożej w Górze Duchownej fakt oddania w macierzyńską niewolę Maryi nazwał wydarzeniem epokowym i postawił na równi z chrztem Mieszka I. A. BARANIAK, *Z przemówienia wygłoszonego w czasie koronacji cudownego obrazu Matki Boskiej Pocieszenia w Górze Duchownej...*, 243-246.

Prymas nauczał, że oddanie narodu w macierzyńską niewolę Maryi jest położeniem na Jej piersiach znaku naszego ducha narodowego⁴⁷. W roku następnym (1968 r.) dwukrotnie podjął ten temat na koronacjach w Piekoszowie i Świętej Lipce⁴⁸. W kontekście nauczania o oddaniu Maryi w macierzyńską niewolę miłości wypowiedział następujące słowa: *Naród polski należy do narodów, które się przyznają do szczególnej czci Maryi* (Piekoszów 1968 r.). Ta cześć do Maryi w narodzie polskim przenosi się poza granice kraju i jest ona żywa wśród Polonii (Święta Lipka 1968 r.). Powtórnie Prymas wspomni o Polonii w Lewiczynie (1975 r.). Maryja, jak tam nauczał, była *nadzieją, oparciem, ośrodkiem zjednoczenia i zespolenia wszystkich braci – Polaków*⁴⁹. O Polonii, dla której Maryja była znakiem zwycięstwa, wierności i wytrwania mówił także w 1993 r. abp Tadeusz Gocłowski⁵⁰.

6. Przywódcy i wielcy narodu polskiego

Kazania koronacyjne przywołują świetlane postacie narodu polskiego odznaczające się szczególną czcią Matki Bożej. Wśród nich są duchowni i świeccy. Chodzi o konkretne postacie i o grupy osób. O wielkich czcicielach Maryi najczęściej mówi prymas Glemp. W Woli Gułowskiej (1982 r.) w swoim pierwszym kazaniu koronacyjnym Prymas nauczał o Maryi Królowej i zaraz dodał, że do tej Królowej przybywali wszyscy władcy Polski, oddając Jej hołd⁵¹. Koronacja figury Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Twardogórze stała się okazją do przywołania postaci kard. Augusta Hlonda, członka zgromadzenia salezjanów, które szczególnie czci Maryję jako Wspomożenie Wiernych, a także króla Stanisława Leszczyńskiego, który był czcicielem Matki Bożej Dobrej Pomocy⁵².

⁴⁷ S. WYSZYŃSKI, „Znak Wielki” nad Zagłębiem Konińskim. Przymierze Ojczyzny ziemskiej z Matką Ojczyzny Niebieskiej. Podczas koronacji Matki Bożej Licheńskiej, Licheń 15 VIII 1967 r., SWKiP VII-XII 1967 r., (mps), [IPWW], t. 27, 119-126; Prymas w tym stwierdzeniu nawiązał do wizji związanej z Sanktuarium Licheńskim, którą miał ranny Tomasz Kłossowski w roku 1813 na polu bitwy pod Lipskiem. Ukazała mu się Matka Boża z orłem na piersiach. Wizja ta była tym bardziej wymowna, że Polska znajdowała się pod zaborami. PrzSm, 425-427.

⁴⁸ S. WYSZYŃSKI, *Powiązanie Bożego i ludzkiego w Maryi*. Podczas koronacji obrazu Matki Bożej Miłosierdzia, Piekoszów..., 317-327; TENŻE, „Święta Lipka - szanćem wiary”. Podczas koronacji obrazu Matki Bożej, Święta Lipka..., 229-238.

⁴⁹ TENŻE, *Koronacja obrazu Matki Bożej*, Lewiczyn, 10 VIII 1975 r., SWKiP VII-IX 1975 r. (mps), [IPWW], t. 51, 42-53.

⁵⁰ T. GOCŁOWSKI, *Homilia wygłoszona w dniu koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia...*, 9-15.

⁵¹ J. GLEMP, *Tu pragniemy zaczerpnąć mocy duchowej, którą Ona posiada*. Kazanie podczas koronacji obrazu Matki Bożej, Wola Gułowska..., 580-585.

⁵² TENŻE, *Pomagać to służyć jak Maryja*. Homilia kard. Józefa Glempla, prymasa

Kazanie w Warszawie – Powsinie (1998 r.) składa się z dwu części; jedna ukazuje prymasa Wyszyńskiego, druga Jana Pawła II⁵³. Z kolei Prymas Wyszyński przywołuje też króla Jana Kazimierza jako czciciela Maryi (Szamotuły 1970), a abp Tadeusz Gocłowski – mówił ogólnie o przywódcach narodu, którzy w chwilach trudnych wraz z narodem zwracali się z modlitwą i błaganiem do Maryi (Pasierbiec 1993 r.)⁵⁴. Bp Jerzy Ablewicz podkreślił maryjność biskupów przemyskich (bł. J. S. Pelczara, A. Nowaka, J. Tomaki) podczas koronacji w Jodłówce w archidiecezji przemyskiej (1975 r.)⁵⁵.

7. Pobożność ludu polskiego

Można też wskazać na cechy pobożności ludowej świadczące, że odznacza się ona oddawaniem szczególnej czci Maryi. Wyszyński charakteryzuje pobożność prostego ludu polskiego jako odznaczającą się silną wiarą, miłością i płynącą z prostoty serca ofiarnością⁵⁶. W Leśnej Podlaskiej (1963 r.) Prymas dowartościował lud, jego utrudzenie, który w pyłe i spiekocie dnia przybywa do Matki Bożej. Na to spotkanie, mówił Prymas, lud prowadzi tylko serce, miłość i żywa wiara⁵⁷. Koronowaną w Wiślicy 1966 roku „Madonnę Łokietkową” nazwał najstarszym świadkiem miłości ludu polskiego do Maryi⁵⁸.

W Skalmierzycach (1966 r.) wskazał na następujące cechy polskiej religijności: uczuciowość, miękkość, maryjność. Takiej religijności przypisywał łagodzenie obyczajów, usuwanie z życia twardziny i eksponowanie szacunku dla kobiet⁵⁹. Kaznodzieje formułują tytuły Maryi w oparciu

Polski, podczas koronacji figury Matki Bożej Wspomożenia Wiernych, Twardogóra 24 IX 1995 r., WAW 85(1995) 1054-1059.

⁵³ TENŻE, *Kazanie wygłoszone w czasie koronacji obrazu Matki Bożej Tęskniącej w Warszawie – Powsinie 28 VI 1998 r.* (mps), (Archiwum Parafialne).

⁵⁴ S. WYSZYŃSKI, *Związek Jezusa i Maryi w naszej Ojczyźnie i w Kościele*. Podczas koronacji cudownego obrazu Matki Bożej Pocieszenia, Szamotuły..., 59-68; T. GOCŁOWSKI, *Homilia wygłoszona w dniu koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia...*, 9-15.

⁵⁵ I. TOKARCZUK, *Kazanie ks. biskupa Ignacego Tokarczuka...*

⁵⁶ W Ostrowąsie w 1986 roku także prymas Glemp podkreślił wiarę, miłość ludu ziemi kujawskiej do Maryi.

⁵⁷ S. WYSZYŃSKI, *Koronacja Królowej Ludu Podlaskiego*, Leśna Podlaska 18 VIII 1963 r., SWKiP VIII-XII 1963 r. (mps), [IPWW], t. 15, 69-80.

⁵⁸ TENŻE, *Milenijne gody w Wiślicy – koronacja „Madonny Łokietkowej”*. Podczas „Te Deum” Tysiąclecia Diecezji Kieleckiej. Wiślica 17 VII Roku Milenijnego 1966, SWKiP VI-VIII 1966 r. (mps), [IPWW], t. 24, 257-270.

⁵⁹ TENŻE, *Matka Boża w codziennym życiu ludzkim*. Podczas koronacji obrazu Matki Bożej w Skalmierzycach, Skalmierzyce 4 IX 1966 r., SWKiP IX-XII 1966 r. (mps), [IPWW], t. 25, 31-44; W Lutyni (1972 r.) nauczał, że od Maryi człowiek nabiera delikatności, czułości i wrażliwości. S. WYSZYŃSKI, *Z pól żniwnych patrzymy w niebo*. Koronacja obrazu Matki Bożej, Lutynia..., 313-323.

o polską pobożność maryjną. Są one następujące: „Matka Boża Siewna”, „Matka trudu rolników”, „Matka pracy rolników”, „Matka wszelkiej pracy i wszelkiego trudu ludzkiego” (kard. Macharski – Hodyszewo 1980 r.), „Uzdrowienie chorych”, „Ucieczka grzeszników” (prymas Glomp – Ostrowąs 1986 r.) i tytuły o charakterze bardziej regionalnym: „Królowa Polskiego Morza”, „Królowa Kaszub”, „Matka Jedności” czy „Matka Boża Pocieszenia” (abp Tadeusz Gocłowski – Lubiszewo Tczewskie 1997 r.)⁶⁰. Trzech kaznodziejów w swoich kazaniach podaje specyficzne dla siebie rozumienie pobożności, niewystępujące u innych. W 1974 roku dwukrotnie (w Wysokim Kole w sierpniu i tydzień później 1 IX w Kawnicach) prymas Wyszyński nauczał, że czcić Maryję to znaczy pocieszać Maryję⁶¹. To pocieszanie ma się dokonywać w sercach wolnych od grzechu, przez oddanie w macierzyńską niewolę miłości uczuć, myśli, słów, wiary, miłości do Boga i ludzi. Dokonuje się ono w rodzinach prowadzących chrześcijańskie życie: *Gdy Maryja nas pociesza, chcemy i my Ją pocieszać. Chcemy Ją pocieszać w naszych sercach, aby wyzwolone z grzechów nie wracały do tej niewoli, z której wyprowadził nas Jej Boży Syn. Chcemy Ją pocieszać, oddając w Jej macierzyńską niewolę miłości nasze uczucia, myśli i słowa, naszą żywą wiarę i gorącą miłość Boga i ludzi [...]. Chciejcie Ją pocieszać w waszych rodzinach, bo potrzeba im żywej wiary, modlitwy i miłości, aby zachowały swą zwartość i nie dopuściły do rozbicia*⁶². Kard. Macharski pobożność pielgrzymów przybywających do sanktuarium określił jako fakt przybycia do Matki, by zabrać Ją ze sobą w gościnę. To zabranie ze sobą Maryi sprawi, że w przyszłości będą oni tu do sanktuarium powracać⁶³. Z kolei abp Juliusz Paetz zauważył, że w polskiej świadomości i przeżywaniu wiary Maryja jest i Matką, i Królową. Podaje on przykłady, w których Maryja jest wzywana jako Matka i Królowa⁶⁴. Można też wskazać modlitwy, do których zachęca się wierny lud: „Anioł Pański”, „Różaniec” i „Apel Jasnogórski”⁶⁵.

⁶⁰ F. MACHARSKI, *Homilia wygłoszona w Hodyszewie z okazji koronacji obrazu Matki Bożej Hodyszewskiej* 31 VIII 1980 r., ŁUR 42 (1980) nr 4, 28-31; J. GLEMP, *Homilia prymasa Polski wygłoszona podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej w Ostrowąsie...*, 194-214; T. GOCŁOWSKI, *Homilia abpa Tadeusza Gocłowskiego wygłoszona w czasie uroczystości koronacyjnej Matki Bożej Pocieszenia w Lubiszewie*, MDP 5(1997) 382-387.

⁶¹ S. WYSZYŃSKI, *Podczas koronacji Matki Bożej Różańcowej*, Wysokie Koło..., 82-91.

⁶² TENŻE, *Podczas koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia*, Kawnice 1 X 1974 r., SWKiP VIII-IX 1974 r. (mps), [IPWW], t. 47, 82-91.

⁶³ F. MACHARSKI, *Kazanie wygłoszone w Płokach podczas koronacji obrazu Matki Bożej w niedzielę 12 IX 1982 r.*, „Notificationes” 70(1982) 221-224.

⁶⁴ J. PAETZ, *Słowo Arcybiskupa poznańskiego wygłoszone na Mszy św. podczas koronacji Matki Bożej Królowej Rodzin*, Lubasz 3 IX 2000 r., MKAP 51 (2000) nr 1, 18-22.

⁶⁵ S. WYSZYŃSKI, *Podczas koronacji Matki Bożej Różańcowej*, Wysokie Koło..., 82-91.

Powyżej zostały przedstawione szczególne przejawy czci Matki Bożej oddawanej Jej przez naród polski. Taka pobożność maryjna spotyka się z krytyką. W związku z tym w dwóch kazaniach prymas Wyszyński uzasadniał aktualność czci Maryi. W pierwszym, w Krakowie (1968 r.) w obronie pobożności maryjnej postawił swój autorytet, określił siebie jako sługę i niewolnika Maryi i przyznał, że jest mu bardzo dobrze z tym w życiu, nie wstydy się tego i nie uważa się za zacofanego⁶⁶. W następnym kazaniu w Lutyni (1972 r.) aktualność czci Matki Bożej uzasadnił następująco: *Przecież wszyscy ludzie szukają czegoś w niebie, a Kościół ułatwia im tylko to szukanie, ukazując Świętą Bożą Rodzicielkę, Matkę Boga i naszą. A więc cześć ku Niej jest nadal aktualna, nadal ma swoje doniosłe życiowe i wychowawcze znaczenie*⁶⁷.

8. Rola Matki Bożej w narodzie polskim

Odpowiedzią Maryi na cześć, jakiej doznaje od wiernego sobie narodu, jest roztaczana nad nim opieka. Kazania koronacyjne dają wiele świadectw pomocy Maryi w trudnych chwilach narodu. Chodzi o najazdy Tatarów, a także bolszewicki ateizm (bp Sofron Mudry – Jarosław 1996), opiekę Maryi nad Wilnem w Sanktuarium Ostrobramskim (kard. Gulbinowicz – Białystok 1995 r.), opiekę nad Poznaniem w czasie potopu szwedzkiego (prymas Wyszyński – Poznań, – franciszkanie 1968 r.), w tym samym okresie również nad Warszawą (prymas Wyszyński – Warszawa 1973 r.), w czasie zaborów na kresach wschodnich w Łopatynie (kard. Gulbinowicz – Wójcice 1986 r.), pomoc w dochowaniu wierności na Warmii i Mazurach (prymas Wyszyński – Olsztyn 1967 r. i Święta Lipka 1968 r.)⁶⁸. Bp Kazimierz Ryczan w Wieliczce (1996 r.) przypisy-

⁶⁶ TENŻE, *Ku chwale Matki Boga Człowieka i Matki Kościoła*. Podczas koronacji krakowskiego obrazu Matki Bożej Częstochowskiej i zakończenia nawiedzenia w archidiecezji krakowskiej, Kraków-Kościół Mariacki..., 183-190.

⁶⁷ TENŻE, *Z pól żniwnych patrzymy w niebo*. Koronacja obrazu Matki Bożej, Lutynia..., 313-323.

⁶⁸ S. MUDRY, *Kazanie wygłoszone podczas koronacji obrazu NMP „Drzwi Miłosierdzia” w kościele greckokatolickim w Jarosławiu* (mps). Tekst sporządzony przez autora na podstawie zapisu magnetofonowego, znajdującego się w sanktuarium w Jarosławiu; H. GULBINOWICZ, *Kazanie ks. kardynała Henryka Gulbinowicza wygłoszone podczas Mszy św. koronacyjnej obrazu Matki Bożej Miłosierdzia w Białymstoku - 5 czerwca 1995 roku*, WKAB 23(1995) nr 2, 99-104; S. WYSZYŃSKI, *Daj radość Bożą – Polsce!* Podczas koronacji „Matki Bożej w Cudy Wielmożnej” – w Tysiąclecie Biskupstwa w Poznaniu, Poznań..., 103-111; TENŻE, „*Biada stolicy samej*”. Uroczystość koronacji obrazu Matki Bożej Łaskawej, Patronki Stolicy, Warszawa..., 151-160; TENŻE, *Do Matki Baranka Bożego...* W wigilię koronacji obrazu Pani Ziemi Warmińskiej w Gietrzwałdzie, Olsztyn..., 228-234; TENŻE, „*Święta Lipka - szanćcem wiary*”. Podczas koronacji obrazu Matki Bożej, Święta Lipka..., 229-238.

wał Maryi opiekę nad górnikami w czasie zagrożenia zawaleniem, jakie przeżywała kopalnia i miasto w końcu poprzedniego roku⁶⁹. Koronacja podczas obchodów 800-lecia istnienia klasztoru szczyrzyckiego stała się dla prymasa Glempa okazją do wyrażenia wiary w opiekę Maryi przez osiem wieków istnienia klasztoru⁷⁰.

Cztery kazania z różnych lat i wieków wskazują na opiekę Maryi bardziej indywidualną, na dostrzeganiu Jej w codzienności życia, na pomoc w różnego rodzaju kłopotach i troskach, których doświadcza człowiek⁷¹. Prymas Wyszyński nauczał, że program, według którego Maryja zwycięża w chwilach trudnych, jest testamentem przekazanym Jej przez Boga na Kalwarii⁷².

Wobec tego, co zostało powiedziane o pobożności maryjnej narodu polskiego, można postawić pytanie: jaką rolę spełnia Maryja w tym narodzie? Odpowiedź dali dwaj kaznodzieje: prymas Wyszyński (1967 r.) i bp Ignacy Tokarczuk (1980 r.), którzy nauczali, że pobożność maryjna jest wielką mocą wszystkich pokoleń na ziemiach polskich. Prymas Wyszyński w dwóch kazaniach ukazał owoce takiej pobożności. W Poznaniu (1968 r.) nauczał, że żarliwość i apostołstwo maryjne Polaków przyczyniło się do ogłoszenia na Soborze Watykańskim II Maryi Matką Kościoła. Słowa wypowiedziane w Wambierzycach (1980 r.), podczas ostatniego koronacyjnego kazania Prymasa Tysiąclecia: *Cześć Maryi w naszej Ojczyźnie wydaje błogosławione owoce wierności Chrystusowi, Ewangelii, Krzyżowi i Jego Pasterzom*⁷³, są jakby podsumowaniem czci maryjnej Polaków, a także tej formy czci, jaką odbierała Maryja we wszystkich koronacjach przeprowadzonych przez Prymasa Tysiąclecia.

⁶⁹ K. RYCZAN, *Koronacja Matki Bożej Łaskawej w Wieliczce*, 4 VI 1995 r., „Notificationes” 83(1995) 277-280.

⁷⁰ J. GLEMP, *Homilia kardynała Józefa Glempa, prymasa Polski podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej w Szczyrzycu...*, 258-261.

⁷¹ S. WYSZYŃSKI, *Koronacja cudownego obrazu Matki Bożej Okulickiej*, Okulice..., 63-78; TENŻE, *Związek Jezusa i Maryi w naszej Ojczyźnie i w Kościele*. Podczas koronacji cudownego obrazu Matki Bożej Pocieszenia, Szamotuły..., 59-68; J. MICHALIK, *Z Maryją na poszukiwanie dróg do ożywienia wiary*. Homilia podczas uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej Szkaplerznej (Tomaszów Lubelski, 17 lipca 1994 r.), ZID 3 (1994) 225-232; Z. KAMIŃSKI, *Kazanie wygłoszone przez abpa Z. Kamińskiego ordynariusza diecezji szczecińsko – kamieńskiej*, w: A. ŻĄDŁO, *Uroczystość koronacji...*, 13-15.

⁷² S. WYSZYŃSKI, *Związek Jezusa i Maryi w naszej Ojczyźnie i w Kościele*. Podczas koronacji cudownego obrazu Matki Bożej Pocieszenia, Szamotuły..., 59-68.

⁷³ TENŻE, *Per Mariam – ad Jesum*. Podczas uroczystości koronacji Matki Bożej Wambierzyckiej Królowej Rodzin, Wambierzyce 17 VIII 1980 r. (mps), IPWW, nr inw. 11509.

9. Zakończenie

W kazaniach koronacyjnych znajdujemy liczne wypowiedzi świadczące o szczególnej czci, jaką odbiera Maryja w narodzie polskim. Najpierw została poddana analizie grupa tekstów wskazujących, że ten związek Maryi z narodem polskim swymi korzeniami sięga czasów Chrztu Polski i na podstawie tych kazań można mówić o jakiejś szczególnej przynależności naszego narodu do Maryi. W kazaniach prymasa Wyszyńskiego można odkryć przekonanie o licznych związkach naszego narodu z Maryją. Występuje też u niego pojęcie „Kalwarii Narodu”, na której obecna jest Maryja - podobnie jak pod krzyżem swojego Syna. Widocznym znakiem pobożności maryjnej narodu są liczne sanktuaria na polskiej ziemi. Te miejsca - jak nauczał Prymas - Maryja sama wybrała. W nauczaniu prymasa Glempa są to miejsca spotkania Boga z ludźmi. Są one wybrane przez Boga. Określenia sanktuarium u pozostałych pięciu kaznodziejów, nawet wzięte razem, nie dają pełnej i spójnej definicji. Kolejnym przejawem czci narodu polskiego są koronacje obrazów i figur Matki Bożej, postrzegane jako oddanie największego hołdu Matce Bożej (trzech kaznodziejów), naśladowanie w tym akcie samego Boga (dwóch kaznodziejów). Duża liczba koronacji miała miejsce w okresie przeżywania Tysiąclecia Chrztu Polski. Były postrzegane jako podziękowanie za 1000-letnią obecność Maryi w narodzie (dwa kazania), bądź uwieńczeniem wielowiekowego kultu Matki Bożej (trzy kazania).

Inne przejawy pobożności maryjnej to pielgrzymki. Są one manifestacją wiary i dlatego ich przywoływanie miało znaczenie dla prymasa Wyszyńskiego w okresie walki władz komunistycznych z Kościołem. Czynił to Prymas trzykrotnie w latach 60. Ponadto znaczenie ruchu pielgrzymkowego dla utrzymania wiary w okresie zaborów zaznaczył kard. Gulbinowicz na koronacji w Wójcicach (1986 r.).

O peregrynacji obrazu Matki Bożej jest mowa w dwóch kazaniach Prymasów (Wyszyńskiego i Glempa), obaj przy tym nauczają o woli Maryi, aby być ze swoim ludem. Oddanie w macierzyńską niewolę miłości Maryi znalazło wyraz tylko w trzech kazaniach prymasa Wyszyńskiego. Natomiast Prymas Glemp lubi snuć swoje refleksje kaznodziejskie w oparciu o przypomnianie świetlanych postaci naszego narodu, odznaczających się szczególną czcią do Maryi. Wśród kazań koronacyjnych znajdujemy wypowiedzi charakteryzujące polską pobożność ludową, odznaczającą się głęboką wiarą, miłością do Maryi, ofiarnością i uczuciowością. Pobożność tę charakteryzują liczne tytuły kierowane do Maryi. Znajdujemy ich najwięcej w kazaniach prymasa Glempa. W obronie maryjności ludowej prymas Wyszyński postawił swój prymasowski autorytet i określił siebie

jako sługę i niewolnika Maryi, zaznaczając przy tym, że się takiej pobożności nie wstydzi. Odpowiedzią ze strony Maryi na cześć doznawaną od naszego narodu są liczne przytaczane w kazaniach koronacyjnych konkretne przykłady łask i opieki. Przykłady te podaje wielu kaznodziejów, a odnoszą się one do różnych okresów historii Polski. Szczególna cześć do Maryi okazała się wielką siłą i mocą w narodzie, co stwierdzają dwaj hierarchowie (I. Tokarczuk i prymas Wyszyński) znani, jakby to można powiedzieć, z obecności na froncie walki ideologicznej. Ta cześć do Maryi zaowocowała apostołstwem maryjnym w Kościele powszechnym przez ogłoszenie Maryi „Matką Kościoła” na Soborze Watykańskim II, czym wielokrotnie chlubił się prymas Wyszyński.

Dr Krzysztof Staniek

ul. 11 Listopada 1/25
PL - 37-450 Stalowa Wola

Il culto polacco di Maria come Regina alla luce delle omelie d'incoronazione della seconda metà del XX secolo

(Riassunto)

L'autore prende in considerazione il contenuto teologico delle omelie tenute durante le solennità delle incoronazioni delle immagini mariani in Polonia. Dall'analisi dei testi emergono alcune linee principali della teologia del culto di Maria Regina. Prima di tutto i predicatori mettono in luce la presenza di Maria nella storia del popolo polacco. In alcune prediche si può notare gli elementi della teologia del santuario mariano, dell'atto dell'incoronazione e del pellegrinaggio. Le omelie mostrano le caratteristiche della pietà mariana polacca e il ruolo di Maria nella vita cristiana.

Koronacje obrazów i figur Matki Bożej stanowią ważny przejaw pobożności maryjnej w naszej Ojczyźnie. Zapoczątkowała je koronacja obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w 1717 roku. Jednak szczególnie nasilenie tej formy pobożności miało miejsce po II wojnie światowej, kiedy to Kościół w Polsce pozostawał pod duchowym przywództwem prymasa Stefana Wyszyńskiego i tą drogą wytyczoną przez Prymasa Tysiąclecia podąża do chwili obecnej. Potwierdzają to poniższe dane statystyczne. W okresie 250 lat od 1717 do 1950 roku miało miejsce 61 koronacji, a w ciągu kolejnych 50 lat aż 141¹. W pierwszych dwóch latach XXI wieku miało już miejsce 5 koronacji, a na 4 kolejne poświęcił korony Jan Paweł II 18 VIII 2002 r. na Błoniach krakowskich². Uroczystościom koronacyjnym przewodniczył przeważnie sam prymas Wyszyński i on też głosił kazania koronacyjne. W okresie, kiedy Kościołem kierował prymas Wyszyński, do roku 1981 odbyły się 63 koronacje papieskie w Polsce, z tego 41 przewodniczył sam Prymas³.

Krzysztof Staniek

Jan Paweł II jako koronator obrazów i figur Matki Bożej w Polsce

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 148-154

Podczas wielkich uroczystości koronacyjnych w cieniu prymasa Wyszyńskiego pozostawał kard. Karol Wojtyła. Już na początku lat 60. jako biskup pomocniczy krakowski był obecny na koronacjach w Poznaniu w kolegiacie (1961 r.), w Okulicach, diec. tarnowska (1962 r.), w Nowym Sączu, diec. tarnowska (1963 r.) i w Ludźmierzu, archidiecezja

krakowska (1963 r.). Znany jest wszystkim epizod, kiedy to po zakończeniu uroczystości podczas wnoszenia figury Matki Bożej do kościoła figura się pochylila, z ręki Matki Bożej wysunęło się berło i w locie chwycił je Karol Wojtyła, niosący po lewej stronie feretron⁴. Podczas koronacji Matki Bożej Świętojańskiej z kościoła siostr prezentek w Krakowie 9 V 1964

¹ K. STANIEK, *Teologia kazań wygłoszonych w czasie koronacji obrazów i figur Matki Bożej w Polsce w II połowie XX wieku*, Lublin 2003, (mps, BKUL), 4.

² TAMŻE, 263.

³ TAMŻE, 347 i 153. Należy odnotować, że fenomen koronacji w dwudziestopięcioleciu (1962-1987) bardzo dobrze ilustruje artykuł: L. BALTER, *Koronacje wizerunków Matki Boskiej w Polsce 1962-1987*, w: *Przewodniczka: kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” 1964-1987: akta VI Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego, Częstochowa-Jasna Góra, 20 IX 1990*, Częstochowa-Jasna Góra 1994, 115-126.

⁴ GRAŻYNA S.M OD WSZECHPOŚREDNICTWA M.B., GIZELA S.M. OD NIEPOKALANEGO SERCA MARYI, R. SZYM CZAK, *Z dawna Polski Tys Królową. Przewodnik po sanktuariach maryjnych*, Szymanów 1999, 241 (dalej: PrzSm).

roku połączonej z uroczystością patronalną ku czci św. Stanisława, abp Karol Wojtyła obejmował krakowską stolicę metropolitalną. W tym miejscu nasuwa się myśl, że cudowne figury bądź obrazy w jakiś sposób znaczą życie Karola Wojtyły. Nie dość będzie wspomnieć tu koronowaną figurę Maki Bożej Fatimskiej z różnych sanktuariów w Polsce, z którą Jan Paweł II wiąże swoje ocalenie w zamachu 13 maja 1981 r. na placu św. Piotra w Rzymie; czy ukoronowany przez niego 16 VIII 1999 r. obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy z rodzinnego kościoła w Wadowicach; czy obraz pod tym samym wezwaniem, przed którym się modlił w kościele ojców redemptorystów na krakowskim Pogórze, ukoronowany w 1994 r.; czy obraz Matki Bożej Pocieszenia z kościoła św. Katarzyny od ojców augustianów z krakowskiego Kazimierza, koronowany 2000 r.; albo obraz Matki Bożej z Makowa Podhalańskiego, przed którym zawierał Maryi pozwolenie na przeprowadzenie procesji Bożego Ciała przez rynek krakowski, a potem koronację tego obrazu na Błoniach krakowskich 10 VI 1979 r., którą traktował jako spłacenie tamtego długu wdzięczności⁵. Jako Kardynał Krakowski Karol Wojtyła był obecny na 14 koronacjach i współkoronował obrazy i figury przy boku prymasa Wyszyńskiego⁶, w pięciu sanktuariach był głównym koronatorem: Limanowa, diec. tarnowska (1966 r.), Piaseczno, diec. pelplińska (1969 r.), Myślenice, archidiec. krakowska (1969 r.), Jodłówka, archidiec. przemyska (1975 r.), Błotnica, diec. radomska (1977 r.). Jednak tylko w czasie 3 koronacji wygłosił kazanie koronacyjne: w Limanowej, w Myślenicach i w Błotnicy.

W roku 1978 Kościół w Polsce znalazł się w nowej sytuacji - papieżem został kard. Karol Wojtyła. W czasie swojego pontyfikatu odbył osiem pielgrzymek do Polski, sześć z nich stało się dla niego okazją do koronacji wielu cudownych figur i obrazów Matki Bożej z wielu sanktuariów w różnych diecezjach. Jan Paweł II jako papież koronował 26 obrazów bądź figur Matki Bożej w Polsce. Do tego należy jeszcze dodać figurę Matki Bożej Fatimskiej z Zakopanego na Krzeptówkach, archidiec. krakowska (21 XI 1987 r.) i obraz Matki Bożej Niezawodnej Nadziei z Jamnej, diec. tarnowska (3 VI 1988 r.), które ukoronował w Rzymie

⁵ TAMŻE, 403.

⁶ Są to: Rychwałd, diec. bielsko-żywiecka (1965 r.), Bydgoszcz, archidiec. gnieźnieńska (1966 r.), Wiślica, diec. kielecka (1966 r.), Leśniów, archidiec. częstochowska (1967 r.), gdzie przewodniczył sumie, Gietrzewald, archidiec. warmińska (1967 r.), Dąbrowa Górnicza, diec. sosnowiecka (1968 r.), Poznań, OO. Franciszkanie (1968 r.), Święta Lipka, archidiec. warmińska (1968 r.), Studzienniczna, diec. radomska (1968 r.), Kraków – Kościół Mariacki (1968 r.), Wieluń, archidiec. częstochowska (1971 r.), Smardzowice, diec. kielecka (1972 r.), Lewiczyn, archidiec. warszawska (1975 r.), Sejny, diec. ełcka (1975 r.).

na Placu św. Piotra podczas śródownych audiencji⁷. W czasie pobytu Jana Pawła II w Polsce akt koronacji zawsze odbywał się pod koniec wielkiej celebrы i sama koronacja w całej liturgii papieskiej nie zajmowała dużo miejsca. Kazanie wygłoszone przez Papieża było poświęcone tematowi wynikającemu z programu pielgrzymki, a do koronacji Papież zazwyczaj odnosił się w kilku zdaniach na końcu Mszy św.⁸. Dłuższe przemówienie poświęcone w całości koronacjom Papież wygłosił jedynie 19 VI 1983 r. w Częstochowie, kiedy koronował trzy obrazy: z sanktuariów w Brdowie, diec. włocławska, w Stoczku Klasztorным, archidiec. warmińska, w Zieleńcach, diec. kielecka oraz rekoronował obraz z Lubaczowa, diec. zamojsko-lubaczowska.

Koronacje Jana Pawła II w Polsce otwiera wspomniana już, jedyna w czasie pierwszej pielgrzymki, koronacja obrazu Matki Bożej z Makowa Podhalańskiego, archidiec. krakowska. Uroczystość odbyła się podczas wielkiej celebrы na Błoniach krakowskich 10 VI 1979 r. Kilka miesięcy później, 17 II 1980 r. Ojciec Święty w czasie specjalnej audiencji dla pielgrzymów z Makowa w Rzymie zdradził im, że pragnienie koronacji obrazu z ich parafii zrodziło się w nim, gdy wizytował tę parafię w latach sześćdziesiątych.

W czasie II pielgrzymki do Ojczyzny w 1983 r. Jan Paweł II ukoronował pięć obrazów: w tym trzy 19 czerwca w Częstochowie. Wygłosił tam wspomniane wyżej obszerniejsze przemówienie. Pierwszą jego część rozpoczął słowami z Łukaszeу Ewangeliі o zwiastowaniu: *Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida, [...], a Jego panowaniu nie będzie końca* (Łk 1, 32-33). Mówił o królewskiej godności Chrystusa, w której ma udział Jego Matka. Zauważył, że nawet wykonując liturgiczny gest koronacji, najpierw wkładamy koronę na głowę Syna, a potem Maryi. Podkreślił, że w słowach zwiastowania godność królewska Chrystusa wiąże się z Jego mesjańską godnością i gdy Chrystus w czasie publicznej działalności okazał swą moc mesjańską, lud chciał go uczynić królem, jednakże od takiego królowania Chrystus się odsunął. Podobnie w czasie sądu przed Piłatem wyznał, że królestwo Jego nie jest z tego świata. W znaczeniu doczesnym Chrystus nie przyjął żadnej korony, poza koroną z cierni. Umarł jako Król i taki też napis widniał nad Jego głową na krzyżu: *Jezus Nazarejczyk, król Żydowski* (J 19, 19). I właśnie wtedy na Kalwarii - jak nauczał Papież - słowa: *Jego panowaniu nie będzie końca* nabierają pełnego znaczenia. W zmartwychwstaniu Ukrzyżowany potwierdził, że jest Panem życia i śmierci i Jemu oddany jest każdy człowiek, którego On wprowadza do wieczności i w tym tkwi istota słów:

⁷ K. STANIEK, *Teologia kazań...*, 347.

⁸ TAMŻE, 1.

Jego panowaniu nie będzie końca, jak to wyjaśnił Papież. To krótkie nauczanie o królowaniu Jezusa zakończył Jan Paweł II stwierdzeniem, że z prawdy o królowaniu Chrystusa wypływa prawda o królowaniu Maryi. Królowanie Maryi ma swój decydujący początek w zjednoczeniu Matki z krzyżem i śmiercią Syna. Ona ma w nim najszczególniejszy udział. Potwierdził to Chrystus z wysokości krzyża, oddając Maryi swego ucznia, Jana. Królestwo Chrystusa i królowanie Maryi trwa i gdy to doświadczenie we wspólnocie Ludu Bożego nabierze przez wiarę pokoleń szczególnej dojrzałości, wówczas rodzi się pragnienie wyrażenia tego aktem liturgicznym. Kościół, po stwierdzeniu słuszności tego pragnienia, dokonuje aktu koronacji. W drugiej części tego przemówienia Papież nawiązał bezpośrednio do koronowanych obrazów. W związku z koronowanym obrazem Zwycięskiej Matki Bożej Brdowskiej przypomniał postać pochodzącego z tej diecezji św. Maksymiliana Kolbego, ofiarę z kapłanów diecezji włocławskiej zamordowanych w czasie II wojny światowej z bł. bp Michałem Kozalem na czele, a także prymasa Wyszyńskiego, który był kapłanem diecezji włocławskiej. W słowach odnoszących się do koronowanej Matki Bożej Królowej Pokoju ze Stoczka Klasztornego Papież kontynuował wątek osoby prymasa Wyszyńskiego, który w Stoczku był uwięziony w latach 1953-1954 i tam ułożył Akt osobistego oddania się Matce Najświętszej, którego dokonał 8 XII 1953 r. Jan Paweł II wspomniał też zasłużone Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosianum” oraz docenił wierność Kościołowi ludu Warmii. W słowach odnoszących się do koronowanego obrazu Matki Bożej Zielenickiej mówił Papież o krzyżu, tak żywo obecnym w doświadczeniu wiernych diecezji kieleckiej – Ziemi Świętokrzyskiej. Czwartym aktem koronacyjnym 19 czerwca w Częstochowie była rekoronacja obrazu Matki Bożej Łaskawej z Lubaczowa. Przed nim w roku 1656 król Jan Kazimierz w katedrze lwowskiej po raz pierwszy nazwał Maryję Królową Korony Polskiej. O tym w swoim słowie przypomniał Papież⁹. Nigdy więcej nie zdarzyło się, aby poświęcił koronacjom tyle uwagi, co w Częstochowie, gdzie całe przemówienie dotyczyło właśnie koronowanych obrazów. We Wrocławiu 21 czerwca Jan Paweł II koronował figurę Matki Bożej Przyczynę Naszej Radości – Matkę Bożą Śnieżną - z sanktuarium na Górze Iglicznej w Sudetach. Wspomniał, że był tam co najmniej dwukrotnie (w 1961 r. i 1968 r.). Tego samego dnia na Górze Świętej Anny koronował obraz Matki Bożej z katedry opolskiej. Na początku homilii mówił o Niej jako Tej, która od początku angażowała

⁹ JAN PAWEŁ II, Przemówienie wygłoszone w czasie koronacji obrazów Matki Bożej (Jasna Góra, 19 VI 1983 r.), w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, 280-284.

się w służbie i świadczeniu miłości, i nadal pozostaje Służebnicą Pańską, Szafarką miłosierdzia i Królową miłości. W dalszej części homilii Papież nawiązał do obchodów 600-lecia obecności Maryi w jasnogórskim obrazie. Przypomniął piastowską genealogię kultu Pani Opolskiej, który jest związany z fundacją Jasnej Góry i darowizną dla Jasnej Góry obrazu Matki Bożej przez księcia opolskiego Władysława II¹⁰.

W czasie III pielgrzymki w 1987 r. Jan Paweł II 11 czerwca koronował w Szczecinie na Jasnych Błoniach figurę Matki Bożej Fatimskiej z kościoła Niepokalanego Serca NMP - Pani Fatimskiej w Szczecinie. W Gdańsku na Zaspie 12 czerwca ukoronował czczony od 300 lat obraz Matki Bożej z sanktuarium w Trąbkach Wielkich, archidiec. gdańska. Powiedział wówczas, że jest to wyrażenie miłości do Matki Odkupiciela w pierwszym tygodniu obchodzonego Roku Maryjnego¹¹.

W czasie IV pielgrzymki w 1991 r. Jan Paweł II koronował sześć obrazów i figur Matki Bożej. Serię koronacji w tej pielgrzymce otwiera koronowany 3 czerwca w Lubaczowie obraz Matki Bożej Niepokalanie Poczętej z Łukawca, diec. zamojsko – lubaczowska¹². Koronacja Matki Bożej Łaskawej z katedry kieleckiej (3 VI) miała miejsce dokładnie - jak zauważył Papież - w 820 rocznicę konsekracji tamtejszej katedry¹³. W Łomży 4 czerwca ikonie Matki Bożej z katedry nadał tytuł „Matki Pięknej Miłości” i prosił Ją, by pomagała odróżniać miłość prawdziwą od miłości pozornych¹⁴. W Olsztynie 6 czerwca ukoronował figurę Matki Bożej Fatimskiej z kościoła w Elku (który niespełna rok później stanie się katedrą nowo powstałej diecezji elckiej, a 13 V 1994 r. biskup elcki ogłosi tę katedrę sanktuarium diecezjalnym)¹⁵. We Włocławku 7 czerwca Papież koronował obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy z kaplicy sióstr karmelitanek bosych w Niedźwiadach pod Kaliszem¹⁶. 14 VIII Papież ukoronował figurę Matki Bożej Fatimskiej, pochodzącej z kościoła św. Piotra Apostoła w Wadowicach, konsekrowanego tego samego dnia. Jan Paweł II wyraził pragnienie, by w tym nowym sanktuarium żywa była wśród jego parafian tradycja starej parafii Ofiarowania NMP, z której się wywodzą, a która jest równocześnie rodzinną parafią Ojca Świętego, gdzie odbiera cześć Matka Boża Nieustającej Pomocy¹⁷.

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie nieszpórów maryjnych*, w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny...*, 329.

¹¹ PrzSM, 477.

¹² TAMŻE, 511.

¹³ TAMŻE, 514.

¹⁴ TAMŻE, 516.

¹⁵ TAMŻE, 520.

¹⁶ TAMŻE, 523-524.

¹⁷ TAMŻE, 526.

W krótkiej V pielgrzymce w 1995 r. nie odbyła się żadna koronacja. Za to podczas VI pielgrzymki w 1997 r. Papież koronował najwięcej, bo aż osiem obrazów bądź figur Matki Bożej. W pierwszym dniu pobytu w Polsce 31 maja 1997 r. podczas 46 Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w katedrze wrocławskiej Jan Paweł II osobiście nałożył koronę na głowę Matki Bożej Adorującej¹⁸. W Legnicy 2 VI ukoronował obraz Matki Bożej Łaskawej – Królowej Sudetów, z XIII-wiecznego opactwa cystersów w Krzeszowie, diec. legnicka. Papież przypominał historię kultu Matki Bożej, przed której obrazem zawsze gromadzili się pielgrzymi, a sanktuarium zostało nazwane „Domem Łaski Maryi”¹⁹. 3 czerwca podczas nawiedzenia katedry gnieźnieńskiej przed głównymi uroczystościami jubileuszowymi ku czci 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Wojciecha, w obecności grupy franciszkanów, Papież ukoronował obraz Matki Bożej Pocieszenia, Pani Gniezna – Szafarki Dobroci z ich kościoła w Gnieźnie²⁰. Pod koniec wspomnianej uroczystości jubileuszowej Papież koronował figurę Matki Bożej Bolesnej ze Skulska, diec. włocławska²¹. W Krakowie 8 czerwca na Błoniach krakowskich ukoronował płaskorzeźbę Matki Bożej Kozielskiej. Jest to jedyny obraz ukoronowany przez Papieża w Polsce z przeznaczeniem do sanktuarium poza jej granicami – w Londynie. Płaskorzeźba została wykonana w obozie jeńców, z którego prawie wszyscy zginęli w Katyniu. Papież pozdrowił wtedy czcicieli Matki Bożej Kozielskiej z emigracji²². W Krośnie, diec. przemyska 10 czerwca Papież ukoronował trzy cudowne obrazy z sanktuariów z tej diecezji: Matki Bożej Bolesnej z Haczowa, Matki Bożej Królowej Nieba i Ziemi z Jaślisk, Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych z Wielkich Oczu²³.

W czasie VII pielgrzymki do Ojczyzny w 1999 r. korony otrzymały cztery obrazy Matki Bożej. W Sopocie 5 czerwca został ukoronowany obraz Matki Bożej Wejherowskiej z kościoła ojców franciszkanów; w Warszawie 13 czerwca obraz Matki Bożej Częstochowskiej z kościoła Najświętszego Zbawiciela przy placu Zbawiciela w Warszawie²⁴. W Sosnowcu 14 czerwca koronował obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy z Jaworzna²⁵. Koronacją obrazu Matki Bożej Nieustającej Po-

¹⁸ TAMŻE, 59.

¹⁹ TAMŻE, 585.

²⁰ TAMŻE, 588.

²¹ TAMŻE, 591.

²² TAMŻE, 650.

²³ TAMŻE, 594, 598, 602.

²⁴ TAMŻE, 627.

²⁵ JAN PAWEŁ II, Spotkanie z wiernymi – przemówienie (Sosnowiec, 14 czerwca 1999), w: *Jan Paweł II, Polska 1999. Przemówienia i homilie*, [b. r. m. w.], 204.

mocy z rodzinnej parafii w Wadowicach Jan Paweł II zamyka dotychczas koronowane przez siebie obrazy i figury w Polsce. Przypomniawszy, że mieszkańcy Wadowic w ciągu ostatnich stu lat czcili szczególnie Matkę Bożą, sam dał o tym świadectwo i wyraził pragnienie, aby tak było w przyszłości²⁶.

W czasie ostatniej, VIII pielgrzymki do Ojczyzny w 2002 r. nie odbyła się żadna koronacja – zostały jedynie poświęcone cztery korony. Także podczas swych wcześniejszych pielgrzymek do Ojczyzny Jan Paweł II poświęcił korony obrazów z licznych sanktuariów w poszczególnych diecezjach, których koronacji dokonali polscy księża biskupi.

Jan Paweł II, koronując obrazy i figury Matki Bożej, wyrażał zawsze radość z tego aktu i przy tej okazji Maryi zawierzał wszystkich Jej czcicieli, wszystkie ich radości i kłopoty, zawierzał społeczności lokalne i cały Kościół w Polsce.

Dr Krzysztof Staniek

ul. 11 Listopada 1/25
PL - 37-450 Stalowa Wola

Giovanni Paolo II come coronatore delle immagini e delle figure di Madre di Dio in Polonia

(Riassunto)

Giovanni Paolo II sia come vescovo di Cracovia sia come il Pontefice diverse volte partecipava nei atti d'incoronazione delle immagini mariani in Polonia. L'autore dell'articolo fa una rassegna di questi eventi, ne descrive le circostanze storiche e il contenuto teologico delle omelie.

²⁶ TENŻE, Spotkanie z wiernymi – przemówienie (Wadowice, 16 czerwca 1999), w: TAMŻE, 245-246.

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ
SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

Tytuł ten nie jest ani pedantyczny, ani naciągany. Jest to jednocześnie powrót do często zapomnianego nauczania Nowego Testamentu o nowym stworzeniu dokonany przez Chrystusa Pana – centralnego, lecz mało dostrzeganego nauczania wiary. Równocześnie jest to refleksja nad znaczeniem „sługi”, pojęcia, któremu również poświęca się niewiele uwagi w teologii i pracach z zakresu duchowości.

Z tego punktu widzenia pastoralna wartość studium o Maryi jest wprost nieoceniona. Może ono nie być w pełni zgodne z wieloma dotychczasowymi studiami o Maryi, albowiem pytanie, które zdominowało przeszłość, owa podstawowa zasada mariologii, zmieniło teraz swój kształt. Teologowie rozważają zagadnienia odnoszące się do przeszłości, np. jakie jest podejście do teologii maryjnej zgodne z Vaticanum II? Czy może zaistnieć odnowa teologii maryjnej, która stanowi przecież część każdego teologicznego rozważania czy traktatu? Czy podejście od strony historii zbawienia, wykorzystane w dokumentach Vaticanum II, ma być wyrażone jedynie w języku Soboru, który wyrósł z naszej najbliższej przeszłości? Oto pytania, które dzisiaj są często skrupulatnie rozważane.

Walter T. Brennan OSM

Maryja, Służebnica Boga, w świetle teologii nowego stworzenia*

SALVATORIS AMTER
6(2004) nr 3, 157-177

Nieczęsto się zdarza wyjść poza tę treść i mówić na temat, który może odnowić całą teologię, włącznie z teologią maryjną. A jeśli ta próba ma jednocześnie akcenty pastoralne i ascetyczne (to znaczy przynosi praktyczne korzyści dla chrześcijan) czy wysiłek w celu jej zrobienia jest pedanterią?

Zamierzam wykazać, że jest to wysiłek bardzo pastoralny. Powrót do tematu nowego stworzenia można odnaleźć jednocześnie w Piśmie Świętym i Tradycji. Jest to próba dopasowania wczesnochrześcijańskiego przekonania do naszych czasów i do dzisiejszego ducha. W teologii nowego stworzenia Jezus jest objawieniem współcierpienia Boga jako „Sługi”, a Maryja jest modelem, który ukazuje nam, w jaki sposób naśladować Jezusa, nasz archetyp, tak samo jak np. model samolotu ukazuje cechy samolotu, który przedstawia. Maryja jest osobą najbliższą Jezusowi i jako taka, staje się modelem, który pokazuje, co znaczy naśladować Chrystusa (tzn. być sługami Boga i siebie nawzajem). *Po tym właśnie poznamy,*

* W.T. BRENNAN OSM, *Mary, the Servant of God, Based on the New Creation*, „Marian Library Studies” 26(1998-2000) 267-284.

że jesteśmy w Nim. Kto twierdzi, że w Nim trwa, powinien również sam postępować tak, jak On postępował (1 J 2, 6). Maryja zachowywała się tak jak Jezus: Ona także była służebnicą Boga i bliźnich. Jest modelem Jezusa dla nas, w nowym stworzeniu. Zbyt łatwo odkładało się na bok stwierdzenia Pisma: *Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe* (2 Kor 5, 17) oraz: *Bo ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie* (Ga 6, 15).

Życie chrześcijańskie, którym próbujemy żyć na co dzień, jest nowym stworzeniem zamierzonym przedwiecznie. Jezus objawia nam to, co jest prawdziwe, choć poza naszym wyobrażeniem. Ukazuje, że Bóg tak bardzo pragnie być z nami w naszych trudnościach, że staje się naszym sługą. W Jezusie Bóg „ogłaca się”, to właśnie kochającej woli swego Ojca Jezus staje się posłusznym. A to znaczy, że słucha woli Bożej, aby kochać nas nawet aż do śmierci. Wskreszenie Jezusa jest dowodem na prawdziwość tego, że współzucie Boga zawsze zwycięży. Jak śpiewa Zachariasz w Ewangelii Łukasza, Bóg jest „dla nas”.

Współzucie Boga jest współzuciem, które objawia się w byciu sługą... Bóg objawia swoją Boską miłość do nas, przychodząc jako sługa. Wielkie misterium Bożego współzucia polega na tym, że w Nim, w Jego wejściu wraz z nami w stan niewolniczy, objawia się On nam jako Bóg¹.

Chrześcijaństwo służy Bogu (Rz 9, 12) i sobie nawzajem (1 P 4, 10-11). To podstawa chrześcijańskiego życia. Źródło uwielbienia, modlitwy oraz miłości bliźniego. Można to czynić i to z radością - jak ukazuje nam to Maryja w słowach swojego *Magnificat*. Jest Ona przykładem tego, w jaki sposób osoba ludzka może służyć Bogu i bliźniemu. Przykładem współzucia, które musimy czuć, naśladując współzucie Boga, będąc dopasowywanymi przez Ducha do obrazu Chrystusa, prawdziwego obrazu Boga. Idziemy za Chrystusem po Jego śladach (1 P 2, 21).

Maryja jest przykładem. Jest wzorem dla nas jak naśladować Chrystusa. W nowym stworzeniu wszyscy są powołani do bycia obrazami Chrystusa, nowego Adama, obrazu Boga. Chrystus, jako obraz Boga, objawia GO nam. Jezus objawia Jego służebną miłość. My także jesteśmy wezwani do takiego postępowania. Maryja, naśladując służbę Chrystusa, jest dla nas jej modelem.

Nowe stworzenie i bycie sługą przez Chrystusa jednoczy wiele wątków Objawienia chrześcijańskiego. To jest ta „nowość”, to „nowe istnienie”, które mamy w Chrystusie, a które stanowi „dobrą nowinę”.

¹ D.P. McNEILL, D.A. MORRISON, H.J.M. NOUWEN, *Compassion, a Reflection on the Christian Life*, Garden City 1982, 25, 27.

Tu leżą podstawy całej chrześcijańskiej teologii. To nie jest ta sama podstawa, co w metafizyce - istota Boga i stworzeń. Nowe stworzenie jest darem i jest konieczne dla wszystkiego, co chrześcijańskie. Jest to niespodzianka, tajemnica, wychodząca poza oczekiwania metafizyki. W tym nowym stworzeniu służebna miłość Boga do wszystkich stworzeń jest objawiana - kolejne zaskakujące misterium. Mówi nam, że możemy być zjednoczeni z Bogiem i ze sobą nawzajem w Chrystusie, jako słudzy Boga i wszystkich naszych braci oraz siostr w misterium Chrystusa, który jest pełnią Bóstwa, wszystkim we wszystkich, tym, który ukazuje nam, czym jest Boża miłość. To właśnie bycie sługą Maryja ukazuje w swoim TAK przymierza (jako człowiek udzielający odpowiedzi), na początku życia Chrystusa - przy zwiastowaniu. Taki jest motyw nawiedzenia. To Jej radość z bycia naśladowczynią Chrystusa, służebnicą (Łk 1, 47-48).

W tym nowym stworzeniu, w którym tworzy się nowy lud, nowa rodzina, Maryja dana jest za Matkę wszystkim sługom, kochającym uczniom (J 19, 26-27). Umiłowany uczeń, nienazwany, jest prawdziwym sługą (J 13, 14-17). Jest on przykładem wszystkich sług Boga i Bożych stworzeń w tym nowym porządku, nowej eschatologicznej rodzinie. Jemu i wszystkim, którzy będą służyć tak jak Jezus, aby ukazać Bożą miłość obecną na ziemi, dar Matki Jezusa został dany przed darem Ducha Świętego. Jak pokazuje Kana, Maryja wstawia się u Jezusa za nami tak, abyśmy mogli stać się ludem Ducha z nowym winem na nowej uczcie.

W życiu ewangelicznym i w teologii wywodzącej się z nowego stworzenia, Maryja ma do odegrania ważną rolę. Jest Ona „wraz” ze wszystkimi „obrazami” Jezusa, ukształtowanymi przez Ducha Świętego, w ich własnych trudnościach jako grzeszników. Ukazuje rodzinie Boga, w jaki sposób Bogu ufać, być sługą czyniącym dobro innym, przez mówienie TAK. Służebnica, która odkrywa Boga, zawsze wskazuje na Pana Jezusa, a gdy opiekuje się nami w naszych życiowych próbach, prowadzi nas do miłosierdzia Boga w nowym stworzeniu.

Życie ewangeliczne nie jest możliwe bez Maryi, jak było w istocie. Nowe stworzenie i nasze nowe istnienie są niemożliwe bez Maryi, jak mówi nam dobra nowina Chrystusa o tym, co dla nas zrobił. Teologia życia chrześcijańskiego jest niemożliwa bez przykładu i macierzyństwa Maryi. Historia zbawienia jest niemożliwa bez Maryi. Stąd taki, a nie inny wybór tytułu tego artykułu.

1. Historia zbawienia zaczyna się przy stworzeniu

Chrześcijanie mają wyjątkową historię i teologię zbawienia. Inaczej niż pokazują opowiadania w Pismach hebrajskich („Adam i Ewa”),

chrześcijańska wiara opiera się na objawieniu Ducha Świętego w Nowym Testamencie o tym, że Słowo Boże jest źródłem i celem stworzenia. Hebrajskie opowiadania o stworzeniu są niezbędnym tłem dla tej nowotestamentowej historii stworzenia. To, że Adam był figurą Chrystusa, jak pisze Paweł, mogło zostać poznane dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa. Powoli Kościół pod przewodnictwem Ducha Świętego rozpoznał, że Jezus - Zmartwychwstały Pan, był źródłem i szczytem stworzenia wszystkich rzeczy. Historią nowego stworzenia było to, że Bóg wysłał swego Jedynego Syna z miłości, aby wybawił ludzi od zła i śmierci oraz objawił znaczenie życia ludzkiego w Chrystusie. Ta historia, która przyjmowała dawniejsze opowieści Pism hebrajskich, była wyjątkową historią stworzenia, która wyróżnia religię uczniów Jezusa. Chrześcijańska historia stworzenia nie jest historią Adama i Ewy itd., lecz historią Jezusa obecnego jako źródło i cel stworzenia.

Jest to ważne, ponieważ w historii religii każdą religię można rozpoznać po jej historii stworzenia lub braku takiej. Historia stworzenia każdej religii odzwierciedla doświadczenie Boga, jakie poszczególni ludzie mieli w swoim czasie, miejscu oraz kulturze. Było to ich najważniejsze przekonanie wiary. Zostało zrytualizowane i stało się źródłem innych historii w ich religii. Nawet dzisiaj, kiedy klasyfikujemy religie jako „teistyczne” lub „nieteistyczne” (np. buddyzm), mówimy o historii stworzenia danej religii lub jej odpowiedniku. Religie, które nie mają osobowego stwórcy, mają jego odpowiednik, w tym, co mówią o znaczeniu życia.

Wielkie systemy teologiczne, które po jakimś czasie rozwinęły się w chrześcijaństwie, podkreślały wiarę w Boga Ojca jako Stwórcę. Wiara ta lepiej współbrzmiała z metafizyką platońską czy też arystotelesowską. Nasza katechetyka, opierając się raczej na tych teologiach niż na Nowym Testamencie, opowiadała ludziom historię stworzenia i teologię bardziej metafizyczną i w większej zgodności z Biblią hebrajską niż z religią i teologią Nowego Testamentu. Kiedy byłem dzieckiem, dowiedziałem się, że „Bóg” stworzył świat, aby Go poznał, kochał i Jemu służył. Nie usłyszałem nic o Bogu stwarzającym świat „przez Chrystusa” i „dla Niego” (podobnie jak nigdy nie słyszałem, że zaimek „Ona” mógłby się odnosić do Boga, który jest ponad wszystkimi rozróżnieniami płci). Pojawienie się historii religii w ostatnim czasie podkreśliło ten problem. Powstało pytanie, czy chrześcijaństwo, podobnie jak inne religie, ma swoją własną historię stworzenia, inną od tej pochodzącej z kontekstu hebrajskiego. To prawda, że wiele historii stworzenia w Biblii hebrajskiej i tych innych na Bliskim Wschodzie zawierało symbole, które pojawiły się powtórnie w chrześcijaństwie. Pomogło to rzeczywiście wyjaśnić

niektóre metafory i figury w Nowym Testamencie (np. drzewo życia, nowy Adam, Boski Odkupiciel)². Badania te jednak wywołały pewne pytanie. Jeśli chrześcijaństwo było wyjątkową religią, inną od judaizmu, choć z niego wychodzącą, czy miało niepowtarzalną historię zbawienia, tak jak inne odrębne religie? Jak ważna dla religii chrześcijańskiej była koncentracja na wskrzeszeniu Jezusa? Badacze, tacy jak Mircea Eliade i Raffaele Pettazzoni ukazywali, że historie stworzenia były podstawą religii i ich wierzeń³. Czy chrześcijańska historia stworzenia była taka sama jak w religii żydowskiej - jak tego nauczano w katechizmach z lat pięćdziesiątych? Czy też była odrębna od historii innych religii z powodu centralnego wydarzenia, które wyróżnia chrześcijaństwo - zmartwychwstania Jezusa i Jego Objawienia?

Za tym złożonym pytaniem kryły się historyczne i teologiczne pytania. Co ze wszystkimi teologiami, które mówiły o „Bogu” jako stwórcy - nawet jeśli Bóg ten był identyfikowany osobowo, a w teologii wynikającej z analizy historii stworzenia, jako Trójca? Co stało się z wiarą sformułowań i hymnów Nowego Testamentu o Chrystusie jako Stwórcy?⁴ I w konsekwencji, co się stało z miejscem wcielenia w teologii stworzenia oraz miejscem macierzyństwa Maryi w planie Stwórcy?

Katechizmy ostatnich dziesięcioleci, jak również metafizyczna teologia, która rozwinęła się w chrześcijaństwie w późniejszych wiekach, zachowała w nieco „ukrytej” formie wiarę, że Chrystus był źródłem stworzenia. Ta wiara była nieco mniej ukryta w tekstach liturgicznych. Ale brak rozpoznania jej znaczenia jako chrześcijańskiej historii stworzenia prowadził do jej zakrycia. O Chrystusie mówiono jako o źródle stworzenia tylko w teologii trynitarniej, która była bardzo zawiła. Znajdowało to wyraz w katechizmach, jeśli w ogóle uczyły one o Trójcy. Liturgia przyjęła, że przymierze Chrystusa było zaplanowane od wieczności, i podobnie wcielenie Bóg przedwieczne „zadekretował”. Nawet o Bożym macierzyństwie Maryi wspomniano w ogłoszeniach dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu jako przedwiecznym dekretem Stwórcy, części wcielenia⁵. Ale istnienie wyjątkowej chrześcijańskiej histo-

² Zob. bibliografia w: M. ELIADE, *Patterns in Comparative Religion*, tł. ang. R. Sheed, New York 1968, 286-287. A także: E.O. JAMES, *The Tree of Life. An Archaeological Study* (Studies in the History of Religions, 11), Leiden 1966.

³ Por. R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions*, tł. ang. H. Rose, Leiden 1967, 21-36. M. ELIADE, *Patterns...*, 410nn; G. VAN DER LEEUW, *Primordial Time and Final time*, w: *Papers from Eranos Yearbooks*, t. 3, red. J. CAMPBELL, New York 1957, 346nn; C. LONG, *Alpha - The Myths of Creation*, New York 1963, 15-31.

⁴ Np. J 1, 1-5; Kol 1, 15-20; Ef 1, 3-13; Hbr 1, 1-4 i in.

⁵ Por. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, red. H. DENZINGER, A. SCHOENMETZER, wyd. 36, Rzym 1976, nr 3902 oraz przypis 1 (pol. *Breviarium Fidei* VI, 101-104).

rii stworzenia było „ukryte” pośród tych stwierdzeń. Historia stworzenia, której uczono ludzi, była historią Adama i Ewy. Później, kiedy lepiej poznano rodzaje literackie księgi *Genesis*, teologowie i egzegeci nadal koncentrowali się na historiach z *Genesis*, jak gdyby były to *chrześcijańskie* opowieści o stworzeniu⁶.

W teologii nie mogłaby się dokonać żadna lepsza odnowa, niż powrót do naszych źródeł i zastosowania ich znaczenia w dzisiejszym życiu. Powrót do własnej chrześcijańskiej historii stworzenia i ujrzenie jej implikacji dla życia w świecie i w Kościele przyniosłoby ożywienie teologii i życia każdego członka Kościoła, jak tego wymagał Sobór Watykański II⁷. Powrót do naszych źródeł i ocena ich pastoralnego znaczenia oznaczałyby, że powracamy do początku historii zbawienia, o jakiej mówi nam Nowy Testament, i że widzimy dary Boga w całości życia oraz teologii jako dary w naturze i łasce, wzywające nas do bycia obrazami Chrystusa, sługami Boga i innych, takimi jakim był On. Od wieków, zgodnie z planem, dary Boga miały skonkretyzować się w Chrystusie jako Drodze życia, odnajdywania sensu i szczęścia. Całe stworzenie, całe życie i cała teologia - nawet teologia moralna⁸, jest darem „w Chrystusie” wymagającym naszej odpowiedzi. Nowe stworzenie wymaga, abyśmy widzieli całe życie jako dar w Chrystusie. I to bada teologia: właśnie to objawienie Chrystusa. Historia zbawienia przez Chrystusa rozpoczyna się od stworzenia *przez i dla* Chrystusa⁹.

Teologiczna refleksja nad Maryją pasuje do tego kontekstu. Studium historii zbawienia od samego początku musi skupiać uwagę na Matce, z której „w pełni czasów” (Ga 4, 4) narodził się Chrystus. Podejście od strony historii zbawienia jest tym, czego dzisiaj oczekuje Kościół od maryjnych studiów w teologii¹⁰. Maryja jest postrzegana w tym świetle jako model życia dla nowego stworzenia, „święta” osoba, która otrzymała Boże życie i została wybrana na Matkę obiecanego Mesjasza. Jako istota ludzka, nasza Siostra jest częścią przedwiecznego planu stworzenia. Bóg przewidział Ją jako osobę z przymierza, możliwą do naśladowania uczen-

⁶ Por. J. DALMAU, J. SAGUES, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. 2, Madrid 1952, 461-468.

⁷ Por. I. CALABUIG, *L'insegnamento della mariologia nei documenti ecclesiali; dal decreto conciliare Optatum Totius alla lettera circolare (25 II 1988) della Congregazione per l'Educazione Cattolica*, w: *La mariologia tra le discipline teologiche*, Rzym 1992, 150 i nn.

⁸ Np. zob. E. McDONAGH, *Gift and Call: Towards a Christian Theology of Morality*, St. Meinrad 1975.

⁹ Zob. trafne uwagi W.P. Loewe na temat Ireneusza i jego teologii „historii zbawienia i stworzenia,” w: „*Myth and Counter Myth: Irenaeus' Story of Salvation*”, *Interpreting tradition*, CTS 1983, vol. 29, Chico 1984, 39nn.

¹⁰ Por. S. De FIORES, *Il discorso mariologico nella storia della teologia*, w: *La mariologia tra le discipline teologiche...*, 80, 83-88.

nicę słowa Jezusa, Słowa Bożego. Jej rola w zaplanowanym wcieleniu Syna Bożego była częścią chrześcijańskiej historii stworzenia, która jest historią Nowego Testamentu - historią pełni czasów, wypełnieniem planu Stwórcy. Jako istota ludzka, Maryja daje świadectwo¹¹ temu planowi stworzenia, który jest kontekstem Jezusa.

1.1. Chrześcijańska historia stworzenia

Zanim zostały napisane Ewangelie, św. Paweł napisał o „nowym stworzeniu” i „nowym Adamie”, zestawiając razem Chrystusa i Kościół¹². „Nowe” jest słowem, które zakłada „stare”. Nowe stworzenie i znaczenie Chrystusa w stworzeniu przyjmują historie stworzenia w Pismach hebrajskich.

Istnieje więcej niż jedna historia stworzenia w Pismach hebrajskich. W samej księdze *Genesis* są dwie. Naukowcy dopatrzili się najstarszych reliktyw hebrajskiej historii stworzenia w Psalmach i u Izajasza¹³. W każdej z nich widać wpływ kulturowego kontekstu starożytnego Bliskiego Wschodu. Hebrajczycy zapożyczyli mitopoetyckie elementy od sąsiadów, ażeby wyrazić swoją wiarę w Jednego Boga, Stwórcę wszystkich rzeczy¹⁴.

Historie o stworzeniu należą raczej do świata mitów i symboli niż do sfery pojęć. Prawda, jaką opowiadają, jest powiedziana konkretnie (tzn. w historiach złożonych z symboli)¹⁵. Musi tak być, ponieważ historie o stworzeniu są podstawą w religii, a prawdy religijne są opowiadane raczej w sposób symboliczny niż pojęciowy i abstrakcyjno-teologiczny (co jest trafną refleksją w odniesieniu do tych historii)¹⁶. Ich struktura logiczna przynależy do struktury i logiki symboli.

¹¹ To „świadectwo”, które wyjaśnia dlaczego Maryja jest modelem, zostało dogłębnie przeanalizowane przez: P. RICOEUR, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia 1980, 41 i 119.

¹² 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15; 1 Kor 15, 45.

¹³ Por. R. CLIFFORD, *The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation*, „Theological Studies” 46(1985) nr 3, 507nn.

¹⁴ Por. B. ANDERSON, *Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith*, w: *Creation in the Old Testament*, red. TENZE, Philadelphia 1984, 2; H. GUNKEL, *The Influence of Babylonian Mythology upon the Biblical Creation Story*, TAMZE, 25nn.

¹⁵ Por. P. RICOEUR, *Essays on Biblical Interpretation...*, 32-37; a także P. TILICH, *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, w: *The History of Religions. Essays in the Problem of Understanding*, red. J. KITAGAWA i in. (Essays in Divinity 1), Chicago 1967, 241nn oraz A. DULLES, *The Craft of Theology: From Symbol to System*, New York 1992, 17nn.

¹⁶ Por. A. DULLES, *The Symbolic Structure of Revelation*, „Theological Studies” 41(1980) 51nn; P. RICOEUR, *The Symbol Gives Rise to Thought*, w: TENZE, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, 347nn; W. DUPRÉ, *Myth, Truth, and Philosophy*, „Journal of Existential Psychiatry” 22(1967) nr 2, 161nn.

Jednym z podstawowych elementów w logice symboli historii stworzenia jest struktura *Urzeit* i *Endzeit*. Historia Początku jest również historią Końca. Alfa i Omega są połączone. Mówimy dzisiaj o raju jako początku i jako końcu. To zrozumiałe, ponieważ nikt nie był obecny przy absolutnym początku, musi to być symboliczne. Struktura ta ma swój cel. Intencja tego, co powinny oznaczać stworzenie i stworzenia, od początku jest taka jak ich koniec lub cel. W hebrajskich opowieściach o stworzeniu wola Stwórcy jest tym, co nadaje cel i znaczenie, koniec stworzeniom. Jest nim „sprawiedliwość”, a nie greckie pojęcie *quid pro quo*. Ślepa bogini z wagą, symbol etycznej i prawnej sprawiedliwości, nie jest symbolem sprawiedliwości biblijnej. To, co zamierza Stwórca, powinno się wydarzyć. Jest to koniec stworzenia, który ma się wypełnić w stosunku do tego, co na początku było zaplanowane. W religii, w której czas jest raczej linearny, a nie cykliczny, ten „koniec” ma się dokonać, kiedy Stwórca go zaplanuje. W religii kultury, w której czas jest postrzegany jako cykliczny, „czas ostateczny” jest rodzajem przeznaczenia określonego raczej przez rytuał - aby osiągnąć intencję Stwórcy - niż poprzez etyczne czyny pojedynczych stworzeń.

Jest to ważne, ponieważ Stwórca w historiach Biblii hebrajskiej planował „czas ostatni”, który Nowy Testament wyjaśnia jako „plan Boga” na „pełnię czasów”. Wola Boga (Stwórcy) jest wykonywana w sposób doskonały przez Jezusa Chrystusa, Źródło i Cel stworzenia. Bożą sprawiedliwość objawia Jezus w słowach i czynach Sługi, Syna Bożego. Jezus jest „naszą sprawiedliwością”¹⁷. A Maryja, która w symbolicznych zasadach sprawiedliwości jest „wywyższana” w swym „uniżeniu”, zostaje „zbawiona” zgodnie z najstarszymi hebrajskimi symbolami usprawiedliwienia i zbawienia Boga; pokazuje, co oznacza wykonać „czas ostatni” i „sprawiedliwość” Stwórcy, będąc człowiekiem. Symboliczna struktura mitopoetyckiej myśli w Biblii hebrajskiej pokazuje, że „sprawiedliwość” Boga (lub też „koniec” albo „plan”) jest zbawieniem następującym poprzez Jego zejście z wysokości i wyniesienie ludzi, którzy są dobrzy i zabranie ich ze wzburzonych fal klęski. Oto symboliczna struktura ukryta za wszystkimi późniejszymi opowiadaniem o sprawiedliwości i karze¹⁸. W tym kontekście Maryja objawia się jako model „kobiety sprawiedliwej”. Słowa Ewangelii Jana - wstąpienie i zstąpienie, uniżenie i wywyższenie - podobnie jak słowa Pawła o wstąpieniu, zstąpieniu i kenozie są tym samym w znaczeniu co słowa, które Łukasz wkłada do pieśni Maryi

¹⁷ Rz 10, 4; Ef 2, 10.

¹⁸ Por. R. CLIFFORD, *The Unity of the Book of Isaiah and Its Cosmogonic Language*, „Catholic Biblical Quarterly” 55(1983) 1-17; J.D. PLEINS, *The Psalms: Songs of Tragedy, Hope, and Justice*, Maryknoll 1993, 130-133, 176-177 (np. Ps 144, 5-9).

o Bogu, który „wywyższa pokornych”. Maryja została uczyniona sprawiedliwą, usprawiedliwioną przez Stwórcę. Jest istotą ludzką, Żydówką, która daje świadectwo Bożego planu, umożliwionego w Chrystusie.

1.2. Nowe stworzenie a odnowa teologii

W ostatnich latach z powodu odrodzenia w Kościele studiów biblijnych, jak również wspomnianych wcześniej studiów z historii religii¹⁹, więcej uwagi poświęcano teologii stworzenia. Stworzenie było zbawczym aktem Boga; było przymierzem; można je było opowiedzieć na więcej sposobów niż w Pismach hebrajskich. Teologia grzechu pierworodnego, jako część teologii stworzenia, również stała się częstym tematem wśród teologów. Więcej też uwagi poświęcano hymnom chrystologicznym w Nowym Testamencie²⁰. Całość teologii stała się bardziej biblijna, a stare drogi dedukcji ustąpiły miejsca podejściu historycznemu akcentującemu historię zbawienia. Opublikowano prace o historii teologii chrześcijańskiej oraz o miejscu Nowego Testamentu w tej historii. Interesował je temat historii zbawienia i tradycja jako trajektoria od Nowego Testamentu poprzez historię Kościoła.

Według Nowego Testamentu, historia zbawienia rozpoczyna się wraz ze stworzeniem. Bóg zaplanował, że wszyscy zostaną zbawieni przez Chrystusa, staną się dziećmi Bożymi jak Chrystus. Było to „powołanie”, „predestynacja”. Wskrzeszenie Jezusa było momentem tego nowego stworzenia, nowym przymierzem. Wskrzeszenie zostało zaplanowane przy stworzeniu jako objawienie tego, w jaki sposób ludzie mają żyć, aby odnaleźć swoją prawdziwą naturę i wartość, powołani, żeby być synami i córkami Boga. Wszyscy, którzy mieli być nowym ludem, istniejącym w Chrystusie Synu i Słudze Boga poprzez wszczęcie przez chrzest w Jego śmierć i zmartwychwstanie, zostali powołani do tego od samego stworzenia świata. Inni, jako obrazy Boga, choć nieochrzczeni, byli także powołani do tego stanu bycia dziećmi Bożymi, ale są nimi dzięki dobremu życiu lub poprzez chrzest pragnienia. Nawet ci, którzy żyli przed Chrystusem, zostali zbawieni przez Jego śmierć i zmartwychwstanie.

¹⁹ Por. E. SCHILLEBEECKX, *Christ, the Experience of Jesus as Lord*, New York 1980, 518nn.

²⁰ Por. np. R. KARRIS, *A Symphony of New Testament Hymns*, Collegeville 1996; D. STANLEY, *The Divinity of Christ in New Testament Hymns*, w: *Studies in Salvation History*, red. L. SALM, Englewood Cliffs 1964, 179nn.

1.3. Nowy początek

Sobór Watykański II wezwał do odnowy teologii. Jednocześnie Kościół i następne po Soborze dokumenty wykonawcze kładły nacisk na zachowanie jedności teologii. Kryje się za tym założenie, że teologia jest kontynuacją, refleksją nad Tradycją, opartą na historii zbawienia. Jest faktem z życia teologicznego, że w tych teologicznych próbach korzysta się z różnych metod. Niemniej jednak jako założenie wstępne wymagana jest zgoda co do kilku rzeczy. Przede wszystkim musi panować zgoda, że Pismo Święte jest duszą teologii. Tradycyjnie cała teologia była refleksją nad tym, co zostało objawione w Piśmie. Po drugie, musi istnieć zgoda co do tego, że zawartość teologii musi być zorganizowana jako refleksja nad historią zbawienia. To znaczy, Biblia jest duszą teologii o tyle, o ile zbawienie w niej zawarte mówi nam lub objawia „historię” tego, jak Bóg nas zbawił, szczególnie „w” i „poprzez” Jezusa Chrystusa. Po trzecie, musi istnieć zgoda, że „Objawienie” jest zachowane w Kościele, szczególnie biorąc pod uwagę hermeneutykę kultury oraz czasu użytego języka w nauczaniu Magisterium Kościoła.

Teologia uprawiana w czasie Soboru Watykańskiego II nie opowiadała się za jedną metodą. Większość teologii od czasów XV i XVI wieku stała się teologią komentarzy i traktatów, w których Pismo Święte nieraz było podporządkowane metafizycznym i często powtarzanym tezom. Niejednokrotnie istniały jednak różnice pomiędzy korzystającymi z tej metodologii, jak również używano innych metod nawet w tamtym okresie. W czasach Soboru korzystano z różnych metod w refleksji teologicznej: jedne z nich akcentowały „pozytywny” lub historyczny rozwój w teologii, inne - „praktyczne” lub pastoralne cele teologii, a jeszcze inne kładły nacisk na wykorzystanie współczesnych myślicieli w „systematycznej” lub teoretycznej analizie danych Objawienia.

Podczas gdy działy teologii i badań religijnych w okresie Soboru i latach następnych zachowały „systematyczne” kursy, jak czyniły to seminaria, wiele kursów dodano do programu studiów w okresie, który akcentował praktyczność - szczególnie, ale nie tylko, w seminariach. Jednocześnie do użytku w tych szkołach wszedł pluralizm metod. Uczni bardziej przyzwyczajeni do tradycyjnych ofert programowych oraz do neoscholastycznego podziału teologii na traktaty i odpowiadającą im metodologię, uznali tę nowość za zbyt odmienną od przeszłości. Choć niełatwo można ją było przyjąć, bo właśnie nadmiar metod był wadą tej nowości, to jednak zmiany te w programach nauczania miały już pozostać. Narzekanie na pluralizm metod było nieusprawiedliwione. Nie wpływały one na jedność „teologii” w tradycyjnym sensie, ale odeszły od próby korzystania tylko z jednej metody w programie (tzn. neoscho-

lastycznej). W większości nowe kursy nie były ani systematyczne, ani teoretyczne, lecz raczej praktyczne i takich wymagały posoborowe dokumenty. Ogólnie panowała zgoda co do trzech wspomnianych wcześniej zasad. Wprowadzono wiele nowych praktycznych kursów odnoszących się do praktyki pastoralnej. Weszło niewiele nowych metod, jeśli w ogóle jakiegokolwiek, zwłaszcza do teologii systematycznej lub doktrynalnej. Jednakże wciąż nie było tej „odnowy”, której wymagał Sobór.

Wyznaczona przez Sobór odnowa dotyczyła całej teologii. Wzywano do niej nie z powodu nadmiaru metod (jak to niektórzy utrzymywali), lecz z powodu braku metod w niektórych przedmiotach w coraz bardziej rozszerzającym się programie pastoralnym. Uczeń, który zdobył sławę za swe metodologie, a które były nowe w porównaniu do starszych metod stosowanych przed Soborem, byli rzadkością. Być może niektórzy bardziej „tradycyjni” nauczyciele patrzyli z ukosa na każdą metodę, która zakłócałaby dotychczasowe samozadowolenie, a inni, nieliczni, utrzymujący, że postępują według nowej metody, czynili to zbyt nieśmiało. Nigdy nie dowiemy się, czym był ten „pluralizm metod”, bo brakuje dokładnych informacji o zarzutach co do „odstępstw”. Wiemy jedynie, którym autorom i jakie prace Kongregacja Doktryny Wiary zakazała opublikować.

Sobór wzywał do świeżego zapału w całej refleksji nad historią zbawienia. Było tak zwłaszcza dlatego, że podział teologii na traktaty coraz wyraźniej utrudniał nowe spojrzenie na teologię, na przykład w kwestii stworzenia i grzechu pierworodnego. Relacje pomiędzy Chrystusem a Kościołem oraz eschatologią a teologią stworzenia, jak również sakramentami i teologią moralną stawały się coraz bardziej rozumiane jako organiczne relacje w swoim pochodzeniu, jak również w swej historii. Ten krytycyzm teologii traktatów - która była retoryczna do tego stopnia, że była bardziej komentarzem z kilkoma miejscami niezgody, raczej niż analityczna - nie był niczym nowym w czasach Soboru. Doszło już do kryzysu. Sobór był dobrą okazją, aby rozstrzygnąć problem, który tak wielu dostrzegało. Kiedy pojawiły się nowe teologie praktyczne - od kaznodziejstwa, które było bardziej biblijne („proklamacja”), katechetyki, teologii liturgicznej, teologii historycznej oraz teologii doktrynalnej, która uzasadniała je wszystkie - widać było, że wszystkie te gałęzie były połączone²¹. Zawierały one organiczne relacje jednego zagadnienia do drugiego. Sobór w ramach odnowy całego życia kościelnego zażądał nowego podejścia do teologii.

²¹ Por. D. LORENZO DE LORENZI, *I sinnotici, gli Atti e le Epistole Cattoliche nella spiritualità degli ultimi trent'anni*, w: *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, red C. VAGAGGINI i in., Roma 1961, 124-198.

Miejsce teologii maryjnej w programach i w teologii jest tego przykładem. W rzeczywistości to dobry przypadek testowy. Przedstawiciele mariologii mówili o odnowie, jako refleksji nad Maryją z nowego, zaleconego punktu widzenia „historii zbawienia”. Utworzono wiele nowych „mariologii” pod szyldem „współczesne”. Jednakże w zasadzie ograniczono się do starych debat nad miejscem mariologii w kontekście teologii (rozumianej po staremu) i usprawiedliwienia. Uznano, że jeden „oddzielny” kurs na temat Maryi jest w teologii wystarczający, analogicznie jak wystarczający był jeden „oddzielny” traktat o eschatologii. Poza tym nie wprowadzono żadnego *novum* w odnowie całości teologii ani w określeniu miejsca Maryi w tym nowym jej ujęciu. Wprawdzie o Maryi i mariologii napisano więcej książek, ale nie zmienia to faktu, że Maryja nadal nie była postrzegana jako szczyt w życiu Kościoła i w teologii. Ten tak zwany „kryzys” nieobecności Maryi w teologii i życiu Kościoła trwał - wbrew twierdzeniom, że już się zakończył. Czasami wzrost ożywienia pobożności, zwłaszcza związanej z objawieniami, oraz ludowej pobożności maryjnej w pewnych częściach Kościoła, wykorzystywano do potwierdzenia tezy o cofnięciu się „kryzysu”, ale nie niosły one - niestety - świeżego spojrzenia na odnowę teologii i nie miały wpływu na nowe teologiczne ukierunkowanie współczesnego świata. A tego życzył sobie Sobór, jeśli postrzegamy go w całości jako pastoralny.

Nie ma wątpliwości, że próba odnowy i ożywienia teologii, w sensie tradycyjnym, ale nie konserwatywnym, który przeciwny jest wszelkim zmianom, miałaby wpływ na życie Kościoła. Artykuł ten jest próbą dokonania tego. Jest to przedsięwzięcie „idealne”. Nic innego nie jest warte prób, bo nie przyjmie się to na długo, jeśli w ogóle. Obecne zamieszanie programowe będzie trwało. Ale nie próbować, byłoby niewiernością względem wezwań Soboru²².

1.4. Nowe spojrzenie na starą prawdę

Akwinata, pisząc „Sumę teologii”, obrał sobie stworzenie za punkt wyjścia. Powtórzył to, co wielcy myśliciele chrześcijańscy zrobili przed nim. Całe istnienie było zależne od Boga i powracało do Niego, swego Początku i Końca²³. Choć była to metafizyczna refleksja nad Objawieniem, Akwinata oparł się na fakcie, że filozofowie greccy i ich uczniowie²⁴, na

²² Por. I. CALABUIG, *L'insegnamento della mariologia...*, 242.

²³ Por. A.M. HENRY, *La théologie, science de la foi*, w: *Initiation théologique*, t. 1, Paris 1957, 281. Por. również M.D. CHENU, *Toward Understanding Saint Thomas*, tł. ang. A. Landry i D. Hughes, Chicago 1964.

²⁴ Por. A. PEGIS, *St. Thomas and the Origin of Creation*, w: *Philosophy and the Modern Mind*, red. F. CANFIELD, Detroit 1961, 49-65.

tyle, ile im się wydawało (nawet jeśli nie napisali takiego rodzaju Sumy, która była typowa dla jego czasów), byli religijni i wierzyli w stworzenie jako punkt wyjścia dla refleksji metafizycznej.

Odnowa teologii, włącznie z mariologią, może rozpocząć się z nowym stworzeniem jako początkiem historii zbawienia. Będzie to nowy początek, a mimo to tradycyjny - nowy sposób spojrzenia na tradycyjne podejście²⁵. Chrześcijańska historia nowego stworzenia może stać się odnową całej teologii i tak samo mariologii, i będzie ona początkiem historii zbawienia.

Jakie są szczegóły tej chrześcijańskiej historii stworzenia i jak odnoszą się one do Maryi? To właśnie będzie treścią tej analizy. Podążymy za pierwszym jej aspektem i zastosujemy go na końcu do naszego teoretycznego teologicznego rozumienia Maryi, Matki Pana.

Niewiele dotąd widzieliśmy na temat chrześcijańskiej historii stworzenia. Widzieliśmy, że nowe stworzenie, z Chrystusem jako swoim źródłem i celem, zakłada istnienie „starego”. Widzieliśmy, że ta historia stworzenia, jak wszystkie, musi być opowiedziana w symbolach, zwykle przywołując te symbole ze „starych” opowiadań o stworzeniu, zwłaszcza jeśli chodzi o relację pomiędzy *Urzeit* i *Endzeit*, która stawia „sprawiedliwość” na głównym miejscu. Widzieliśmy już po części, jak to się odnosi do Maryi. Ale chodzi o dużo więcej i części tego przyjrzymy się właśnie teraz.

Przede wszystkim spójrzmy na chrześcijańską historię stworzenia rozwiniętą później w czasach Nowego Testamentu. Jest ona związana z teologią preegzystencji Chrystusa, również należącą do późniejszego rozwoju, ale już przynależną do chrześcijańskiego *credo*. Uświadomienie sobie tego, co stworzenie oznaczało po zmartwychwstaniu Chrystusa, musiało być częścią medytacji nad Biblią hebrajską wśród wczesnych chrześcijan. „Według Pism”, w początkowym okresie po zmartwychwstaniu chrześcijanie gromadzili się na modlitwę z Pismem i liturgii, wtedy omawiali, w jaki sposób Chrystus był zapowiadany w Pismach hebrajskich. Głoszenie kerygmy i *didache* prowadziło do osiągnięcia głębszego wejrzenia. Następował ich rozwój. Było to zrozumienie pod natchnieniem Ducha Świętego. Możemy tu pomyśleć o Pawle, który przed swoimi podróżami przez rok posługiwał w Antiochii (Dz 9, 30; 11, 26) lub o diakonie Filipie objaśniającym Cierpiącego Sługę urzędnikowi dworu etiopskiego (Dz 8, 35). Wielu rzeczy nie wiemy. Niektóre są znane z listów Pawła i możemy prześledzić ich rozwój w późniejszych pismach Nowego Testamentu.

²⁵ Por. S. De FIORES, *Il discorso mariologico...*, 80-81.

Paweł łączy „nowe stworzenie” z chrztem. Jedność ochrzczonego z Chrystusem została określona przez Pawła jako „założenie nowej szaty”, jako stanie się „nowym człowiekiem lub nową osobą”. Było to odrodzenie przyniesione przez zjednoczenie z Chrystusem. Paweł już wiedział i mówił o planie Bożym, obietnicach Boga i nowym przymierzu oraz nowym prawie Chrystusa. Podczas gdy rabini mówili o wejściu w judaizm jako o „nowym stworzeniu” prawdopodobnie z powodu stwierdzeń późniejszych proroków o ożywieniu Reszty przez Boga (np. Ezechiel), Paweł zebrał wszystkie te „nowe” elementy Dobrej Nowiny. U niego zakres znaczeniowy określenia „nowe stworzenie” był szerszy i bardziej złożony niż u rabinów²⁶.

Literatura deuteropawłowa (*Listy do Efezjan* i *Kolosan*) to pojmowanie rozwija. Cytuje ona również hymny o stworzeniu, które były wykorzystywane przez chrześcijan. W tym czasie preegzystencja Jezusa jako Syna, który stał się Sługą jako nowy Adam (Flp 2), była łatwiejsza do zrozumienia. Przyjęto za oczywiste, że Syn był obecny przy stworzeniu jako przyczyna i cel. Literatura Janowa w tym późniejszym czasie tworzenia Nowego Testamentu, wyjaśniła to. Syn był Słowem Boga, obecnym jako powód stworzenia. Refleksja nad literaturą mądrościową Pism hebrajskich, jak również przyjęcie historii stworzenia i filozofii, które nie były hebrajskie (np. stoickie), stały się inspiracją do powstania Prologu w *Ewangelii św. Jana*, chrześcijańskiego hymnu mądrościowego o nowym stworzeniu. Fragmenty o charakterze hymnów w *Ewangelii św. Jana*, w *Listach do Efezjan* i *Kolosan*, w *Apokalipsie św. Jana* oraz *Liście do Hebrajczyków* ukazywały odrębną chrześcijańską teologię stworzenia, która była prawdopodobnie wykorzystywana w liturgii. Prawdy dotyczące Chrystusa jako źródła i celu stworzenia pokazują, że ten rozwój chrześcijańskiej historii stworzenia został przyjęty²⁷ (np. Ap 3, 14; Hbr 1, 2; Ef 2, 10).

Chrześcijańska historia stworzenia została przyjęta nie tylko w głoszeniu poganom, w którym stworzenie było często punktem wyjścia, ale także wewnątrz chrześcijańskiej społeczności. Prawdopodobnie słowa Janowe najbardziej zbliżają się do tego chrześcijańskiego rozumienia: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał* (J 3, 16). Ta miłość Boga ogarnia całe Boże stworzenie, cały „świat” (tutaj w całkowicie kosmologicznym rozumieniu). Ten świat stał się „światłem” i „ciemnością”, a Chrystus jest instrumentem - u Jana, Łukasza, Pawła

²⁶ Por. E. SCHILLEBEECKX, *Christ. The Experience of Jesus as Lord...*, 468nn; 515 nn.
Termin „nowe stworzenie” jest odbiciem tego, co oznacza „łaska” w chrześcijańskim Objawieniu.

²⁷ Por. TAMŻE, 522-527.

i w literaturze deuteropawłowej Nowego Testamentu. To zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią – walka - oraz złem, zostało ukazane jako dar całemu światu (oczywiście ten temat jest również obecny w liturgii Wigilii Paschalnej). Historia stworzenia wierzących chrześcijan mówi o Chrystusie jako Celu, Pocieszycielu, Dawcy darów, jak również: Źródło i Koniec, *Urzeit* i *Endzeit* tam spotykają się.

Na tyle na ile chrześcijańska historia nowego stworzenia opowiada o końcu, celu stworzenia, historia ta dostarcza wierzącym chrześcijańskiej antropologii. Dla tych, którzy wierzą, „sposobem” osiągnięcia końca zamierzonego przez Stworzyciela jest pójście za Chrystusem, naśladowanie Go, zgoda na to, żeby być ukształtowanym przez Ducha Świętego na obraz Chrystusa, który jest prawdziwym obrazem niewidzialnego Boga. Osiągają to słowem i czynem. Stają się członkami nowego przymierza, aby stać się „świętymi” i otrzymać „życie” od Boga, przebóstwienie. Chrystus, Światło świata, staje się dawcą życia, a wierzący naśladowują Go, zarówno żeby otrzymać światło i życie, jak i zanieść to światło i życie, tę „dobrą nowinę” innym, wewnątrz wspólnoty wierzących, jak i poza nią. Jest to „sprawiedliwość” i „pojednanie”. W tym celu dokonane zostało stworzenie. Pójść za Chrystusem oznacza stać się jak On i robić to, co On robił. Nowy Testament przedstawia Jezusa jako Sługę i Syna Bożego, który pośredniczył w nowym przymierzu; obiecanego Chrystusa, który w swoim zmartwychwstaniu objawił się jako Pan. Pójść za Chrystusem oznacza być ukształtowanym przez Ducha Świętego tak jak On, jako prawdziwy obraz niewidzialnego Boga. To ukształtowanie, *aby być tej samej myśli, co Chrystus*, jak mówi Paweł, jest „świętością” w nowym przymierzu. To naśladowanie Chrystusa w słowie i czynie jest ponad wszelkie naśladowanie Jego służby (Flp 2, 5-11). Jest to „koniec” lub cel stworzenia. Bóg składa nam dar swojej miłości, Ducha, abyśmy stali się sługami Bożymi i innych ludzi, zachęteni przykładem miłości Chrystusa. Tym samym będziemy ludźmi wiary, usprawiedliwionymi przez Boga, „przez” oraz „w” Chrystusie. Będziemy ukształtowani na Jego obraz poprzez Ducha (Rz 8, 6-30; 3, 21-26).

Historia nowego stworzenia jest więc historią Dobrej Nowiny. Bóg wysłał swego Syna, aby pokazać jak bardzo [Bóg] nas kocha i pomaga nam zmienić samych siebie, poruszonych przykładem Chrystusa. Ten zaś ukazuje nam, że Boża miłość do nas jest miłością sługi. Bóg, kochający sługę, objawiony jest przez Chrystusa sługę²⁸, i to nowe objawienie, że Bóg kocha nas jako Sługę, jest Dobrą Nowiną. To jest „Ewangelia

²⁸ R. LONGENECKER, *The Theology of Early Jewish Christianity*, Grand Rapids 1970, 106-107. Autor pokazuje, że temat Mesjasza jako Cierpiącego Sługi wiąże się bezpośrednio z rozumieniem siebie samego przez Jezusa.

Boga”, jak nazywa ją Paweł. Umycie przez Jezusa stóp uczniom staje się obrazem, który objawia Boga i który ma być naśladowany przez ochrzczonych. W nowym stworzeniu zaproponowane jest ludziom nowe przymierze i nowe przykazanie; postępować względem innych w wierze i miłości, jak to pokazał Jezus. Dlatego nie ma rozróżnienia pomiędzy Żydem i Grekiem, mężczyzną i kobietą - wszyscy mają być miłowani. Nawet władza staje się służbą, jak pokazuje to Jan pisząc o roli Piotra: klucze od królestwa zależą od „miłości” Piotra, zapytanego trzy razy w kontekście jego potrójnego zaprzeczenia (J 21, 15-19; por. Mt 16, 19). Słowo „nowy” podkreśla „nowinę” z „dobrej nowiny”. Nowe przymierze, nowe przykazanie, nowe prawo, poprzez które ludzie odnoszą się do siebie nawzajem w nowy sposób, a Chrystus jest pierworodnym w tej nowej rodzinie posiadającej nowe światło - wszystkie te nowości i metafory mówią o nowym stworzeniu, które jest nowym służeniem objawionym jako koniec stworzenia przez Chrystusa²⁹.

Stara prawda o tym, że teologia jest refleksją nad Bogiem jako Początkiem i Końcem, jest historią wyjątkowej roli Chrystusa w stworzeniu jako Źródle i Celu. Wrócić do tego wejrzenia, to znaczy powrócić do starej metody teologii, ale widzianej w nowy sposób. Pochodzenie i koniec stworzenia staje się więc wyjątkowe w chrześcijańskiej wierze. Widzimy następnie, że Maryja w tej jedynej w swoim rodzaju historii ma specjalną rolę do odegrania.

2. Maryja w nowym stworzeniu

Pierwsze odniesienie do Maryi w Nowym Testamencie znajduje się u Pawła (Ga 4, 4). Ten fragment jest powszechnie znany jako odnoszący się do człowieczeństwa Chrystusa, jest to kontekst, który okazuje się bardzo interesujący. Św. Paweł odnosi się do „pełni czasów” i „nowego stworzenia”. Wcześniej odnosi się do czasów przed Chrystusem, czasu prawa. Píše o chrzcie, o usprawiedliwieniu i o wierze, które jednoczą nas w Chrystusie, tak że nie ma już Żyda czy Greka, niewolnika czy wolnego, mężczyzny lub kobiety. Wszyscy ochrzczeni są dziećmi Abrahama, dzie-

²⁹ Podsumowanie teologii Jezusa jako Sługi w Nowym Testamencie można znaleźć w pracy: W. BRENNAN, *Mary, the Servant of God. An Ancient Christian Concrete Principle for Spiritual Growth*, „Studies in Formative Spirituality” 10(1989) nr 1, 67-82. O nowym stworzeniu jako zasadzie teologii, zob. J.-F. BONNEFOY, *Christ and the Cosmos*, tł. M. Meilach, Paterson 1965. Podczas gdy temat Sługi pozostał w Kościele pierwotnym, powoli stał się podrzędny wobec metafizycznych kontrowersji na temat „synostwa”. Był on mniej grecki niż żydowski. Zob. R. LONGENECKER, *The theology of Early Jewish Christianity...*, 108.

dzicami zgodnie z Bożą obietnicą. Jezus *narodzony z kobiety, narodzony pod prawem* dzięki „okupowi”, który złożył, umożliwił nam adopcję jako dzieci Bożych. To dar Ducha Świętego, który pozwala nam nazywać Boga Ojcem, tak że my stajemy się dziećmi i dziedzicami. Wszystko to odnosi się do nowego stworzenia uczynionego przez Chrystusa. Istnieje teraz eschatologiczna rodzina - abrahamowa, obiecana, wykupiona przez Chrystusa. Funkcja Matki Chrystusa jest złożona w tym fragmencie. Jezus był człowiekiem i Żydem, ale sprawił nowe zjednoczenie pomiędzy ochrzczonymi, którzy otrzymują Ducha. To dobra nowina, pełnia czasów, plan Stwórcy, obietnica Boga dla Abrahama. Tak więc Maryja jest częścią tego stwórczego procesu, tej nowej abrahamowej rodziny, takiej, jakie jest człowieczeństwo i bycie Żydem w Jezusie. Osiągnięciem Cierpiącego Sługi, Jego „okupem” jest przyniesienie nowego zjednoczenia, gdzie indziej zwanego „nowym stworzeniem”.

Jako Żydówka, osoba ludzka, Maryja jest centralną częścią nowego stworzenia nie tylko we wcieleniu, ale również w odkupieniu przez Chrystusa, w Jego cierpieniu, śmierci i wskrzeszeniu. Całość wymaga wszystkich części. Ta rola Maryi w nowym stworzeniu, planie Boga, dobrej nowinie przyniesionej przez Chrystusa, jest podkreślona na różne sposoby w ewangeliiach Mateusza, Łukasza i Jana. Mateusz, autor bardzo żydowski, podnosi temat „obietnicy”. Maryja jest „znakiem” sposobu, w jakim obietnica Boga dla Hebrajczyków jest „wypełniana”³⁰. Poczęcie i narodziny Jezusa były takie jak Adama. Funkcją Maryi było stać się miejscem tego dziewiczego nowego stworzenia (jak „ziemia”, jak powiedziałby to Ireneusz). Jezus jest nowym Adamem, nowym Mojżeszem, nowym Dawidem, ale w tajemnicy męki i zmartwychwstania cierpiącego Syna Człowieczego przynosi On nowe światło światu - włącznie z poganami (magowie). Widzimy, że Pisma hebrajskie zostają wypełnione: nowe stworzenie, nowe wyjście i nowe prawo, nowe i powszechne królestwo, nowy cierpiący Sługa. Już Paweł powiedział, że Adam był typem Chrystusa. Jest to sposób podchodzenia żydowskich chrześcijan do rezultatu zmartwychwstania „według Pism”.

Dzieje Apostolskie Łukasza mają wiele do powiedzenia o Maryi. Jest obecna na początku odkupienia i u początków Kościoła. To nie zbieg okoliczności. Łukasz przedstawia Jezusa jako Sługę (4, 18-22; 9, 44-49; 22, 27) Boga, sprawiającego nowe stworzenie, nowego Adama (3, 38). Maryja jest Matką i modelem w tym nowym stworzeniu. Jest Matką Jezusa jako kobieta wierna Bogu i przymierzu. Poczęcie i narodziny Jana Chrzciciela, który pójdzie przed Jezusem jako prorok, który

³⁰ Było to typowe, żydowsko-chrześcijańskie podejście do historii. Zob. J. DANIELOU, *The Theology of Jewish Christianity*, tł. ang. J. Baker, Chicago 1964, 87.

wprowadza do nowych czasów (1, 17; 3, 16; 7, 28), jest porównywane do tego samego u Jezusa. Przy zwiastowaniu Maryja odpowiada formułą przymierza (*niech mi się stanie według słowa Twojego* - patrz Joz 24, 24). Nowe przymierze rozpoczęło się słowami Matki Jezusa. W *Dziejach Apostolskich* 1, 14 Maryja jest obecna na modlitwie z pierwszymi członkami Kościoła, kiedy wybierają Macieja, aby zajął miejsce Judasza, a następnie czeka na Ducha Świętego w Pięćdziesiątnicę. Jest obecna, kiedy nowe przymierze ma swój dalszy ciąg. Jest obecna jako „Matka Jezusa”. Jej macierzyńska rola się rozszerza.

W jaki sposób Matka Jezusa jest obecna u początków i w trakcie dzieła Jezusa? Mówi nam o tym Jej pieśń przy nawiedzeniu. Znowu powtarza, że Ona, tak jak będzie z Jezusem, jest Służebnicą Boga. W taki sposób ma być czynione zbawienie, nowe stworzenie, z pomocą Boga, który daje Ducha. Jeśli Kościół jest sługą, to czyni wówczas to, co mówi Jezus, zachowuje przymierze i jest „nowym Izraelem”³¹. Maryja uosabia to, w jaki sposób życie ma być przeżywane w nowym stworzeniu.

Jezus jest nowym Dawidem, narodzonym w mieście Dawidowym. Nowe stworzenie mówi o powszechnym królestwie sprawiedliwości i pokoju. Biedni, którzy są uniżeni (1, 52), pasterze, otrzymują Dobrą Nowinę o pokoju i łasce, tak samo jak uniżona Maryja (1, 48). Jest to jeden z *magnalia Dei*, nowe stworzenie, nowa pomoc, nowy exodus, powód do zdumienia (2, 18). Pasterze stają się ewangelizatorami, głosząc Dobrą Nowinę wszystkim, których napotykają. Maryja rozmyśla (2, 19) nad tym aspektem nowego stworzenia.

Prawi i pobożni dochowujący przymierza, jak Symeon sługa, rozpoznają Jezusa jako światło świata. Kiedy historia Jezusa się rozwija, Maryję i Józefa przepelnia „zdumienie”. Symeon i Anna stają się ewangelizatorami tak jak Maryja, kiedy przyniosła Jezusa do Elżbiety i Jana.

Jako dobrzy Żydzi, Maryja i Józef zachowywali zwyczaj pielgrzymki do Jerozolimy, miasta pokoju. Kiedy Jezus miał dwanaście lat, ich „zdumienie” trwało nadal, gdy Jezus oświadczył, że musi być w domu swojego Ojca. Nie zrozumieli Jezusa, był to bardziej osobisty sposób Jego wypowiedzi, tak że Jezus zadziwił nawet nauczycieli Izraela. Niepokój Maryi i Józefa oraz miecz wspomniany przez Symeona staje się częścią podążania za Bożym prowadzeniem, raczej z ufnością niż ze zrozumieniem. Ma to być wzięcie krzyża i pójście za Jezusem, aby dotrzymać tego nowego przymierza. To sposób bycia sługą w nowym stworzeniu, zawsze rozmyślając nad słowami i czynami Jezusa, jak to robiła Maryja (2, 51). Jezus jest posłuszny; słucha Boga. Jako sługa Boży, Jezus czyni wolę Bożą, tym samym dokonuje nowej sprawiedliwości. Bóg działa w histo-

³¹ Por. J. BRECK, *Mary in the New Testament*, E.S.B.V.M. 1998, nr 3, 11.

riach z dzieciństwa Jezusa i postawach uczniów w nowym stworzeniu, na przykładzie Maryi i Józefa, Bóg nazwie Jezusa swoim umiłowanym Synem - sługą u Izajasza (42, 1) - przy Jego chrzcie (3, 32).

Ewangelia św. Łukasza idzie dalej, pokazując, w jaki sposób Jezus jest Sługą Bożym i czyni Bożą wolę. Wreszcie przy śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, nowe stworzenie zostaje zakończone. Po zmartwychwstaniu Jezus mówi uczniom w drodze do Emmaus, że było to konieczne, żeby Mesjasz cierpiał, wskazując, że Mesjasz musi być cierpiącym Sługą (Filip ukaże to urzędnikowi etiopskiemu w Dz 8, 30-36). Rola bycia sługą, słuchanie słowa Bożego i jego zachowywanie (jak Maryja: Łk 8, 21; 11, 28) jest rolą uczniów w nowym stworzeniu. Możliwe to jest, ponieważ istota ludzka, Maryja, tak czyniła. Była Służebnicą Boga podążającą za swoim Synem. U Boga Stwórcy wszystko jest możliwe (Łk 1, 37).

Ewangelia św. Jana jest właśnie na temat nowego stworzenia w Chrystusie. Prolog to hymn o stworzeniu na wzór hymnów mądrościowych. Jan ponownie pisze *Księgę Rodzaju*. Pierwsze słowa jego Ewangelii (a w czasach starożytnych księgi brały tytuł od swych pierwszych słów) to „na początku”, które brzmią podobnie jak pierwsze słowa *Księgi Genesis*. Ewangelia ta została napisana w czasie, kiedy chrześcijańska wiara w preegzystencję Chrystusa i stworzenie poprzez Niego stała się częścią chrześcijańskiego *credo*. A Maryja w tej Ewangelii odgrywa rolę szczególną.

Jan powtarza sporo z tego, co mówi nam Łukasz, ale w innych opowieściach. Historie Jana o Kanie i krzyżu mówią o byciu sługą w nowym stworzeniu. Opowieść o Kanie wskazuje na „godzinę” w drugiej części Ewangelii. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, jego „godzina” przyniesie wino Ducha Świętego w zdumiewających ilościach, a ludzie uwierzą. Historia jest o „weselu” Boga i ludzi, ale Matka Jezusa stanowi znaczącą część tej historii. Ona dostrzega, kiedy wino (Duch) jest potrzebne, i wstawia się u swego Syna za tym „winem”. On zaś czyni to, o co Go prosi. Tak więc na weselu nowego stworzenia, kiedy Duch jest dany jako dar, Maryja odgrywa rolę wstawienniczą. W wyniku Jej prośby goście weselni (ludzie) otrzymują ogromnie dużo tego nowego wina. Maryja odgrywa rolę w przymierzu wraz ze „sługami” na weselu. Mówi im w formule przymierza: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*³². Słudzy czynią, co mówi im Chrystus (Zob. 1 J 2, 3); wiedzą, skąd pochodzi nowe wino. W tym miejscu Maryja jest przewodniczką tych, którzy służą Bogu w nowym przymierzu.

³² Por. *Do Whatever He Tells You: Reflections and Proposals for Promoting Marian Devotion*, Roma 1983; A. SERRA, *Maria a Cana e presso la croce*, Roma 1985, zvl. 62-63.

W Ewangelii Jana rozdział 19, ta rola Maryi w odniesieniu do służ jest przedstawiona jako dar. Jezus „objawia” („Oto”), że Maryja jest Matką umiłowanych uczniów, wszystkich, którzy służą w miłości, której Jezus wymaga w swoim nowym przykazaniu. Wstawienniczka, przewodniczka, a teraz Matka; Maryja jest przedstawiona zarówno w Kanie, jak i pod krzyżem, jako odgrywająca swą rolę w rodzinie eschatologicznej, nowym stworzeniu. Jest ze wszystkimi, którzy wierzą w Jezusa, podążając za Jego słowami, i jest obecna kiedy Duch dany jest Kościołowi, zaraz po tym, jak została Matką służ.

Symboliczna teologia nowego stworzenia u Jana, wprowadzona w Prologu, ukazuje zarówno początek, jak i koniec stworzenia. Słowo, obecne przy stworzeniu i jego źródło, objawia po co jest stworzenie: miłująca służba Boga, który jest Miłością i wszystkim, których Bóg kocha (15, 12; 16, 27; 17, 20-26) zostały ukazane na przykładzie umywania stóp (13, 15). Maryja jest ważna w tej historii. Ma specjalną rolę w nowym stworzeniu i nowym przymierzu, z nowym przykazaniem; jest jego częścią, jest pomocą i wstawienniczką, jest modelem i Matką. Z powodu tego nosi specjalny tytuł „niewiasta”. Tego dowiadujemy się z historii w Kanie i przy Krzyżu.

Podsumowując, Maryja jest przedstawiona w Ewangeliach, trzeciej części pierwszego wieku, jako odgrywająca rolę w misterium Chrystusa. W tym czasie misterium to zawierało stwierdzenia o Jego preegzystencji i Jego roli jako Źródła i Celu stworzenia. Tradycja o Maryi stała się częścią wiary o sensie całego stworzenia, z Chrystusem jako Alfą i Omegą. Maryja, Matka Pana, ma rolę do odegrania w nowym stworzeniu - jako Matka rodziny eschatologicznej, jako przewodniczka i model tego, jak osiągnąć nasz kres dany nam przy stworzeniu, jako nasza pomoc poprzez swe wstawiennictwo - konkretna część Jej macierzyństwa dla kochających służ Jezusa. Plan Stworzyciela zawierał Jej rolę w tym misterium. A jako że to misterium Chrystusa mówi nam o całym kosmosie i kosmicznym Chrystusie, możemy stąd wyciągnąć logiczny wniosek, że rola Maryi jest również kosmiczna. To właśnie widzieli pierwsi chrześcijanie, kiedy porównywali Maryję do dziewiczej gleby ziemi i do Ewy³³.

Nowe stworzenie, tak jak teologia Jezusa jako Sługi, w końcu znalazło się w cieniu sporu na temat Synostwa w czasie wielkich kontrowersji. Była to bardziej hebrajska teologia nowego stworzenia. Powoli, chociaż pozostała w dokumentach i w tle³⁴, rozwinęła się w teologii francisz-

³³ Por. W. P. LOEWE, *Myth and Counter Myth...*, 50.

³⁴ Opat Marmion daje nam dobry przykład tego, jak rola Maryi w Nowym Stworzeniu jest prawie całkowicie wyraźna. Por. *Christ the Life of the Soul*, St. Louis 1925, 338nn.

kańskiej. Przetrwała. Dzisiaj teologia nowego stworzenia, poczynając od i dla Chrystusa, włącznie z rolą Maryi, może być postrzegana jako sposób odnowienia całej teologii, włącznie z mariologią. Pojawiają się nowe akcenty. Mniej metafizyki, a więcej historii zbawienia stanie się pożywką dla teologii. A rola Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła będzie bardziej zrozumiała.

Prof. Walter T. Brennan OSM

c/o Servite Fathers
3121 W. Jackson Blvd.
Chicago, IL 60612-2729
USA

Maria, la Serva del Signore, nella luce della teologia della nuova creazione

(Riassunto)

Il punto di partenza della riflessione dell'autore è il concetto di "servo" applicato a Cristo, Maria e i fedeli. In seguito mette la persona di Maria nell'ampio contesto della storia della salvezza iniziata con la creazione del mondo. Con la venuta di Cristo possiamo parlare della nuova creazione, il termine tipicamente cristiano. Nel contesto di questo "nuovo inizio" si possa rinnovare la teologia e vedere in essa la Vergine Maria e il suo ruolo nella "nuova creazione" come la Serva del Signore.

FORUM

Organizatorzy Kongresu¹ zaprosili uczestników do składania na piśmie głosów w dyskusji, której nie można było rozwinąć „na żywo”. Niech wolno będzie także prelegentowi Polskiego Towarzystwa Mariologicznego dopowiedzieć obszerniejsze słowo, które zostało wygłoszone, a nie przekazane wcześniej organizatorom, by mogli je zamieścić w drugim tomie „Kościoła w życiu publicznym”.

1. Mariologia w kontekście albo mariologia chora

Chodzi o szeroki kontekst teologiczny. Mariolog musi uwzględniać przede wszystkim chrystologię, soteriologię, pneumatologię i eklezjologię. Jest rzeczą wprost niemożliwą uczyć poprawnie o pośrednictwie Maryi, nie biorąc pod uwagę i nie ucząc o pośrednictwie Chrystusa, Ducha Świętego i Kościoła (*Maria in Christo Mediatrix*, *Maria in Spiritu Sancto Mediatrix*, *Maria in Ecclesia Mediatrix*, *Maria in communione sanctorum Mediatrix*). Ten kierunek zaczyna dochodzić do głosu². Dominujący nie tylko w Polsce teologiczny model **pośrednictwa do Chrystusa** niech znajduje leczące dopowiedzenie w idei **pośrednictwa w Chrystusie** i **pośrednictwa w Duchu Świętym**.

Stanisław C. Napiórkowski OFMConv

Jak uprawiać mariologię?

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 181-191

Katedra Mariologii
KUL ma wstrząsające doświadczenie z nauczaniem

o pośrednictwie Matki Bożej bez nauczania o pośrednictwie Chrystusa. Chodzi o przypadek pewnej doktorantki. Pisałem o tym niezwykłym doświadczeniu kilkakrotnie; świetnie bowiem ilustruje nasz problem. Wyjątkowo zdolnej i równie wyjątkowo pracowitej doktorantce zaproponowałem temat rozprawy o: Chrystusie jako pośredniku w mariologicznym i maryjnym piśmiennictwie okresu międzywojennego. Było sporo pisemek maryjnych z „Rycerzem Niepokalanej” na czele. Były czytanki majowe i październikowe, sporo kazań, trochę tekstów wyraźniej teologicznych. Studentka jak burza rzuciła się na tę polską maryjność dwudziestolecia i po wielu miesiącach załamała się. Poprosiła stanowczo o zmianę tematu. Stwierdziła, że w tej pisanej maryjności nie znajduje poszukiwanej ikony Chrystusa Pośrednika. Szukała i nie znalazła. Pomyślałem, że już to samo

¹ VII Kongres Teologów Polskich – Lublin 11-15 IX 2004 r.

stanowi olbrzymie, choć smutne, odkrycie, zasługujące na *lauream doctorum*. Przecież to nie drobiazg stwierdzić, że polskie dwudziestolecie bardzo wiele mówi o pośrednictwie Matki Bożej, co więcej, buduje na nim specyficzną duchowość i pobożność, ale mówi w taki sposób, że nie interesuje się pośrednictwem Chrystusa. Bujnie i wysoko krzewiła się swoista teologia pośrednictwa maryjnego z niemal całkowitym pomijaniem koniecznego kontekstu, jakim jest teologia pośrednictwa Chrystusa. Kiedy powiedziałem, że to jednak niewiarygodne, co twierdzi zdesperowana doktorantka, bo przecież pobożni kaznodzieje i pisarze maryjni muszą odwoływać się do 1 Tm 2, 5: *Jeden [jest] Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus*, młoda uczona przyznała, że faktycznie przytaczają ten tekst, ale natychmiast uspokajają, że to wcale nie wyklucza, że Matka Boża jest pośredniczką i przystępują do rozwijania nauki o Jej pośrednictwie. Klasyczny przykład wyizolowania refleksji mariologicznej z kontekstu chrystologicznego. Tamto niepokojące, jeśli nie wstrząsające odkrycie ma tak olbrzymie znaczenie, że zasługuje na dyplom doktorski, trudno jednak było napisać całą książkę na temat, że w źródłach podjętego tematu nie ma. Trzeba więc było temat zmienić. Wniosek: nie wolno uprawiać mariologii i maryjności poza kontekstem chrystologii. Nie wolno zapominać o ich niejako naturalnym kontekście teologicznym. Od trzydziestych lat XX wieku do Soboru Watykańskiego II napisano mnóstwo o pośrednictwie Matki Bożej. Olbrzymia większość tej produkcji, by nie powiedzieć, że niemal cała, choruje na wspomniane wykorzenienie z nieodzownego kontekstu chrystologicznego.

Postulat uprawiania mariologii w kontekście chrystologii obliuguje do poważnego potraktowania słów Jana Pawła II z 24 września 2000 roku, który powiedział, że, owszem, *przez Maryję do Jezusa*, ale także *do Maryi przez Jezusa*³.

Polska otrzymała świetną rozprawę doktorską poświęconą bezpośrednio związkom pośrednictwa Ducha Świętego i pośrednictwa Maryi: *Per Spiritum ad Mariam*⁴. Mamy już pośród siebie wybitnych teologów, których mądrość może wzmocnić pneumatologiczną flankę naszej mariologii. Z całym przekonaniem chciałbym namawiać do promocji tego

² W Katedrze Mariologii dojrzewa rozprawa doktorska na temat polskiej odnowy teologii maryjnego pośrednictwa (ks. Dariusz Kozłowski SDB); na Słowacji powstaje rozprawa habilitacyjna o pośrednictwie w Chrystusie i druga rozprawa habilitacyjna o pośrednictwie w Duchu Świętym. W Polsce również przygotowuje się habilitacja z pneumatologicznej interpretacji pośrednictwa Matki Bożej.

³ *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Licheń 26-27 X 2001 roku*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI OFMConv, K. PEK MIC, Częstochowa-Licheń 2002.

⁴ K. PEK MIC, „*Per Spiritum ad Mariam*”. *Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000.

kierunku badań. Pierwsza Katedra Teologii Dogmatycznej KUL zmieniła ostatnio swoje imię na „Katedra Pneumatologii i Eklezjologii”. Jej kierownik, ks. Andrzej Czaja, jest rzeczywiście dobry w obu tych tematach. Na współpracy z nim może skorzystać nie tylko sąsiadująca z nim Katedra Mariologii KUL, ale także szerzej - mariologia polska.

W Duchu Świętym mamy bezpośredni przystęp do naszego Zbawiciela. Adagium: *Przez Maryję do Chrystusa* jest trudniejsze do poprawnego uchwycenia przez wiernych, niż to się na ogół wydaje, tym bardziej, że obrosło niepoprawnymi komentarzami. Dominuje interpretacja nielicząca się z naszym bezpośrednim przystępem do Chrystusa w Duchu Świętym. Uwzględniania kontekstu pneumatologicznego mariologii najgłośniej domagał się Yves Congar, którego wołanie przekazuje Polsce wspomniany wyżej ks. Kazimierz Pek. Pneumatologicznemu kontekstowi mariologii wiele uwagi poświęcają ks. prof. Lucjan Balter, ks. dr Stanisław Gręś i o. dr Grzegorz Bartosik. Podjęto próbę zastosowania tego postulatu w popularnym nauczaniu o pośrednictwie Matki Bożej⁵.

Poprawna interpretacja hasła *Przez Maryję do Jezusa* przyzywa więc inne doniosłe hasła-zasady: *Przez Jezusa do Maryi*⁶; *Przez Ducha Świętego do Maryi*⁷; ale także *Przez Kościół do Maryi*, czego jednak nie będziemy tu rozwijać.

Trzeba też uwzględniać **kontekst kulturowy**. Kiedy badamy mariologię minionych wieków, nie wystarczy referować czyjeś poglądy, np. św. Ludwika Grigniona, Kasjana Korczyńskiego, Węgrzynowicza czy św. Maksymiliana... Trzeba malować ich na tle ówczesnej epoki, ówczesnej mariologii... Należy próbować je rozumieć w kontekście tamtej kultury, w której oni tworzyli. Mamy udane przykłady takich badań, np. Danuty Mastalskiej o mariologii Węgrzynowicza, Anny Kulczyckiej o teologicznej ikonie Boga w kazaniach Kasjana Korczyńskiego (nieobojętne dla mario-

⁵ *Duchu Święty, przyjdź! XIII Franciszkańskie Dni Maryjne w Poznaniu na Wzgórzu Przemysławu, 24 maja (niedziela) - 31 maja (niedziela) 1998 roku*, red. i współautor S.C. NAPIÓRKOWSKI, Poznań-Lublin 1999.

⁶ Podsumowując mariologię kard. Stefana Wyszyńskiego wykładaną w kazaniach głoszonych podczas wielu mszy koronacyjnych, Krzysztof Staniek stwierdził, że dominuje w nich zasada „Przez Maryję do Jezusa”, ale zauważył także: *Znaleźć można w kazaniach [Prymasa] modyfikację tego modelu pobożności. W Czerwińsku (1970) rozwinął Prymas zasadę „Przez Maryję do Jezusa” [...]. W Wambierzycach [17 VIII 1980] można posłyszeć zasadę „Przez Maryję do Kościoła” [...]. W roku 1965 w kazaniu prymasa Wyszyńskiego (Rychwałd) słyszemy praecho zasady „Przez Jezusa do Maryi”: „Dziecię Boże patrzy z ufnością na Maryję, a Maryja ukazuje dłoń swoją Jezusa. Jest to bardzo znamienne, Najmilsze Dzieci; to jest Jego nauka, Jezusa Chrystusa: patrzeć z ufnością na Matkę! Ale też jest i nauka Maryi: patrzeć z ufnością na Jezusa Chrystusa. Maryja do Jezusa – Jezus do Maryi: najmilsza Matka, jako wzór dla rodzin i matek. Jest przedziwna jedność działania tych dwojga” (Rychwałd, 18 VII 1965). Z mariologii kard. Glempa i Wyszyńskiego, „Teologia w Polsce” 21(2003) nr 71, 46.*

⁷ Por. K. PEK MIC, *Per Spiritum ad Mariam...*

logii!), czy Jany Moricovej, która w monografii o Matce Bożej patronce Słowacji⁸ starannie uwzględniła kontekst kulturowy, by stwierdzić: *W XX wieku doszło do ogłoszenia Matki Bożej Siedmiobołesnej Patronką Słowacji (1927). Kult przybierał rozmaite postacie, uwarunkowane historycznie*⁹. Polakom, którzy znają kult Jasnogórskiej Pani, nietrudno z tym się zgodzić.

Chora mariologia po Soborze Watykańskim II ma się lepiej, ale nadal potrzebuje kontekstualnej kuracji.

Trzeba przebadać teologiczny obraz Boga funkcjonujący w tekstach mariologicznych i maryjnych. Jaki Bóg pojawia się tam: daleki? bliski? surowy? miłosierny? groźny? łaskawy? Przygotowując niniejszą wypowiedź natrafiłem na pożółkłą kartkę z własnym zarysem projektu badań zmierzających w tym kierunku:

Kwestionariusz teologicznych i metateologicznych badań „pobożności maryjnej:

1. Obraz Boga: Ojciec? Monarcha? Władca? Miłosierny – sprawiedliwy i surowy?
2. Obraz Chrystusa: Dziecko – Nauczyciel – cierpiący – ukrzyżowany – zmartwychwstały – „po prawicy Ojca” – miłosierny Zbawiciel – sprawiedliwy Sędzia – Pasterz – obrońca uciśnionych i biedaków...?
3. „Obraz” Ducha Świętego: Czy w ogóle się pojawia? W związku z tajemnicami Chrystusa? Maryi?... Jak się pojawia?
4. Obraz świętych: jacy (którzy)? Ich funkcje? Problem ich „specjalizacji”? Do kogo się wstawiają? W jakich sprawach wzywani? Kult oddawania czci, naśladowania czy wzywania?
5. Obraz Maryi: Matka – Dziewica – Opiekunka – Pośredniczka – współpracująca z Chrystusem – wstawiająca się do Boga, do Chrystusa – współczująca z biednymi – Pani – Królowa, Monarchini?... Przecistawianie miłosierdzia Maryi sprawiedliwości Boga, Chrystusa? Jej walka z szatanem? Jej walka z siłami zła?
6. Obraz Kościoła: Lud Boży? Struktura hierarchiczna? Mistyczne Ciało? Koinonia?

Uzasadnienia – rodzaj egzegezy biblijnej – argumentacja – elementy pozateologiczne w przedstawianiu i uzasadnianiu. Jakie zastosowano obrazy, porównania, „techniki”...?

Tę intuicję programu badawczego należałoby rozpracować, by – może w ramach większego grantu – prowadzić badania we współpracy kilku ośrodków, także na Słowacji, Ukrainie, Litwie... Warto wstąpić

⁸ J. MORICOVA, *Matka Boża Siedmiobołesna - patronka Słowacji. Teologia i kult*, Lublin 2002.

⁹ TAMŻE, 230.

na tę ścieżkę. Pytania o obraz Boga i obraz Chrystusa mają najwyższą rangę. Najbardziej zasadniczo charakteryzują chrześcijańską pobożność i duchowość, także maryjność i mariologię. Badania można organizować według pewnych okresów (np. w okresie przed Reformacją, w latach walki z Reformacją, w czasach saskich, w latach niewoli, w okresie międzywojennym, po Vaticanum II) albo środowisk (np. w maryjności jezuitów, dominikanów, franciszkanów, karmelitów, redemptorystów..., środowisko Lasek), albo poszczególnych liderów maryjności (np. jezuitkiej „trójcy” niewolników Maryi: Chomentowskiego, Fenickiego i Družbickiego, abpa Szczęsnego Felińskiego, kard. Wyszyńskiego, św. Maksymiliana, bł. Honorata, księdza, biskupa i kardynała Karola Wojtyły, o. Gondka, o. Kosiaka, przez wiele lat głównego autora drukowanych kazań maryjnych...); można dokonać pod tym kątem przeglądu „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi”, „Znaku”, „Współczesnej Ambony”, „Biblioteki Kaznodziejskiej”, „Ateneum Kapłańskiego”... Nie należy pomijać pisemek popularnych o większych nakładach, gdyż właśnie one dość skutecznie kształtują pobożność: Jaki obraz Boga i Chrystusa w „Rykerze Niepokalanej”, w pismach Sodalitacji Mariańskiej, w różnych „Dzwonkach Maryi”, „Różach” i „Posłańcach”...

W uprawianiu mariologii z większym przekonaniem trzeba **korzystać z kategorii uczestnictwa (partycypacji)**: Maryja jest święta, ponieważ partycypuje w świętości Chrystusa i Ducha Świętego; Maryja jest miłosierna, ponieważ uczestniczy (partycypuje) w miłosierdziu Chrystusa: Maryja bierze wybitny udział w dziele odkupienia, ponieważ uczestniczy (partycypuje) w odkupieńczej i zbawczej misji Jezusa Chrystusa; Maryja pełni olbrzymią rolę w otwieraniu serc ludzkich na owoce odkupienia, ponieważ uczestniczy (partycypuje) w takiej właśnie roli Ducha Świętego.

W uprawianiu mariologii warto sięgnąć po **kategorię odbicia**. Na ul. Wieniawską przeniosłem się jesienią. Okno sypialni wychodzi na zachód. Słoneczko mam po południu. Tymczasem w niedzielę rano obudziło mnie ostre słońce. Cały pokój miałem zalany słońcem. Musiałem uszczypnąć się dla sprawdzenia, czy nie śpię i czy mi się nie śni. Nie śniłem. Słońce w moim odzachodnim pokoju było faktem. Pomyślałem nawet o cudzie słońca w Lublinie, ale to nie był cud. Słoneczko wschodziło przykładowie, jak Pan Bóg przykazał, na wschodzie, ale tamtego poranka jego promienie odbijały się w olbrzymiej przeszklonej ścianie wieżowca rektoratu UMCS stojącego na progu miasteczka akademickiego, jeszcze za KUL-em. Przez pewien czas odbijało się pod takim kątem, że odbite promienie zalewały celę zdumionego zakonnika. Zinterpretowałem sobie ten cud, który nie był jednak cudem, jako przesłanie nieba do kierownika Katedry Mariologii, by do teorii pośrednictwa świętych i Matki Bożej stosował

i uczył stosować **kategorię odbicia**. Przecież nasi tzw. wtórni pośrednicy nie świecą własnym światłem, ale światłem Chrystusa, nie obdarowują własnymi darami, nie są źródłem łask... Są zwierciadłami, które odbijają (jednak nie bez jakiegoś modulowania odbijanych promieni; nie są rzeczami, ale osobami; trzeba przyjmować ich personalistyczny wpływ).

Zbliżający się Międzynarodowy Kongres Maryjny (Rzym, 4-8 grudnia 2004 r.) na Uniwersytecie LATERANUM, podjął temat: *Maryja z Nazaretu przyjmuje (accoglie) Syna Bożego w historii*. Prawdopodobnie mariologia (oraz antropologia i charytologia) zyskałaby na mocniejszym „tak” dla **kategorii przyjęcia** (accoglie – receptio, *niech mi się stanie*). Do myślenia w tym kierunku zachęca przyjęcie *Wspólnej Deklaracji o usprawiedliwieniu* (Augsburg, 31 X 1999), podpisanej przez Światową Federację Luterancką i Kościół katolicki. Przyjęcie zasady usprawiedliwienia przez samą łaskę apeluje o promocję w katolickiej teologii kategorii przyjęcia Bożego daru. Prawdopodobnie ostrożniej trzeba pracować kategorią *cooperatio* (*współpraca*), odważniej kategorią *receptio* (*przyjmowanie, przyjęcie*). Prowadziłoby to prawdopodobnie do większej ostrożności w promowaniu tytułu i teologii maryjnego tytułu „Współodkupicielki”, a z drugiej strony do odważniejszej promocji maryjnego „fiat”.

Zarówno kategoria partycypacji, jak kategorie odbicia i przyjęcia są odporne na kontrastowanie dobroci Matki surowości Ojca i Syna, co trzeba ocenić jako ich ewidentną zaletę.

2. W Polsce uprawiać mariologię bardziej po polsku

Po habilitacji Karola Klauzy z teologii ikony, Uniwersytet powołał Katedrę Teologii Ikony, którą mu powierzył. Nie znam drugiej takiej Katedry w świecie. Zasługuje ona na poparcie z wielu racji: z rangi samego tematu ikony, z naszego usytuowania w bezpośrednim sąsiedztwie prawosławia, z naszej solidarności z Kościołem grecko-katolickim, ze względu na Jasnogórską Panią i peregrynacje kopii Jej ikony.

Wspomniane peregrynacje apelują do mariologów polskich (nie tylko zresztą mariologów) o podjęcie teologii implikowanej w tych peregrynacjach i promowanego przez nie pasjonującego tematu obecności Maryi pośród nas, zwłaszcza w ikonie i w pustych ramach peregrynujących niegdyś, w czasie aresztowania kopii jasnogórskiego obrazu.

Osobnym tematem bardzo naszym, polskim, jest teologia koronacji. Podjęła go KUL-owska Katedra Mariologii, odkrywając interesujące pomysły teologiczne¹⁰.

¹⁰ Por. rozprawa doktorska Krzysztofa Stańka, *Teologia kazań wygłoszonych w czasie koronacji obrazów i figur Matki Bożej w Polsce w II połowie XX wieku*. Praca

Zarówno rozległa tematyka sanktuariów, jak peregrynacji apeluje o współpracę różnych naszych ośrodków teologicznych, zwłaszcza mariologicznych (mamy w Polsce 4 Katedry Mariologii: PAT, Radom, UKSW i KUL), a także o współpracę z socjologami i psychologami. Niektórzy deklarują wolę takiej współpracy (np. prof. Józef Styk z UMCS).

2.1. „Jezu, ufam Tobie”

Ewidentny deficyt w naszej maryjności i mariologii (nie tylko w Polsce) woła o rozwijanie teologii pośrednictwa Chrystusa. Trzeba nadrobić odwieczne zaniedbania w tym temacie. Teologiczna myśl polska, również, a może szczególnie mariologiczna, niech podejmie na swój użytek wielkie przesłanie „Jezu, ufam Tobie” i wielką teologiczną trylogię Jana Pawła II: *Dives in misericordia, Redemptor hominis, Dominum et vivificantem*. Niech zbada, jak się ma „Jezu, ufam Tobie” do nowenny do Matki Bożej Nieustającej Pomocy i pobożności związanej z Matką Bożą Wspomożeniem Wiernych? Wnosi coś, czy nie wnosi? Nasi starsi bracia (św. Ludwik, św. Alfons, bł. Honorat, św. Maksymilian... nie stawiali sobie tych pytań, nam jednak nie wolno od nich uciekać, zresztą nie chcemy tego czynić. „Jezu, ufam Tobie” stawia przed mariologami polskimi (nie tylko) poważne pytania. „Jezu, ufam Tobie!” otwiera wielki proces lustracji wszystkich odpowiedzialnych za kształt maryjności w tym kraju (oczywiście, że nie tylko w tym), zarówno teologów, jak niższych i wyższych pasterzy. Prowincjałat ojców redemptorystów podjął poważną próbę recepcji odnowionej Soborem teologii do Nieustającej Nowenny. Takie działania trzeba mnożyć.

3. Uprawiać mariologię bardziej krytycznie

Prawdopodobnie żadna dyscyplina teologiczna nie ma tak imponującej bibliografii, jak mariologia. Posiada ona imponujące bibliografie światowe, podczas gdy nie mają analogicznych instrumentów pracy ani chrystologia, ani pneumatologia, ani trynitologia, ani eklezjologia, ani antropologia. Najwięcej prawdopodobnie pisze się z zakresu mariologii, nie chrystologii, pneumatologii itd. Już to samo prowokuje refleksję...

doktorska napisana w Instytucie Teologii Dogmatycznej w Katedrze Mariologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod kierunkiem o. prof. dr hab. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego (2003 r.). Autor zdążył opublikować część swoich osiągnięć, m.in.: *Fenomen sanktuariów maryjnych z koronacjami obrazów i figurami Matki Bożej w Polsce w II połowie XX wieku*, „*Salvatoris Mater*” 5(2003) nr 1, 233-251; *Przegląd kazań wygłoszonych w czasie koronacji obrazów i figur Matki Bożej w Polsce w II połowie XX wieku*, „*Salvatoris Mater*” 5(2003) nr 2, 247-316.

Olbrzymią produkcję mariologiczno-maryjną zwiększają regularnie mniej więcej co 4 lata organizowane światowe Kongresy Mariologiczno-Maryjne i liczne kongresy krajowe. Żadna inna dziedzina teologii nie dorównuje pod tym względem mariologii. Słyszał kto o Papieskiej Międzynarodowej Akademii Chrystologicznej albo o regularnych kongresach chrystologicznych? Albo pneumatologicznych? Albo eklezjologicznych? Również ten fakt prowokuje krytyczny namysł (choć nigdy nie słyszałem go w środowiskach promujących ten nurt w teologii). W stolicy chrześcijaństwa dynamicznie funkcjonuje Papieski Wydział Teologiczny poświęcony mariologii: MARIANUM. Imponująco promuje on ten dział teologii. Istnieje tamże wydział programowo ukierunkowany na chrystologię: Wydział Św. Bonawentury. Czy znamy kogokolwiek, kto chcąc specjalizować się w chrystologii, szedł tam studiować?

Mariologowie zadbali o piękne edycje antologii mariologicznych, w tym wielotomowe serie tekstów patrystycznych, średniowiecznych i późniejszych, co zasługuje na uznanie. Gdzie jednak są chociażby analogiczne, jeśli nie znakomitsze i większe antologie wielkich tekstów poświęconych Trójcy Przenajświętszej, Chrystusowi czy Duchowi Świętemu? Czy stwierdzenie potrzeby krytycznej refleksji nad tą sytuacją trzeba uznać za coś niewłaściwego?

Jaka jest wartość olbrzymiej, wiodącej produkcji mariologiczno-maryjnej? Oczywiście, różna. Pomijając z założenia inne kwestie, nie można bez grzechu zaniedbania przemilczać publikacji, które zawierają błędy teologiczne, najczęściej w szlachetnej intencji służenia większej czci Matki Bożej i najczęściej z kaleczeniem dogmatu o wcieleniu (Chrystus więcej Bogiem niż człowiekiem, Maryja bardziej ludzka niż Chrystus)... Takie teksty pojawiają się z wyraźnie zaznaczonym pozwoleniem kościelnych autorytetów... Przykłady można mnożyć. Dr Mastalska przywołała ostatnio przykład książki Stinissena¹¹. Analogiczną sytuację, lecz w prezentowaniu relacji Maryja - Duch Święty, nierzadko stwierdzamy w publikacjach na temat Matki Pocieszenia. Milczy się o Duchu Świętym, naszym Pocieszycielu i Obrońcy, mówi się o Maryi, jedynej naszej Obronie, jedynym Ratunku, jedynej Pocieszycielce. Atrofia pneumatologii

¹¹ Danuta Mastalska zrecenzowała książkę W. Stinissena OCD, *Powiedz im o Maryi*, tł. J. Iwaszkiewicz, wyd. „W drodze”, Poznań 2001, ss. 144, w: „*Salvatoris Mater*” 5(2003) nr 1, 293-309. Zdziwiła się m.in. takimi zdaniami: „*W Maryi dokonuje się wcielenie Boskiego marzenia. Oczywiście i Jezus jest doskonałym człowiekiem, ale On w pierwszym rzędzie opowiada się po stronie Boga*” (s. 14). Mastalska słusznie stwierdza tu swoiste podważanie Chalcedonu: „*I Jezus*” – a więc przede wszystkim Maryja, a Jezus jakby „na dokładkę”, drugorzędnie. Ale nawet nie w tym „I” tkwi sedno złego ustawienia, lecz w twierdzeniu, że Chrystus jest bardziej Bogiem niż człowiekiem. TAMŻE, 294.

w naszej pobożności owocuje hipertrofią wątku maryjnego. Od dawna teologowie o tym piszą¹², wciąż jednak mało skutecznie.

Na polski rynek wydawniczy weszła mariologiczna książka o Philippe'a, napisana ciepło, poruszająca serce. Autor dowodzi, że Matka Boża jest uosobieniem miłosierdzia Bożego, a Pan Jezus nie jest. Powołuje się przy tam na autorytet św. Tomasza. Skutki takiego nauczania są łatwe do przewidzenia: biegnijmy do Uosobienia miłosierdzia Bożego, nie do Chrystusa. Wydawnictwo katolickie, *imprimatur* wypisane i podpisane, jak przewiduje prawo, okładka kolorowa.

Na pytanie, jak uprawiać mariologię, trzeba odpowiedzieć jeszcze tak: pisząc recenzje, nie laurki. Nie tylko zdawkowe słowa zalecające potrzebne marketingowi, ale dobre recenzje: *suaviter in modo, fortiter in re*. Ze świecą trzeba szukać krytycznych recenzji pisanych swoim kolegom, czy w ogóle komukolwiek. Doświadczyłem boleśnie nieprzyjemnych reakcji, kiedy moi uczniowie odważyli się opublikować krytyczne recenzje mariologicznych publikacji starszych teologów, którzy się obrażali, chociaż słowa recenzji nie były obraźliwe. Mariologowie, zwłaszcza zakotwiczeni na wyższych uczelniach, niech piszą życzliwe, lecz krytyczne recenzje. To służba prawdzie, służba jakości chrześcijaństwa, służba zdrowiu pobożności katolickiej. To nasze powołanie, to trudna, lecz niesłuchanie potrzebna forma służby Kościołowi.

Nie należy wykluczać prywatnej korespondencji z wydawnictwami czasopism, w tym popularnych: zwracać uwagę na niewłaściwości, błędy czy herezje¹³.

¹² Bardzo przekonywająco i konkretnie czynił to jeden z największych pneumatologów wszechczasów, Y. M. J. Congar (*Wierzę w Ducha Świętego*, t. I-III, Warszawa 1995-1996), a po nim Heribert Mühlen, co Polsce głośno przypomniał i nie przestaje mówić ks. Andrzej Czaja.

¹³ W miesięczniku dla dzieci przeczytałem dwustronicowy artykuł pt. „Ważny Pośrednik” o następującej treści: Dzieci bawią się nad stawem. Staw jest prawie wyschnięty. Staw umiera bez dopływu wody. Katechetka zwraca uwagę, że zlikwidowano kanał doprowadzający do stawu wodę ze źródła. Katechetka z dziećmi odgaduje przyczynę dramatycznego umierania stawu: zabrakło kanału-pośrednika między źródłem a stawem. *Jakaż to wielka nauka dla nas! Nasze dusze przypominają staw, który nieustannie musi być zasilany życiodajną wodą, czyli łaską Bożą. Dopóki ona do nas dociera, dusza się rozwija, jest piękna, silna, żywa. A Pośrednikiem do Bożego źródła do naszych dusz jest Matka Boża Niepokalana. [...] Dzieci słuchały z wielkim przejęciem – Dlatego Matka Boża jest dla każdej duszy konieczna, bo inaczej zamieni się w nieużytek – podsumowała katechetka. Słuchacze przyznali rację siostrze Małgorzacie. Rzeczywiście, nasza Pośredniczka u Pana Boga jest bardzo ważna. – Podziękujmy więc Panu Bogu za Maryję, Wszechpośredniczkę łask i prośmy Ją, by nieustannie obdarzała nas Bożymi łaskami – zaproponowała Ania. Wszyscy gorliwie przyłączyli się do propozycji rycerki Niepokalanej, bo nikt nie chciał już żyć bez Pośredniczki. „Mały Rycerzyk Niepokalanej” (2004) nr 8-9, 14-15. Dzieci nie usłyszały nawet imienia „Jezus”; żadnej wzmianki o Nim. Będą już wiedziały, kto jest ważnym Pośrednikiem.*

Od autora referatu nt. „Jak uprawiać mariologię” należałoby zasadnie oczekiwać jeszcze innych dopowiedzeń, np. o tym, że trzeba uprawiać mariologię **interdyscyplinarnie**: z biblistami, patrologami, liturgistami, pastoralistami, ekumenistami, homiletami, teologami duchowości, chrystologami, pneumatologami, charytologami, eklezjologami... Mariologowie winni zabiegać o takie ścieżki współmyślenia i współtworzenia.

Należałoby także oczekiwać obszernej informacji na temat, jak aktualnie uprawia się mariologię, przede wszystkim na MARIANUM i w ośrodku marianistów w Dayton (USA).

Z pożytkiem można by na polskomariologiczne potrzeby podpatrywać pracę krajowych Towarzystw Mariologicznych. Przecież tam uprawia się jakoś mariologię. Podpatrzyć ich: jak oni to robią?

Uprawiają mariologię środowiska wyrosłe wokół specjalistycznych czasopism: „Ephemerides Mariologicae” (Madryt), „Marianum” (Rzym), „Theotokos” (Rzym), „Salvatoris Mater” (Licheń). Warto przy okazji zauważyć, że kwartalnik „Salvatoris Mater” jest pierwszym w Polsce naukowym czasopismem mariologicznym z prawdziwego zdarzenia. Daje ono czytelnikowi mariologię zakorzenioną w rzeczywistości wiary i teologii oraz wrażliwej na doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich. Co także istotne, kwartalnik ten jest otwarty na współpracę interdyscyplinarną, dzięki czemu przedstawia on mariologię w szerokim kontekście.

Można by przypatrywać się sposobom uprawiania mariologii przez wybitnych, uznanej rangi, mariologów współczesnych.

Nie tylko można by z pożytkiem, ale nawet należałoby powrócić do pasjonującego rodzenia się mariologii na Soborze Watykańskim II. Przecież tak zapłonęły światła także dla uprawiania mariologii przez nas.

Wszystko jednak krytycznie, jako że stan faktyczny niekoniecznie musi być ideałem w ogóle, czy ideałem dla nas.

Autor przedłożenia nt. „Jak uprawiać mariologię” mógłby z pożytkiem, a może nawet miałby obowiązek uwzględnić dokument Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej (PAMI) pt. *La Madre del Signore. Memoria Presenza Speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria* (Vaticano 2000). Dokument ten, poświęcony metodologii mariologii, omówiłem na innym miejscu, na wniosek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego¹⁴. Tutaj przypominam jedynie

¹⁴ *Matka Pana. Pamięć – Obecność – Nadzieja. Wybrane aktualne zagadnienia na temat osoby i misji Maryi Panny*. Złożone do druku. Przekład dokumentu: PAPIESKA MIĘDZYNARODOWA AKADEMIA MARYJNA, *Matka Pana. Pamięć – Obecność – Nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi, Watykan 2000*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 4, 311-398.

kilka najważniejszych myśli: 1. Mariologię należy uprawiać w kontekście, 2. Uwzględniać drogę piękna – *via pulchritudinis*, zwłaszcza w sanktuariach; ta droga apeluje m.in. o rozwijanie ikonologii, 3. Rozwijać mariologię narracyjną (mniej spekulować, więcej opowiadać wyjaśniając i uzasadniając - reprezentant De Fiores); 4. Uwzględniać inkulturację i regionalizację (przeciwko nieuwzględnianiu kontekstów); znaczyłoby to dla nas apel o pisanie podręczników mariologii (nie tylko) przez nas samych, Polaków dla Polaków – z uwzględnianiem naszych doświadczeń, naszych problemów i naszych uwrażliwień.

O. prof. dr hab. Stanisław C. Napiórkowski OFMConv
Katolicki Uniwersytet Lubelski (Lublin)

ul. Wieniawska 6/55
PL - 20-071 Lublin
e-mail: mariolog@kul.lublin.pl

MISCELLANEA

Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, dotycząca prawdy Ko wniebowzięciu NMP, mówi: Wszystkie [...] dowody i rozważania Ojców Kościoła i teologów, opierają się jako na ostatecznym fundamencie, na Piśmie Świętym¹. Niemniej, prawdy tej należy szukać w Biblii na płaszczyźnie głębszej niż sens literalny. Jak stwierdza najnowszy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, oprócz sensu dosłownego, jest jeszcze w Biblii sens duchowy i sens pełniejszy. I to właśnie na płaszczyźnie sensu duchowego należy szukać wyjaśnienia dogmatu o wniebowzięciu Maryi. Sens duchowy jest to *sens wyrażany przez teksty biblijne, czytane pod natchnieniem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek. [...] Sens duchowy powstaje z uchwycenia relacji pomiędzy samym tekstem a danymi rzeczywistymi, które nie są temu tekstowi obce*². Mówiąc o sensie duchowym i dosłownym, nie można zapomnieć o ich wzajemnych powiązaniach nawet wtedy, gdy dostrzegamy różnicę w interpretacji tekstu Biblii między jednym sensem a drugim. Nawet wówczas nie można pozbawić ich wzajemnych powiązań. Jak to podaje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *sens dosłowny stanowi, rzecz jasna, bazę nieodzowną. W przeciwnym przypadku nie można by mówić o ‘wypełnieniu się’ Pisma*³. Co więcej, jednym z aspektów sensu duchowego jest typologia, która nie należy do Pisma Świętego, a raczej do rzeczywistości w nim przedstawianej. Tylko takie spojrzenie może doprowadzić do odkrycia tego, co Pismo Święte mówi o tajemnicy Maryi, w tym o wniebowzięciu. Współczesna egzegeza odczytuje posłannictwo Maryi w szerokiej perspektywie historiozbowczej w łączności z Osobami Trójcy Świętej⁴.

Najstarszym fragmentem mówiącym o Maryi w Nowym Testamencie jest Ga 4, 4-7: *Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego,*

Joanna Kiersztein

Niewiasta obleczona w słońce. Wniebowzięcie Maryi w perspektywie nowotestamentowej

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 195-203

¹ PIUS XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus* (1 XI 1950), 38, zob. także http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/konstytucje/munificentissimus_deus_01111950.html

² *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tł. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994, 69-71.

³ TAMŻE, 70.

⁴ Por. S. HAREZGA, *Podstawy biblijne wniebowzięcia Maryi w Nowym Testamencie*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 4, 23-25.

zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej. Jest to najwcześniejsze świadectwo mówiące o Maryi jako Theotokos. Większość egzegetów zwraca uwagę na związek w tym tekście narodzenia z niewiasty a przybranym synostwem Bożym, które stało się udziałem ludzi. Na tej podstawie macierzyństwo Maryi nie zamyka się tylko w Bożym macierzyństwie, ale staje się Ona Matką Chrystusa dla nas⁵. Jak dalej pisze św. Paweł w swoim liście, następstwem usynowienia jest prawo do udziału w Bożym dziedzictwie (w. 7), w chwale niebieskiej, a zatem konsekwencją tego będzie również nasze zmartwychwstanie (Rz 8, 11). To prowadzi do następującego wniosku: skoro dzięki Bożemu macierzyństwu Maryi i my otrzymaliśmy przybrane synostwo, to w Jej wniebowzięciu *nastąpiło eschatologiczne spełnienie tego, co zostało nam zagwarantowane w Chrystusie na podstawie otrzymanego dziecięctwa Bożego*⁶.

Tak zatem tekst św. Pawła Ga 4, 4-7 jako najstarsze świadectwo o Maryi w Nowym Testamencie stanowi punkt odniesienia dla wszelkich rozważań teologicznych o wniebowzięciu.

Innym fragmentem dość często przywoływanym jako argument w dyskusji na temat wniebowzięcia jest Łk 1, 26-38: *W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski (κεχαριτωμένη), Pan z Tobą, <błogosławiona jesteś między niewiastami>» (ww. 26-28).*

Na uwagę zasługuje tutaj tytuł κεχαριτωμένη co znaczy *przepełniona łaską*, a nie jak podaje Wulgata *pełna łaski*. Łaska w Starym Testamencie związana była z Bogiem, z Jego obietnicą i nadzieją. Miała charakter zawsze darmowy, nie wynikała z żadnych zasług. Zazwyczaj obdarowywana nią była osoba, którą Bóg wybierał. W Nowym Testamencie rozumienie słowa χάρις (łaska) ulega zmianie. Jest związane z przyjściem na świat Jezusa Chrystusa (*przyszła do nas łaska i prawda* J 1, 17) i pokazuje, jak daleko może posunąć się Bóg w swej dobroci. Życzenie łaski otwiera i zamyka większość listów nowotestamentowych. Łaska jest darem, który *streszcza w sobie wszelkie działanie Boga*⁷.

⁵ TAMŻE, 27.

⁶ TAMŻE.

⁷ Łaska, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. LEON-DUFOUR, Pallottinum, Poznań 1994, 439.

Jest związana z tajemnicą odkupienia. Maryja właśnie ze względu na Chrystusa była przepelniona łaską. Przez to już na ziemi wkroczyła w *strefę Bożą*⁸, co więcej, dzięki tej pełni łaski żadne skutki grzechu, a w tym także zniszczenia ciała, nie mogły mieć w Niej miejsca. Pełnia łaski oznacza także pełnię chwały. Wniebowzięcie jest zatem konsekwencją κεχαριτωμένη.

Omawiając wniebowzięcie w tekstach biblijnych, niektórzy teologowie za uzasadnione uznają spojrzenie na *Magnificat*, Łk 1, 46-56⁹. W hymnie tym wyraźnie wybija się podobieństwo do innych pieśni Starego Testamentu, a szczególnie do pieśni Anny z 1 Sm 2, 1-10. Nie przekonuje jednak powtarzająca się w wielu wypadkach argumentacja, w której zapomina się, że autor Ewangelii przytacza *Magnificat*, który najprawdopodobniej, cały lub w większej części, powstał wcześniej w jednej z pierwotnych gmin. Nie jest to zatem prorocka pieśń Maryi, lecz raczej obraz wiary ówczesnego Kościoła. Wiary w to, że Bóg poprzez Boże macierzyństwo Maryi wywyższył Ją ponad wszystkich¹⁰.

Kończąc interpretację tekstów z Ewangelii według św. Łukasza, należy zwrócić uwagę na typologię Arki Przymierza, którą autor zastosował do Matki Jezusa. Pierwszy taką hipotezę postawił E. Burrows. Za tą typologią przemawiają fragmenty z Ewangelii i ich podobieństwo do poszczególnych tekstów Starego Testamentu. Fragmenty zestawia poniższa tabela¹¹:

Łk 1, 35	Wj 40, 35
Anioł Jej odpowiedział: «Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni (ἐπισκάζει) Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym.	Wtedy to obłok okrył (ἐπισκάζειν) Namiot Spotkania, a chwała Pana nappełniła przybytek.
Łk 1, 39-45	2 Sm 6, 1-11
W tym czasie Maryja powstawszy (ἀναστα) poszła (ἐπορευθη) z pośpiechem w góry do pewnego miasta w [pokoleniu] Judy. (w. 39)	Powstał (ἀνεστη) i poszedł (ἐπορευθη) Dawid i wszyscy ludzie towarzyszący mu w kierunku judzkiej Baali, aby sprowadzić stamtąd Arkę Boga. (w. 1-2)

⁸ S. HAREŹGA, *Podstawy biblijne wniebowzięcia Maryi...*, 29.

⁹ TAMŻE, 32.

¹⁰ E. ADAMIAK, *Mariologia*, Poznań 2003, 35.

¹¹ Por. J. MAJEWSKI, *Błogosławić mnie będą*, RW KUL, Lublin 1994, 120-124.

Łk 1, 39-45	2 Sm 6, 1-11
A skądże (πόθεν) mi to, że Matka mojego Pana (κυρίου) przychodzi (ἐλθῇ) do mnie (πρὸς ἐμὲ)? (w. 43)	I Dawid uląkł się Pana w owym dniu, mówiąc: «Jakże (πῶς) przy- dzie (εἰσελεύσεται) do mnie (πρὸς με) Arka Pańska (κυρίου)?»
Łk 1, 36	2 Sm 6, 11
Maryja pozostała u niej około trzech miesięcy.	I Arka Pańska pozostawała w domu Obed-Edoma z Gat przez trzy mie- siące.

We wszystkich fragmentach zaznaczone zostały powtarzające się słowa, co potwierdza celowość owej typologii u Łukasza. W tekstach występuje zbieżność filologiczna, topograficzna, tematyczna i ideowa. W Starym Testamencie arka stanowiła znak obecności Jahwe wśród swego ludu, była między innymi znakiem potęgi Boga. W czasach, kiedy Izraelowi nie towarzyszyła już fizyczna obecność arki, stała się ona tematem dociekań teologicznych. Wraz z rozwojem teologii arki staje się ona symbolem wiecznego przymierza. Ma wskazywać ludowi cel, do którego zmierza¹².

Łukasz posłużył się tą typologią, by pokazać, że Maryja jest Arką Pana. Jahwe uobecnia się w Jej wnętrzu. Przypisanie Maryi tytułu Arki Przymierza ukazuje Ją jako figurę Kościoła pielgrzymującego i stanowi zapowiedź jego wywyższenia¹³ poprzez wniebowzięcie.

Inne fragmenty, które należy wspomnieć w temacie wniebowzięcia pochodzą z Ewangelii według św. Jana. Autor wspomina osobę Maryi tylko cztery razy (2, 1-11; 2, 12; 6, 45; 19, 25-27) i w żadnym miejscu nie podaje Jej imienia. Mowa jest o *Matce Jezusa* lub o *Jego Matce*. Dla tematyki wniebowzięcia ważne pozostają dwa fragmenty z drugiego i dziewiętnastego rozdziału. J 2, 1-12 to wesele w Kanie Galilejskiej. Wielu egzegetów podkreśla wyjątkowość tej perykopy w porównaniu z Ewangelią synoptycznymi. Po pierwsze, cud dokonuje się w Galilei, a przecież z Mk 6, 5 wiemy, że Jezus nie mógł dokonać tam wielu cudów z przyczyny niedowiarstwa ludzi. Co więcej, Maryja wyraźnie oczekuje od Syna, że w cudowny sposób zaradzi on kłopotliwej, a może wręcz kompromitującej sytuacji. Do tej pory jednak Ewangelista nic nie wspominał o cudotwórczej działalności Jezusa. Dalej, sam cud nie ma podłoża

¹² A. TRONINA, *Assumpta. Typologia Arki Przymierza*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 4, 12-19.

¹³ TAMŻE, 20.

starotestamentowego, jak ma to miejsce w przypadku pozostałych cudów Jezusa. Przemiana wody w wino wydaje się nie zależeć od faktycznej potrzeby człowieka, ale jest to raczej sprawa *wygody*¹⁴. Niezwykła jest także rozmowa między Matką a Synem: *A kiedy zabrakło wina, Matka Jezusa mówi do Niego: „Nie mają już wina”. Jezus Jej odpowiedział: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?”* (w. 3n).

Mimo że cały fragment ma charakter chrystologiczny, to jednak Matka Jezusa odgrywa tu bardzo ważną rolę. Jezus zwraca się do swojej Matki *Niewiasto* (w formie wołaczowej). Różne są próby wyjaśnienia tego słowa. Jedni twierdzą, że jest to wykluczenie Maryi z działalności publicznej Jezusa. Inni (jak H. Langkammer) uważają, że tytuł ten ma znaczenie mesjańskie, a Jezus posługiwał się nim w odniesieniu do kobiet, jeśli zwracał się do nich z pozycji Mesjasza¹⁵. Trzecie rozumienie tego zwrotu, które zdaje się dzielić większość egzegetów (m.in. M. Thurian, L. Stachowiak, S. Haręzga), wskazuje, że oznacza to czas, w którym więzy rodzinne przestają obowiązywać. A zatem nie jest to brak szacunku ze strony Jezusa, ale raczej oznaka, że nie przywiązuje On większej wagi do więzów naturalnych, co zresztą byłoby zrozumiałe w kontekście Ewangelii synoptycznych, gdzie rodzina uczniów ma pierwszeństwo przed rodziną naturalną.

Spoglądając na tę perykopę w odniesieniu do wniebowzięcia, S. Haręzga dostrzega, że owa odpowiedź Jezusa wyznacza Maryi nową rolę. Wyznacza Jej miejsce w ekonomii zbawienia. Natomiast dalsze słowa Maryi z wersetu 5 wskazują na to, że reprezentuje Ona eschatyczną społeczność. *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*. Fakt, że Maryja wzywa do słuchania słów Jezusa skłania do stwierdzenia, że to właśnie dzięki Niej powstaje nowa społeczność, która wierzy. Tak nakreślona przez Ewangelistę rola Maryi *suponuje* Jej chwalebne wniebowzięcie¹⁶.

Inna perykopa z Ewangelii według św. Jana to 19, 25-27: *A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: „Niewiasto, oto syn Twój”. Następnie rzekł do ucznia: „Oto Matka twoja”. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie*. Większość współczesnych egzegetów jest zadania, że w scenie tej Maryję należy postrzegać jako *Maria Mater Ecclesia*, a w umiłowanym uczniu widzieć każdego chrześcijanina. Wbrew pozorom, taka interpretacja jest jedną z najstarszych, spotykamy ją już u św.

¹⁴ Por. J. MAJEWSKI, *Błogosławić mnie będą...*, 36.

¹⁵ TAMŻE, 42.

¹⁶ Zob. S. HARĘZGA, *Podstawy biblijne wniebowzięcia Maryi...*, 35.

Efrema (IV w.). Maryja jako Matka ma spełniać swoje macierzyństwo wobec uczniów i całego Kościoła. W swojej macierzyńskiej misji ma stać się wzorem postępowania dla wszystkich wierzących. *Posłannictwo Maryi osiąga swój cel, którego gwarancją realizacji w perspektywie powszechnego i ostatecznego wypełnienia jest Jej wniebowzięcie. Można powiedzieć, że ono w indywidualnej osobie Maryi antycypuje to wszystko, czym Kościół ma być w swej doczesnej pielgrzymce i w chwale nieba*¹⁷.

Dwunasty rozdział Apokalipsy jest tekstem najważniejszym i kluczowym dla badań egzegetycznych o wniebowzięciu. Jest on czytany podczas liturgii Wniebowzięcia, a przez wielu teologów cytowany jako podstawowy fragment z Pisma Świętego mówiący o wniebowzięciu:

Potem wielki znak się ukazał na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. A jest brzemienna. I woła cierpiąc bóle męki rodzenia. I inny znak się ukazał na niebie: Oto wielki Smok barwy ognia, mający siedem głów i dziesięć rogów - a na głowach jego siedem diademów. I ogon jego zmiażdżył trzecią część gwiazd nieba: i rzucił je na ziemię. I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby skoro porodzi, pożreć jej dziecko.

I porodziła Syna - Mężczyznę, który wszystkie narody będzie pałł różgą żelazną. I zostało porwane jej Dziecię do Boga i do Jego tronu. A Niewiasta zbiegła na pustynię, gdzie miejsce ma przygotowane przez Boga, aby ją tam żywiono przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni (ww. 1-6).

A kiedy ujrzał Smok, że został strącony na ziemię, począł ścigać Niewiastę, która porodziła Mężczyznę. I dano Niewieście dwa skrzydła orla wielkiego, by na pustynię leciała na swoje miejsce, gdzie jest żywiona przez czas i czasy, i połowę czasu, z dala od Węża. A Wąż za Niewiastą wypuścił z gardzieli wodę jak rzekę, żeby ją rzeka uniosła. Lecz ziemia przysłała z pomocą Niewieście i otworzyła ziemia swą gardziel, i pochłonięła rzekę, którą Smok ze swej gardzieli wypuścił. I rozgniewał się Smok na Niewiastę, i odszedł rozpocząć walkę z resztą jej potomstwa, z tymi, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa (ww. 13-17).

Apokalipsa jest to gatunek literacki, który narodził się już na przełomie III i II wieku przed Chrystusem¹⁸. Słowo *ἀποκάλυψις* oznacza objawienie, ujawnienie – zazwyczaj skrywanej od wieków tajemnicy. Autor Apokalipsy Nowego Testamentu posługiwał się przede wszystkim obrazem, nierzadko pochodzącym ze Starego Testamentu lub wręcz z innych starożytnych kultur. Tworzy to niepowtarzalną atmosferę księgi, ale i stanowi jej największą trudność, ponieważ, by dobrze odczytać jej teologię, trzeba

¹⁷ TAMŻE, 36.

¹⁸ A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, PWN, Warszawa 2000, 273.

przebić się przez ten język obrazu i symbolu. I tak na przykład słońce (heb. šemeš) w starożytnych religiach Egiptu i Mezopotamii było najważniejszą częścią ich wiary. W Ps 84, 12 Bóg Jahwe również nazwany został słońcem. Gwiazdy najczęściej mają znaczenie apokaliptyczne. W księgach starotestamentowych mowa jest często o ich spadaniu i zaciemnianiu się (Por. Iz 13, 10; Ez 32, 7; Dn 8, 10). Księżyc za to w Starym Testamencie to symbol permanencji – Ps 72, 7; 89, 38¹⁹.

Jak zatem rozumieć zacytowany fragment? Najwięcej problemów egzegetom i teologom przysparza termin *Niewiasta* (γυνή). Jedna z najstarszych interpretacji patrystycznych mówi, że *Niewiasta obleczona w słońce* jest symbolem Kościoła (św. Hipolit; są tacy, którzy uważają tę interpretację za jeszcze wcześniejszą, pochodzącą z lat 140-155 z *Psalterza Hermasa*). Inna mówi o tym, że chodzi tu o Izraela Starego Przymierza (św. Augustyn; choć i jeszcze w XX wieku ta interpretacja miała swoich zwolenników, np. J. Sickenberger). Myśl, że tekst ten odnosi się do Maryi, była w przeszłości bardzo popularna i znalazła swe wsparcie w encyklice Piusa X *Ad diem illum*. Pogląd, że *Niewiasta* to symbol równocześnie Kościoła i Maryi reprezentowało i nadal reprezentuje, wielu egzegetów katolickich (K. Rahner, H. Langkammer). Jeszcze inna interpretacja mówi o *Niewieście* jako symbolu Izraela Starego Testamentu i Kościoła. We współczesnej egzegezie wysuwa się wiele argumentów przeciw odnoszeniu tego fragmentu *explicite* do Maryi. Autor natchniony nie identyfikuje *Niewiasty* z Matką Mesjasza. Poza tym przyjmując spojrzenie mariologiczne, trudno wytłumaczyć bóle rodzenia, które są następstwem grzechu pierworodnego, a od takiego Maryja była zachowana²⁰. Współcześnie również za mało prawdopodobne uważa się, by autorem czwartej Ewangelii i *Apokalipsy* była ta sama osoba, a więc nieuzasadnione jest także porównywanie 12 rozdziału z niektórymi fragmentami Ewangelii. Odchodzi się także dzisiaj od wskazywania związków między Ap 12 a Rdz 3, 15. Mimo że wiele argumentów przemawia za tym, by znaku *Niewiasty* nie odczytywać w kategoriach maryjnych, nie wyklucza to takiej właśnie interpretacji w sensie pośrednim (*implicite*). W ten sposób na to zagadnienie patrzą m.in. J. Gnilka²¹ i P. Farkaš. Warto trochę więcej uwagi poświęcić poglądom zwłaszcza tego drugiego.

Jak już zostało wcześniej powiedziane, język *Apokalipsy* to język symbolu. A zatem czym jest symbol? Nie ma on jednoznacznego cha-

¹⁹ Sun, Star, Moon, w: J. McKENZIE, *Dictionary of the Bible*, New York-London 1978, 852.

²⁰ E. ADAMIAK, *Mariologia...*, 47.

²¹ Pogląd taki Gnilka wyraził w czasie wykładów wygłoszonych w 1998 na Wydziale Teologicznym UAM.

rakteru. Według definicji S. Babolina *symbol nie oznacza, lecz wywołuje w pamięci skojarzenia, jednoczy, koncentruje, w sposób analogicznie wieloznaczny, mnogość zmysłów, które nie redukują się tylko do jednego lub tylko do kilku sensów*²². Często w interpretacji *Apokalipsy* podchodzi się do określonych słów jak do znaków, a nie jak do symboli. Jak twierdzi P. Farkaš, *jeśli z całą powagą podchodzimy do charakteru symbolu, a więc jeśli symbol nie oznacza czegoś, lecz raczej ewokuje (budzi skojarzenia), to jedną z najważniejszych zasad metodologicznych, które należy brać pod uwagę w interpretacji, nie jest identyfikacja symbolu, czyli co (was) jest symbolem, ale raczej jego „istnienie jako” (sein wie, essere come)*²³. Na tej podstawie P. Farkaš uważa, że *Niewiasta*, odczytana również w kontekście liturgicznym, jest niewątpliwie przedstawiana jako królowa, wręcz bogini. Ma przynajmniej jej prerogatywy. Ale chociaż została tak przedstawiona, to ma również cechy człowieka-stworzenia, bo ucieka na pustynię, które to miejsce przygotował jej Bóg i przebywa tam ograniczony czas. A zatem brak jest w tym symbolu jakiejś jednoznaczności. To doprowadza P. Farkaša do następującego wniosku: *Niewiasta obleczona w słońce nie jest Kościołem; Niewiasta jest jak królowa; jest jak Matka Mesjasza; Niewiasta nie jest Ludem Bożym, ale Lud Boży jest jak mająca rodzić niewiasta. Kościół w swoim porodzie jest podobny do Matki Jezusa*²⁴.

Takie spojrzenie wykracza zdecydowanie poza kategorie egzegetyczne i być może również poza założenia czysto formalne, ale jednocześnie z większą swobodą i optymizmem pozwala spojrzeć na cały rozdział 12 *Apokalipsy* i odczytać go pozytywnie również w kontekście wniebowzięcia.

Omówione powyżej fragmenty Pisma Świętego pokazują wyraźnie, że prawda o Maryi jest ściśle związane z misterium Chrystusa i Kościoła. Podobnie jak za czasów Ojców Kościoła, tak i dzisiaj siła argumentów przemawiających za wniebowzięciem, a opartych na Biblii, związana jest z godnością Bożego macierzyństwa Maryi i z tym wszystkim, co jest tego konsekwencją, jak κεχαριτωμένη.

Nowy Testament nie mówi na żadnym miejscu o wniebowzięciu Maryi w sposób bezpośredni. Jednak niejednokrotnie opisuje Jej cechy, które są wyraźnymi znakami Jej wywyższenia. W Niej także ukryte są losy całego Kościoła.

²² Por. P. FARKAŠ, „*Niewiasta obleczona w słońce*” (Ap 12), „*Salvatoris Mater*” 2(2000) nr 4, 42.

²³ TAMŻE, 43.

²⁴ Zob. TAMŻE, 49.

Wydaje się jednak, że nie jest to jeszcze koniec badań nad mario-logicznymi tekstami Nowego Testamentu. Dalsze badania powinny iść w kierunku porównania tekstów między sobą i z całością Biblii. Więcej światła dadzą zapewne dalsze badania nad językiem *Apokalipsy*. Nadal nie ma dobrego opracowania *słownika* symboli tam zawartych.

Joanna Kiersztejn

ul. Raczyńskiego 48c/5
PL - 60-465 Poznań
e-mail: jkiersztejn@hotmail.com

La Donna avvolta dal sole. L'assunzione di Maria nella prospettiva neotestamentaria

(Riassunto)

L'autrice prende in considerazione i testi biblici che sono il fondamento per la verità dell'assunzione di Maria. Si tratta di Luca 1, 26-38; Giovanni 2, 1-12; 19, 25-27; Apocalisse 12. Anche se il Nuovo Testamento non parla direttamente sull'assunzione di Maria, però ci dà una base per capire questa verità come rivelata da Dio.

Na koniec Niepokalana Dziewica [...], dopełniwszy biegu życia ziemskiego z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego, aby bardziej upodobniła się do Syna swego¹.

Niniejszy artykuł stanowi próbę porównania biblijnego obrazu zmartwychwstania Jezusa Chrystusa z obrazem wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny opisanym w apokryfach. Dokładna analiza koncentruje się przede wszystkim na tych wybranych elementach tekstu apokryfów, które autorzy zapożyczyli z mitu o zmartwychwstaniu, ich nowym zastosowaniu i teologicznym znaczeniu na nowym miejscu.

Na początku moich rozważań niewątpliwie koniecznym jest przed-

Joanna Kicman

Analiza maryjnych apokryfów asumpcjonistycznych w świetle treści zawartych w biblijnym obrazie zmartwychwstania

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 204-213

stawienie znaczenia mitu, jakim dalej zamierzam się posługiwać. Mit rozumiem jako *opowiadanie symboliczne o ostatecznych rzeczywistościach*², gatunek literacki, którego potrzebuje umysł ludzki, by pojąć lub chociażby znacznie zbliżyć się do prawdy o swoim istnieniu. Język symbolicznych obrazów opierających się na wyobraźni³ umożliwia odnalezienie *mysli, która*

*wychodzi poza granice wiedzy*⁴. Tak rozumiany mit, mimo że zamiast dokładnych terminów dopuszcza nierzadko baśniowe elementy w mitycznym przekazie, w swej istocie nie stanowi fałszu, ale prowadzi do prawdy.

Za takim rozumieniem mitu opowiadał się John R. R. Tolkien. Pisał: *w pogańskich mitach Bóg objawia się poprzez umysły poetów, a powstające w nich obrazy odzwierciedlają fragmenty wiecznej prawdy*⁵. Idąc w swym rozumowaniu jeszcze dalej, ukazał *historię śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako odtwieczną opowieść o umierającym bogu*⁶,

¹ LG 59.

² G. O'COLLINS, E.G. FARRUGIA, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 1993, 183.

³ Por. TAMŻE, 184.

⁴ H. JONAS, *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003, 34.

⁵ H. CARPENTER, *Inklingowie*, Poznań 1999, 65.

⁶ TAMŻE, 66.

która w chrześcijaństwie staje się prawdą. *Stary mit stał się faktem, nadal jednak zachował charakter mitu*⁷.

Powyższe wyjaśnienie nie tylko usprawiedliwia, ale wręcz zobowiązuje do dokładnego przyjrzenia się biblijnemu obrazowi śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, właśnie jako obrazowi przedstawiającemu prawdę odkupienia, wciąż jednak o charakterze mitu.

Chcąc rozpatrzeć historię śmierci i zmartwychwstania Chrystusa przedstawioną w Nowym Testamencie, koncentrując się na jej literackiej płaszczyźnie, najlepiej ukazać elementy opowiadania następujące po sobie kolejno w czterech Ewangeliach. Zdaję sobie sprawę z ogromnego uproszczenia, jakim jest próba krótkiego wypunktowania zdarzeń, bez wdawania się w ich głębszy sens, niemniej jednak zabieg ten umożliwi mi czytelne zarysowanie kształtu omawianego mitu.

Biblijną historię rozpoczyna obraz modlącego się Jezusa - rozmawia z Ojcem samotnie, bowiem uczniowie, zamiast czuć się z Nim, zmęczeni - zasypiają. Wkrótce Jezus zostaje pojmany, postawiony przed Wysoką Radą, następnie przed Piłatem. Rzymski urzędnik, mimo że nie widzi winy w Skazańcu, pod naciskiem tłumu, nakazuje Jego chłostę i śmierć. Po straszliwej drodze krzyżowej Jezus zostaje ukrzyżowany, modli się i umiera. Jego śmierci towarzyszą nadprzyrodzone zjawiska: trzęsienie ziemi, rozdarcie się zasłony przybytku, powstanie umarłych. Ciało Jezusa zostaje złożone w nowym grobie, zabezpieczonym kamieniem. Po trzech dniach, o świcie, kobiety, które przychodzą do grobu, nie znajdują w nim Zmarłego; przybyli zaś później uczniowie odnajdują jedynie Jego szaty. Jezus zmartwychwstaje i ukazuje się swym uczennicom i uczniom.

Analizy powyższej historii zamierzam dokonać w sposób pośredni, porównując ją z historią zawartą w maryjnych apokryfach asumpcjonistycznych. To właśnie zestawienie wydarzeń związanych ze śmiercią Chrystusa i Jego Matki, poprzez wykazanie podobieństw i różnic istniejących we wspomnianych tekstach, umożliwi postawienie nowych pytań, dotyczących innych możliwości odczytania zawartych w nich teologicznych treści.

Apokryfy opisujące wniebowzięcie Maryi *stoją pomiędzy ewangeliami apokryficznymi a dziejami apostołskimi*⁸. Omawiane w nich wydarzenia, choć nie należą pod względem czasowym do tych przedstawianych przez ewangelistów, to jednak poprzez ukazanie niezwykle silnego związania życia Maryi z Chrystusem, zdają się przynależeć

⁷ TAMŻE.

⁸ M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Lublin 1986, 547.

w specyficzny sposób o wiele bardziej właśnie do rzeczywistości ewangelijnego obrazu niż do dziejów apostoelskich⁹. Tytuł apokryfów – *Transitus* - wskazując już na samym początku na odczytanie śmierci Maryi jako przejścia do wieczności, łączy koniec Jej ziemskiego życia ze śmiercią Chrystusa i Jego zmartwychwstaniem.

Historia opisana w maryjnych apokryfach asumpcjonistycznych przedstawia się w ogólnym schemacie następująco: *pierwsza część to wstęp. Składa się ona z trzech elementów: bliskość śmierci Maryi, zebranie się apostołów, ich czuwanie razem z Maryją. Druga część – śmierć Maryi – [...] przyjsie Syna, śmierć Maryi, jej pogrzeb. Trzecia część jest najważniejsza: wniebowzięcie Maryi. Na nią składałyby się następujące elementy: powtórne przyjsie Syna, zmartwychwstanie Maryi i przeniesienie do nieba jej ciała i duszy*¹⁰.

Marek Starowieyski, tłumacz i komentator apokryfów Nowego Testamentu, zwraca uwagę, że *bardzo ważny rys Transitus stanowi ściśle związanie życia Maryi z życiem Chrystusa. Opis jej zmartwychwstania jest upodobniony do zmartwychwstania Chrystusa: grób nowy, pozostawione szaty, trzy lub cztery dni w grobie itd*¹¹.

Upodobnienie wniebowzięcia Maryi do zmartwychwstania Jej Syna przede wszystkim zasadza się na modlitewnej postawie, o ile jednak modlitwa Jezusa stanowi rozmowę z Ojcem na temat konieczności okrutnej śmierci na krzyżu, o tyle Maryja zwraca się do Chrystusa, prosząc o ponowne z Nim połączenie.

Łk 1, 35	Wj 40, 35
Łk 1, 39-45	2 Sm 6, 1-11

Modlitwa Jezusa w Ogrodzie Oliwnym nieprzypadkowo nazywana bywa „trwogą konania” – to bowiem w tym miejscu Jezus zdaje się najsilniej odczuwać wszystko to, co przed Nim. Zwykły ludzki

⁹ TAMŻE.

¹⁰ TAMŻE, 547-548.

¹¹ TAMŻE, 548.

¹² TAMŻE, 554.

¹³ Sigla biblijne podaję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [Biblia Tysiąclecia]*, Poznań-Warszawa 1971².

strach, chęć odsunięcia okrutnej ofiary, przy jednoczesnym absolutnym zawierzeniu Ojcu, stanowi o niebywalej sile tej rozmowy. Jezus, któremu w tej modlitwie nieobcy jest lęk przed umieraniem, jeszcze bliższy staje się człowiekowi. Tak jak dziecko prosi swego Ojca, by mogło być inaczej, o możliwość innej drogi. I nieprzerwanie trwa w posłusznej zgodzie.

Maryja, modląc się, zwraca się do Jezusa jako Matka, prosi o dotrzymanie danej obietnicy, o ponowne bycie obok swego Syna. Tę modlitwę cechuje spokój, czułość oraz charakterystyczna pewność: *Ufam, że we wszystkim wysłuchasz swej służebnicy*¹⁴. Zaufanie pokładane w swym Dziecku zdaje się odsuwać od Maryi wątpliwości czy nawet lęk.

Przejście Maryi do życia wiecznego, pomimo że opisane zostaje niezwykle dyskretnie¹⁵, staje się wydarzeniem, któremu towarzyszą, podobnie jak śmierci Jezusa niezwykle zjawiska.

Łk 1, 39-45	2 Sm 6, 1-11
Łk 1, 36	2 Sm 6, 11

Nawet bez przeprowadzenia dokładnej analizy rangi powyższych zjawisk w obu tekstach czy ich autentyczności, należy bezwzględnie stwierdzić, że ich przedstawienie wskazuje na pewno na niezwykłość i wagę zarówno zmartwychwstania, jak i wniebowzięcia.

Śmierć Boga, ofiarującego swoje życie za grzechy innych, nie może zaistnieć w ciszy, śmierć Boga zmienia to, co niezmiennie, przekracza granice, wyznacza to, co bezwzględnie nowe. Dzieło zbawienia, znacząc Nowe Przymierze, ogrom niewyczerpanej miłości Boga do ludzi, „zyskuje” niemal fizyczną oprawę w odpowiedzi całego świata.

¹⁴ M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu...*, 566.

¹⁵ TAMŻE, 560.

¹⁶ TAMŻE, 568.

Natychmiast po śmierci Maryi za Jej przyczyną dokonują się uzdrowienia, Maryja jest Tą, dla której granica śmierci staje się jeszcze wyraźniejszym ujawnieniem Jej świętości, niezwyklej bliskości z Chrystusem Zmartwychwstałym, niezwyklej bliskości Bożego działania.

Sam akt w niebo wzięcia Maryi według apokryfów zostaje bardzo dokładnie określony w czasie, znów na podobieństwo z martwych powstania Jezusa¹⁷.

Transitus Jana Teologa ¹⁸	Mt 17, 22b-23a
<i>Pozostaniemy tu trzy dni, jak nam powiedział Pan. Przyjdzie On bowiem ze swymi aniołami, aby zabrać ciało Maryi.</i>	<i>Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi. Oni zabiją Go, ale trzeciego dnia zmartwychwstanie.</i>

Transitus R ¹⁹	J 20, 1
<i>Kiedy będziesz opuszczala ciało, o wschodzie słońca.</i>	<i>A pierwszego dnia po szabacie, wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno.</i>

Transitus Józefa z Arymatei ²⁰	J 24, 1
<i>Gdy nadeszła niedziela, o godzinie trzeciej, tak jak Duch Święty zstąpił w obłoku na apostołów, tak zstąpił Chrystus z mnóstwem aniołów i przyjął duszę Maryi swej najmiłszej.</i>	<i>W pierwszy dzień tygodnia, poszły skoro świt do grobu.</i>

Jezus, który sam zmartwychwstał po trzech dniach, również po upływie trzech dni od śmierci Maryi przychodzi, by zabrać Jej ciało. Słowo o trzecim dniu ma [...] raczej sens teologiczny niż chronologiczny. Taka figura narracyjna powraca wielokrotnie w Starym Testamencie: po dwu dniach ludzkiego nieszczęścia i klęski nadchodzi dzień trzeci – dzień Bożego działania i zbawienia.[...] Jezus jest jednak nie tylko przedmiotem, ale także podmiotem tego działania: moc boska działa nie tylko dla Niego, ale także w Nim samym – to On zmartwychwstał²¹. Jezus Chrystus, Bóg, działa dla Maryi, to On bierze Ją

¹⁷ Przedstawiam jedynie wybrane fragmenty tekstu biblijnego dotyczące trzech dni.

¹⁸ M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu...*, 564.

¹⁹ TAMŻE, 554.

²⁰ TAMŻE, 582.

²¹ T. WĘCŁAWSKI, *Sieć*, Kraków 1997, 177-178.

do nieba. Dla Maryi Boży czas działania oznacza ponowne złączenie z Synem, na podobieństwo Jego z martwych powstania.

Nowy grób – jako miejsce złożenia ciała Maryi - to kolejny element upodabniający historię o wniebowzięciu Maryi do biblijnego obrazu zmartwychwstania Jezusa.

Położenie nekropolii tak blisko jaskini Getsemani, gdzie według tradycji Jezus zwykł był spędzać noce ze swymi uczniami, nasuwa nam przypuszczenie, że ten sam przyjaciel, który oddał grób do dyspozycji Galilejczyków, przygotował także miejsce na pochowanie Jego Matki²².

Transitus Melitona z Sardes ²³	J 19, 41-42
<i>Wtedy rzekł Zbawiciel: „Powstań, Piotrze, i weź ciało Maryi, złóż je w prawej części miasta, na wschód, a znajdziesz tam nowy grób, w którym ją złożycie, i oczekujcie, aż do was przyjdę”.</i>	<i>A na miejscu, gdzie Go ukrzyżowali, był ogród, w ogrodzie zaś nowy grób, w którym jeszcze nie złożono nikogo. Tam to więc, ze względu na żydowski dzień Przygotowania, złożono Jezusa, bo grób znajdował się w pobliżu.</i>

Nie tylko czas, ale i miejsce złożenia ciała Maryi zostaje upodobnione do wydarzeń biblijnych. Sam Chrystus staje się tym, który troskliwie „dba” o właśnie taki pogrzeb swej Matki.

Zanim jednak nastąpi wniebowzięcie, już samo ciało Maryi zaczyna wzbudzać agresję, dlatego zostaje narażone na niebezpieczeństwo profanacji.

Transitus R ²⁴	Łk 22, 50-51
<i>I zbliżył się [jeden z arcykapłanów] z gniewem w sercu do mar, chcąc je obalić na ziemię, i dotknął ich [...], i natychmiast ręce jego odcięte od łokci przylgnęły do mar i tak zwisając pozostały. Wtedy ów człowiek wybuchnął płaczem i błagał apostołów, mówiąc: „Nie pozostawiajcie mnie w takim stanie”. [...] Wtedy Piotr kazał</i>	<i>I któryś z nich uderzył sługę najwyższego kapłana i odciął mu prawe ucho. Lecz Jezus odpowiedział: „Przestańcie, dosyć”. I dotknąwszy ucha, uzdrowił go.</i>

²² M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu...*, 561.

²³ TAMŻE, 577.

²⁴ TAMŻE, 562-563.

<i>zatrzymać mary i rzekł: „Jeśli teraz wierzysz z całego serca twego, podejdz i ucałuj ciało Maryi mówiąc: «Wierzę w ciebie, Bogarodzico Dziewico, Matko czysta i w zrodzonego z ciebie Pana i Boga naszego»”. [...] Rzekł więc Piotr: „Zbliż się i przyłóż do siebie poszczególne części twoich rąk”. I podbiegł Jefoniasz i rzekł żarliwie: „W imię Pana Jezusa Chrystusa, syna Boga i Maryi [...] niech przyłączą się do siebie poszczególne części, i niech będzie tak, jak było dawniej”. I natychmiast stało się tak, jak było na początku.</i>	
--	--

Powyższe zestawienie tekstów, pomimo że początkowo może wydać się niefortunne – Jezus nie zostaje zraniony, nie zostaje nawet zaatakowany, to ktoś inny rani, On sam zaś uzdrawia ofiarę napaści - nie jest jednak nieuzasadnione. Oba wydarzenia, zarówno to, opisane w Nowym Testamencie, jak i to, przedstawione w apokryfie, łączy jednak jedno silne przeświadczenie – Boży plan nie zostanie zmieniony. Bóg działa nieprzerwanie. Człowiek nie jest w stanie przeszkodzić w realizacji Bożych zamiarów. Nie ma w takiej interpretacji niebezpieczeństwa zanegowania wolnej woli człowieka – zmartwychwstanie Jezusa i wniebowzięcie Maryi to dzieła Boga w żaden sposób niesprzeciwiające się ludzkiej wolności.

Przedstawienie Pilata w jednym z apokryfów, kiedy sprzeciwia się tłumowi, potem jednak, zmuszony zależnościami politycznymi, wydaje wyrok zgodny z żądaniami ludzi, natychmiast przywołuje na myśl niemal identyczny tekst biblijny.

Transitus Jana Teologa ²⁵	J 19,12. 16
<i>A ci jeszcze bardziej zawrzeli złośćcię serca i udali się do namiestnika krzycząc tymi słowy: „Naród żydowski zginie z powodu tej niewiasty! Wypędź ją z Betlejem i z prowincji Jerozolimy!”</i>	<i>Odtąd Pilat usiłował Go uwolnić. Żydzi jednak zawołali: „Jeżeli Go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem Cezara. Każdy, kto się czyni królem, sprzeciwia się Cesarowi”. [...] Wtedy więc</i>

²⁵ TAMŻE, 569.

<i>A namiestnik uderzony cudami rzekł do nich: „Ja jej nie wypędzę ani z Jerozolimy, ani z jakiegokolwiek innego miejsca”. Ale Żydzi powstali krzycząc i zaklinając go na powodzenie cesarza Tyberiusza, aby wygnał z Betlejem także apostołów: „Jeśli tego nie uczynisz, odniesiemy się do cesarza”. I tak został on zniewolony i wysłał tysięcznika do Betlejem przeciw apostołom.</i>	<i>wydał Go im, aby Go ukrzyżowano.</i>
--	---

Postawa Piłata „uderzonego cudami” zdaje się być o wiele wyraźniejsza od tej biblijnej. Namiestnik rzymski to już postać niemal pozytywna, wprawdzie ostatecznie wysłał wojska przeciw apostołom, jest to jednak czyn spowodowany zniewoleniem. Piłat zmuszony jest postąpić zgodnie z oczekiwaniami wściekłego tłumu, postępuje tak jednak wbrew sobie, wbrew temu, w co niewątpliwie zaczyna wierzyć. Jego wyrok, wymierzony przeciw apostołom, nie może jednak przerwać Bożego działania.

Przejście do życia wiecznego sygnalizuje obecność Anioła Pańskiego, który podobnie jak w Ewangelii odsunął kamień grobowca, w którym spoczywał Jezus, teraz zaś odwala kamień od wejścia grobu Maryi.

Transitus Melitona z Sardes ²⁶	Mt 28, 2b
<i>I oto Michał archanioł odwałił kamień od wejścia grobu.</i>	<i>Albowiem anioł Pański zstąpił z nieba, podszedł, odsunął kamień i usiadł na nim.</i>

Obecność Bożego posłańca to symbol ciągłej Bożej obecności. Maryja nie pozostaje w śmierci sama, nieprzerwanie jest przy Niej Bóg. To Bóg sprawia wniebowzięcie.

W apokryfach można oczywiście odnaleźć jeszcze wiele innych przykładów „zapożyczenia” elementów biblijnych: podczas modlitwy na Górze Oliwnej, Maryi towarzyszą trzy dziewice; przejście z życia ziemskiego do wieczności zwiastuje grzmot i trzęsienie ziemi; Maryja pozostawia po sobie szaty... Nagromadzenie wszystkich tych motywów mogłoby jednak sprowadzić w pewnym sensie treść tego artykułu do niemal słownikowego ujęcia symboli, nie to zaś stanowi cel mojej analizy.

²⁶ TAMŻE, 579.

Obraz wniebowzięcia przedstawiony w apokryfach zostaje upodobniony do biblijnego obrazu zmartwychwstania poprzez, wydawać by się mogło, niezwykle prosty zabieg przeniesienia charakterystycznych symboli – składowych biblijnego mitu o zmartwychwstaniu. Czy jest to jednak tylko prosty zabieg literacki? W jakim celu dokonano tego przeniesienia? Czy znaczenie użytych symboli pozostaje takie samo? Czy zmienia się ich teologiczne odczytanie? A jeśli tak, to jak należy odczytywać w świetle takiej symboliki opisane wniebowzięcie?

Obraz wniebowzięcia, przedstawiony w apokryfach poprzez zastosowanie biblijnego języka mitu o zmartwychwstaniu, staje się czytelny i jednoznaczny.

Po pierwsze, tak skonstruowana literacka forma przekazu apokryfu asumpcjonistycznego wskazuje na niezwykle silną łączność Maryi ze swoim Synem, która nie zostaje przerwana nawet w śmierci. Maryja nie tylko doświadcza swej śmierci i wniebowzięcia razem z Jezusem Chrystusem, ale doświadcza tych wydarzeń na podobieństwo śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Najświętsza Panna przygotowuje się do przejścia do życia wiecznego poprzez rozmowę z Bogiem, modli się o wniebowzięcie. Jej modlitwa zostaje wysłuchana - umiera pośród zewnętrznych znaków świętości. Wniebowzięcie po trzech dniach to świadectwo Bożego działania, Jego nieprzerwanej obecności przy Bogarodzicy.

Po drugie, obraz przedstawiony w apokryfach silnie podkreśla wyjątkowość wydarzeń, których doświadcza Maryja. To właśnie Jej przysługuje podobieństwo śmierci i wniebowzięcia do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Myśl ta zostanie rozwinięta przez wielu późniejszych autorów. Mikołaj Kabasilas podkreśla, że *tak jak pierwsza została Ona przez swoje życie, czyli przez swoją historię, upodobniona do śmierci Zbawiciela, tak też jako pierwsza stała się uczestniczką Jego zmartwychwstania*²⁷.

Jednocześnie zastosowana symbolika motywów biblijnych, paradoksalnie poprzez ukazanie podobieństwa wskazuje na różnicę - jakiegokolwiek porównywanie obu wydarzeń nie pozwala na ich utożsamienie. Zmartwychwstanie Chrystusa, podobnie jak wniebowzięcie Maryi jest działaniem Bożym, ale to *Jezus jest [...] nie tylko przedmiotem, ale także podmiotem tego działania: moc boska działa nie tylko dla Niego, ale także w Nim samym – to On zmartwychwstał*²⁸. Maryja przez Boga zostaje wzięta do nieba.

²⁷ J. KRÓLIKOWSKI, *Wniebowzięcie Bogarodzicy Maryi a chrześcijańska perspektywa eschatologiczna*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 4, 118.

²⁸ T. WĘCŁAWSKI, *Sieć...*, 177-178.

Przeniesienie elementów biblijnych z mitu o zmartwychwstaniu to świadomy zabieg autorów apokryfów asumpcjonistycznych, w celu ukazania wyjątkowości opisywanych wydarzeń, szczególnej bliskości Matki i Syna, stałej obecności Boga przy Maryi.

To również dana mi, człowiekowi, możliwość odnalezienia elementów obrazu mojego, ludzkiego, z martwych powstania, w niebo wzięcia²⁹. W opisie zmartwychwstania Chrystusa i wniebowzięcia Jego Matki poszukuję tego, co dotyczy mojego życia i mojej śmierci. Dlatego że Jezus zmartwychwstał, moja modlitwa może być również prośbą o dotrzymanie danej obietnicy o ponowne bycie z Nim. To w niezwyklej bliskości Maryi z Chrystusem Zmartwychwstałym, przy końcu Jej życia, mogę upatrywać Bożej obecności przy mojej śmierci. To wreszcie moja śmierć, moje zmartwychwstanie wpisze się w nieprzerwane działanie Boga.

Joanna Kicman

Os. Orła Białego 117/10
PL - 61-451 Poznań
e-mail: narnijka@poczta.fm

L'analisi degli apocrifi mariani sull'assunzione nella luce dell'immagine biblica di risurrezione

(Riassunto)

L'articolo è un tentativo di mettere in confronto l'immagine biblica della risurrezione di Cristo con l'immagine dell'assunzione di Maria descritta dai apocrifi. Si nota l'influsso dei testi biblici sul modo di presentare l'atto di assunzione di Maria per poter esprimere in questo modo la singolarità dell'evento mariano e il stretto legame tra la Madre e il Figlio.

²⁹ Zob. J. BOLEWSKI, *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje - do myślenia*, Kraków 1994, 139-142.

Nie sposób przecenić znaczenia pierwszych polskich pieśni religijnych, powstających od XIII wieku, dla kształtowania się języka i religijności Polaków. Szczególnym źródłem domagającym się analizy i opisu są średniowieczne pieśni maryjne, będące świadectwem zarówno funkcjonujących wówczas nurtów teologicznych, jak i ówczesnej pobożności maryjnej. W pieśniach religijnych, zwłaszcza pisanych z myślą o masowym wykonywaniu przez wiernych i popularyzowaniu w ten sposób prawd wiary i czci Boga, Matki Bożej i świętych, odnajdujemy historię dogmatów. Ta historia dogmatów nie jest jednak czerpana z traktatów teologicznych wielkich teologów, lecz z zabytków literackich polskiego średniowiecza. Ze względu na swoją specyfikę można średniowieczne polskie pieśni religijne powiązać z kilkoma *locus theologicus*, tzn. liturgią, gdyż część z nich weszła do liturgii, zwłaszcza w przypadku pieśni

Magdalena Jankowiak

Obraz wiary we wniebowzięcie Maryi w polskiej średniowiecznej pieśni maryjnej

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 214-228

maryjnych, do liturgii związanych z obchodami licznych świąt ku czci Matki Bożej, dalej w pieśniach tych trzeba widzieć utwory literackie, ze względu na ich niewątpliwą wartość artystyczną i językową, *sensus fidei* - czyli zmysł wiary, przejawiający się zwłaszcza w anonimowych pieśniach nacechowanych religijnością ludową oraz szeroko pojmowane nauczanie Kościoła, objawiające się poprzez twórczość duchownych i zakonników, misjonarzy ludowych propagujących określone treści religijne.

W swoim artykule chcę się wyłącznie odnieść do polskiej średniowiecznej pieśni maryjnej ukazującej obraz wiary we wniebowzięcie Maryi. W tym celu korzystam z pozycji Biblioteki Narodowej „Średniowieczna pieśń religijna polska” w opracowaniu Mirosława Korolki¹. Dokładniej: odnoszę się wyłącznie do części czwartej tegoż dzieła, obejmującej pieśni maryjne. Spośród dwudziestu czterech pieśni o tematyce maryjnej wybrałam sześć, z których dwie dotyczą święta Siedmiu Radości Najświętszej Maryi Panny (*Pozdrowienie to jest pirwe, Bądź wiesioła Panno czysta*), jedna wychwala cnoty Maryi i Jej przywileje oraz ukazuje różne tajemnice z Jej życia (*O Maryja, Kwiatku paniński*), trzy (w tym jedna niekompletna – zachowane jest tylko dwanaście pierwszych wersów) dotyczą bezpośrednio wniebowzięcia Maryi i są przeznaczone na to liturgiczne

¹ *Średniowieczna pieśń religijna polska*, opr. M. KOROLKO, wyd. II zmienione, Wrocław 1980.

święto (*Już się anieli wiesielą, Anieli słodko śpiewali, Świebodność Boga Żywego*). W przypadku jednej pieśni nie jest ustalona datacja (*Bądź wiesioła, Panno czysta*), wiadomo natomiast, że pochodziła z większej całości – kodeksu zawierającego *Koronkę Panny Maryi* brata Seweryna i znalezionej w bernardyńskim klasztorze w Kobylinie². Co do czasu powstania pozostałych, to cztery (*Pozdrowienie to jest pirwe, O Maryja, Kwiatku paniński, Anieli słodko śpiewali, Już się anieli wiesielą*) pochodzą z XV wieku³, a najmłodszą z nich jest *Świebodność Boga Żywego* datowana na przełom XV i XVI wieku⁴. Znany jest jedynie autor pieśni *Już się anieli wiesielą*, bł. Ładysław z Gielniowa (†1505), franciszkanin, prowincjał polskiej prowincji franciszkanów w latach 1486-1489 i 1496-1499, zasłużony misjonarz ludowy⁵. Autorzy pozostałych pieśni są nieznani, choć stwierdzone jest, że w dwóch przypadkach autorzy należeli również do kręgu franciszkańskiego i teksty zostały odnalezione w zbiorach klasztorów franciszkańskich. Są to *Bądź wiesioła, Panno czysta*⁶ i *Świebodność Boga Żywego*⁷.

W celu wydobywania wartości teologicznych tych pieśni koniecznym jest umiejscowienie ich na tle współczesnych im prądów teologicznych, nurtów pobożnościowych i przede wszystkim stopnia rozwoju dogmatu o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, jak również klimatu historycznego i literackiego epoki. Jest to konieczne, ponieważ pominięcie tego procesu i widzenie średniowiecznych pieśni religijnych wyłącznie przez pryzmat naszej epoki jest kompletnym zdeformowaniem perspektywy. Stąd należy zacząć właściwie od tego, jakie były średniowieczne tendencje w odniesieniu do literatury religijnej. Już od wczesnego średniowiecza, a nawet przełomu starożytności i średniowiecza, funkcjonowały coraz częściej apokryficzne opowieści dotyczące życia i śmierci Maryi oraz wydarzeń po Jej śmierci. Liturgiczne obchody święta Zaśnięcia, a potem na Zachodzie Wniebowzięcia Maryi domagały się wyjaśnienia, co się stało – jak wyglądało przejście Maryi z życia ziemskiego do życia w niebie?; co się wówczas wydarzyło?; czyją mocą się to stało?; jakie wydarzenia temu towarzyszyły?, itd. Stąd rozliczne w owym czasie powstające apokryfy opisujące zaśnięcie (śmierć) i pogrzeb Maryi⁸. Średniowieczna pobożność pożądała wręcz drobnych szczegółów, opisów wydarzeń, wy-

² TAMŻE, 178.

³ TAMŻE, 150. 157. 160. 171.

⁴ TAMŻE, 186.

⁵ TAMŻE, XIX-XX, 171.

⁶ TAMŻE, 178.

⁷ TAMŻE, 186.

⁸ R. LAURENTIN, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, 89-91.

głędu, przytaczania słów, uzupełniania tego wszystkiego, o czym milczały Ewangelie kanoniczne⁹. Pobożność związana z czcią wobec Najświętszej Maryi Panny Wniebowziętej pobudzała wyobraźnię wiernych do szukania wyjaśnienia tych wydarzeń, czerpania wiadomości z ewangelii apokryficznych, przekazania ich w sposób choćby częściowo dający się ogarnąć przez sprowadzenie do wydarzeń tak cudownych, a jednocześnie tak szczegółowo opisanych, że nie sposób było nie uwierzyć, nie przeżyć głęboko tego wydarzenia (podobnie zresztą apokryficzne opowiadania w literaturze religijnej średniowiecza dotyczą męki Pana Jezusa, Jego przebywania w grobie, zstąpienia do piekieł, zmartwychwstania, po zmartwychwstaniu spotkania z Magdaleną, ze swoją Matką, wstąpienia do nieba itd.)¹⁰. W ten sposób wyrażona wizja Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny karmiła i ożywiała średniowieczną wyobraźnię i przede wszystkim średniowieczną pobożność. Pobożność ta biegła zgodnie z własnym rytmem, podczas gdy średniowieczne nurty teologiczne odchodzą już od apokryficznych wersji wniebowzięcia, najpierw, jak u tworzącego w X wieku Radberta, ukrywającego się pod pseudonimem św. Augustyna, po to by odrzucić całkowicie cielesne wzięcie Maryi do nieba¹¹, by przejść do solidnej argumentacji teologicznej tego wydarzenia, z akceptacją cielesnego wzięcia do nieba, opisanego w apokryfach¹².

W pierwszej kolejności sięgnę do dwóch pieśni, które są związane z nabożeństwem i świętem siedmiu radości Najświętszej Maryi Panny. Nabożeństwo do siedmiu radości Najświętszej Maryi Panny było bardzo popularnym nabożeństwem średniowiecznym (nie zanikło całkowicie – przetrwało do dziś w formie Koronki do Siedmiu Radości NMP, znanej m.in. w kręgach franciszkańskich). Do radości Matki Bożej należą według tego nabożeństwa kolejno: zwiastowanie przez Anioła, narodzenie Pana Jezusa w Betlejem, pokłon Trzech Króli, następnie w tekstach jest różnica: w *Pozdrowienie to jest piwie*, spotkanie z Synem po Jego śmierci, ujrzenie wniebowstąpienia i chwały Jezusa po prawicy Ojca w niebie; w *Bądź wiesioła, Panno czysta* natomiast odnalezienie dwunastoletniego Jezusa w świątyni pomiędzy uczonymi w Piśmie, ujrzenie Zmartwychwstałego, wniebowstąpienie, ostatnia siódma radość, najbardziej dla nas interesująca, jest identyczna w obu tekstach, jest to wniebowzięcie Maryi. W tej sytuacji należałoby się bliżej przyjrzeć fragmentom obu pieśni w celu ukazania najważniejszych cech tego przekazu.

⁹ S. BUDZIK, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1993, 47-48.

¹⁰ *Średniowieczna pieśń...*, XLVI.

¹¹ R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 98-99.

¹² Chodzi tutaj o nieznanego autora, pochodzącego ze środowiska Anzelma z Canterbury, tworzącego na przełomie XI i XII wieku, ukrywającego się pod pseudonimem św. Augustyna. TAMŻE, 99.

Tak więc w *Pozdrowienie to jest pirwe* wygląda to następująco:

*Siodmaż radość była twoja,
Gdy Tobie rzekł: „Matko miła,
Pojdź wybrana <w> wieczną światłość,
Będziesz mieć bez końca radość”.*

Z przytoczonego tekstu wynika: (1) fakt wybraństwa Maryi wyrażony przez wzięcie Jej do nieba przez Syna, (2) głębokie powiązanie wniebowzięcia z wiarą w zmartwychwstanie jako radość bez końca. Obecny jest również element wezwania Maryi przez Jezusa, zaproszenia do pójścia do nieba, który będzie również obecny w niektórych z pozostałych tekstów.

W Bądź wiesioła, Panno czysta:

*Bądź wiesioła, za nim wzięta,
Gdzie są świętych wielka święta
Anielskiego śpiewania.*

Ukazane jest szczególne miejsce Maryi poprzez wzięcie Jej, pójście w ślad Jej Syna, który wstąpił w chwałę do nieba, będącego miejscem przebywania świętych. Wyłania się tutaj pewna próba zobrazowania nieba (poprzedni tekst – wieczna radość bez końca, obecnie miejsce przebywania świętych, śpiewy anielskie, wieczne wielkie święto).

Kolejny tekst, *O Maryja, Kwiatku paniński*, już wyraźniej ukazuje wizję wniebowzięcia Maryi: (1) prawda o wzięciu z ciałem i duszą do nieba, (2) uczczenie przez Syna, (3) posadzenie po prawicy Syna – największy zaszczyt, jaki może spotkać człowieka.

*O Maryja, rzeczniczko ludzka,
Z dusząś, z ciałem w niebo wzięta,
Od Synaś wielce uczczona
I na prawicy posadzona.*

Poprzednie dwa teksty wspominały wyłącznie ogólnie o wzięciu Maryi przez Syna do nieba, natomiast fragment z cytowanej pieśni ukazuje już wyraźnie uszczegółowienie tej wiary do przekonania o wzięciu z duszą i ciałem do nieba. Po raz kolejny pojawia się element uczczenia przez Syna. Sugeruje to, że wiara we wniebowzięcie opiera się na przywileju Bożego macierzyństwa Maryi, gdzie jedno wybranie jakby wymaga kolejnego, a może lepiej powiedzieć: jedno wybranie rodzi kolejne.

Pozostają jeszcze trzy teksty – pozostawione na koniec, choć najbardziej istotne dla tej analizy. Trzy wcześniejsze były tylko pewnym doprowadzeniem, wskazaniem na obecność tematyki wniebowzięcia w średniowiecznej polskiej pieśni maryjnej i tylko w ogólny sposób ukazywały, jak się ta wiara obrazowała w pieśni. Następne trzy pieśni są bezpośrednio związane ze świętem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, a jedna z nich jest zachowana tylko w części i obejmuje początkowych dwanaście wersów, z których można domyślić się dalszej apokryficznej wizji wniebowzięcia; dwie kompletne pieśni ukazują w taki właśnie apokryficzny sposób całe wydarzenie, tak jak ono się jawiło w wyobraźni, często karmionej już innymi tekstami, wcześniejszymi. Te apokryficzne wizje nasyciły utwory zarówno anonimowych autorów, jak i bardzo znanego poety średniowiecznego, bł. Ładysława z Gielniowa – franciszkanina, misjonarza ludowego. W przypadku tego ostatniego nie bez znaczenie dla odbioru pieśni i treści w niej przekazanej pozostaje fakt funkcji spełnianych przez autora, który nakazywał śpiewanie pieśni swego autorstwa we wszystkich franciszkańskich kościołach w Polsce¹³.

Objętość i tematyka tekstów każe rozpocząć analizę od podzielenia tekstów na części, tak by wyodrębnić poszczególne elementy składowe obrazu wniebowzięcia. I tak w przypadku *Już się anjeli wiesielą* są to:

(1) Radość aniołów i św. Jana w niebie na przyjęście Maryi:

*Już się anjeli wiesielą,
Na niebie słodko śpiewają,
Bo Maryja w niebo jidzie,
Radujcie się wszyscy ludzie.*

*Ewangelista Jan święty,
Jen był zawsze panic czysty,
Pannie czystej posługował,
Panicz Pannę za matkę miał.
[wersy 1-8]*

(2) Opis tęsknoty Maryi za Jej Synem:

*Święte mieścica nawiedzała
Maryja, a tam płakała,*

¹³ *Średniowieczna pieśń...*, XIX-XX. w. 25n. Pisarz omyłkowo przestawił kolejność zwrotek, co zniekształca drugi wyraz akrostychu (Cristus) i zmienia sens apokryficznej opowieści w tym fragmencie utworu (*Średniowieczna pieśń religijna polska*, opr. M. KOROLKO, Wrocław 1970, 172).

*Po Synie swem jest tężyla
I s niem mieszkać pożądała.
[wersy 9-12]*

(3) Ponowne zwiastowanie przez anioła, tym razem wieści o mającym nastąpić Jej wzięciu do nieba:

*Wielebną Matkę ucieszył
Anioł Boży i pozdrowił,
Rzekąc: „Pozdrowienie tobie,
Już rychło będziesz na niebie”.
[wersy 13-16]*

(4) Pragnienie Maryi spotkania z apostołami i ziszczenie tego mocą łaski Chrystusa:

*Święta Matka pożądała,
By apostoły widziała
Pierzej niżliby umarła,
A to wszystko otrzymała.*

*Krystową Matkę darował
Anioł, palmą rajska jej dał,
Aby przed Panną noszona,
Gdy do grobu prowadzona.*

**Rychło wielmi się zebrali
Wszystcy święci apostołi;
Matka Boża radość miała,
Gdy apostoły widziała.*

*Jezus Matce tę cześć działał
I że apostoły zebrał,
Ktorzy po świecie kazali,
A pogany nawracali.
[wersy 17-32]*

(5) Śmierć Maryi pomiędzy apostołami:

*Swe skonanie powiedziała,
Między świętymi siedziała;*

*Tamo świece są gorzały,
A święci Boga chwalili.*

*Tedy przez wszelkiej boleści
Umarła Matka miłości;
[wersy 33-38]*

(6) Wzięcie przez Jezusa duszy Maryi:

*Syn Matuchmy swej duszę wziął,
[wers 39]*

(7) Śpiew Chrystusa wzywający do radości z wzięcia duszy Maryi do raju, nakaz wobec Apostołów pochowania ciała Maryi, informacja o nowym grobie dla Maryi w dolinie Jozafata, obietnica szybkiego powtórnego przyjsia w celu obudzenia Matki:

A słodkie pienie jest zaczął:

*„Wiesiel się Matuchno moja,
Juże podź ze mną do raju;
Śpiewajcie wszyscy anjeli,
Wiesielcie się apostołi.*

*Święte ciało pochowajcie,
A do grobu je doniesiecie;
W padol Jozefat pojdziecie,
Tamo grob nowy najdziecie.*

*Moji mili apostołi,
Tam mię będziecie czekali,
A ja rychło was nawiedzę,
A moją Matkę obudzę”.*
[wersy 40-52]

(8) Pogrzeb Maryi, sceny z Żydami i ich nawrócenie:

*Apostołi ciało wzięli,
A wielmi słodko śpiewali;
Jan przed ciałem palmę nosił,
Piotr święte ciało prowadził.*

*Rzecz tę Żydowie uznali,
Którzy w Jeruzalem byli,
Tamo z biskupem bieżeli,
Spalić ciało święte chcieli.*

*Jezus Matkę swą obronił,
Żydy ślepotą zaraził;
Biskupowi ręce <z>schnęły,
A ku mara<m> są przylnęły.*

*Ale gdy grzech swój poznali,
A do Piotra są wołali;
Biskup z ludem uzdrowieni,
Matuchnę Bożą wielbili.
[wersy 53-68]*

(9) Wydarzenia po pogrzebie, realizacja obietnicy Jezusa przyjścia po trzech dniach od śmierci Maryi:

*A gdy ciało pochowali
Czystej Panny apostołi,
Jezus przyszedł dnia trzeciego
Do grobu tako świętego.
[wersy 73-76]*

(10) Wskrzeszenie ciała Maryi:

*Dziewicze ciało obudził,
Jezus, swoją Matkę wskrzesił,
Rzekąc: „Powstań najmilejsza,
Nad wsz<y>tki panny cudniejsza”.
[wersy 77-80]*

(11) Opis uwielbionego ciała Maryi, które było dane widzieć apostołom:

*Jasne ciało jako słońce
Wstało z grobu wielmi mocnie;
Apostołi to widzieli
A barzo się wiesielili.
[wersy 81-84]*

(12) Wzięcie Maryi do nieba, wywyższenie ponad aniołów, ukoronowanie:

*Swoją Matuchnę Jezus jest wziął,
Apostoły jest pożegnał;
Apostoli się radują,
Anieli słodko śpiewają.*

*Łaskawie Matkę prowadził
Jezus, którą jest powyzszył;
Nad anioły ją posadził,
Koronę na głowę włożył.*
[wersy 85-92]

Podsumowując, należy stwierdzić, że bł. Ładysław z Gielniowa, w sposób charakterystyczny dla misjonarzy ludowych z zakonów żebraczych opisał wydarzenie wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, nie szczędząc szczegółów, które miały pozwolić ówczesnemu słuchaczowi na przybliżenie trudnej tajemnicy wzięcia Matki Bożej do niebieskiej chwały. Wyraźne jest zaczerpnięcie elementów znanych z wczesnych opowieści apokryficznych dotyczących śmierci, pogrzebu i wzięcia do nieba Maryi (radość w niebie, śpiewy chórów anielskich, pogrzeb w dolinie Jozafata, miejscu, któremu przypisuje się, że miałyby być miejscem sądu ostatecznego, wydarzenia przy marach, itd.). Widoczne jest chrystotypiczne powiązanie: trzy dni Jezusa w grobie po śmierci – trzy dni Maryi w grobie; zmartwychwstanie Jezusa po trzech dniach – wskrzeszenie Maryi przez Jezusa po trzech dniach. Należy również zwrócić uwagę na uzasadnienie wydarzenia wniebowzięcia – nie jest ono zasadniczo bezpośrednio wskazane, jedynym mocniejszym akcentem jest podkreślenie więzi pomiędzy Matką a Jej Synem, ogromna tęsknota za Nim, pragnienie przebywania z Nim. Jest tu mocno widoczne pragnienie dania odpowiedzi całkowicie zrozumiałej i dającej się egzystencjalnie wręcz wytłumaczyć – Maryja została wzięta do nieba, uczynił to Chrystus, bo tak wielka była miłość Matki do Syna i Syna do Matki, bo tak wielkie było pragnienie przebywania razem. Jest to odpowiedź prosta, ale jednocześnie mająca jakby dwa niezwykle głębokie wymiary – z jednej strony obrazuje ludzką tęsknotę do ukochanej osoby, z drugiej – ujawnia teologiczną głębię tęsknoty Maryi za przebywaniem w obecności Boga i pragnienie Jezusa zbawienia dla Matki.

W odniesieniu do pieśni *Świebodość Boga Żywego* anonimowego autora, również pochodzącego z kręgu franciszkańskiego, proponuję podział utworu na części:

(1) Tęsknota Matki Bożej za Synem:

*Gdy Syn Boży wstąpił w niebo,
Zostałaś tu Matka jego,
Długą chwilę żywa była,
Po swym się Synu wstążyła.*
[wers 5-8]

(2) Powtórne zwiastowanie przez Gabriela, tym razem dotyczące wniebowzięcia:

*Gabryjel do niej nawiedził,
Tajemnicę Boską wzjawił:
„Uźrżysz rychle Syna swego,
(Z)stąpi po cię dnia trzeciego.*

*Uźrżysz wrychle apostoły,
Sam ci zstąpi z archanioły,
Nie bojże się ducha złego,
Boś ty starła głowę jego”.*
[wersy 9-16]

(3) Zgromadzenie przez Chrystusa apostołów wokół Maryi:

*Zgromadził Bog apostoły,
Z dalekich się stron zebrali
W prz(y)bytku Maryjej stali
Nabożnie ją pozdrowili.*

(4) Zstąpienie trzeciego dnia przez Jezusa, zgodnie z obietnicą, zaproszenie Maryi do pójścia do nieba, odpowiedź Maryi:

*Zstąpił Jezus dnia trzeciego,
Nie chciał zmienić słowa swego.
„Pójdziż mile ucieszenie,
Wzniosę cie w wieczne zbawienie”.*

*Maryja odpowiedziała:
Dusza ma w tobie wesola,
Gdym ciebie Boga uźrzała,*

Jegożem zawsze czekała”.

[wersy 25-32]

(5) Zdumienie wszystkich świętych przeniesieniem Maryi do nieba przez Jezusa:

*Gdyć ją podniósł na prawicy,
Zumieli się święci wszyscy,
I że Bóg niesie człowieka,
Co się nań gniewał od wieka.*

*Rzekąc: „Co to jest dziwnego
Jidzie z tego świata złego –
Ciągnie w niebieskie radości,
W takiej wielkiej poczciwości”.*

[wersy 33-40].

Wydarzenia w tej pieśni są znacznie oszczędniej opisane, choć cztery z pięciu elementów występujących w niej pokrywa się z tymi, które występują w poprzedniej pieśni – tęsknota Matki Bożej za Synem, zwiastowanie przez anioła bliskiego wzięcia do nieba, zgromadzenie przez Chrystusa apostołów wokół Maryi i przyjście Jezusa trzeciego dnia po Maryję (jednakże nie jest wyodrębniony moment śmierci, nie ma też rozdzielenia wzięcia duszy i wzięcia ciała, jak to opisał bł. Ładysław w *Już się anieli wiesielą*). Istnieje bezpośrednie przejście od zebrania apostołów wokół Maryi do przyjścia Jezusa w trzecim dniu, co zresztą jest tak opisane, jakby wszystkim była znana obietnica przyjścia w tym dniu, czy też jakby było to zupełnie oczywiste, że tak właśnie się stanie. Zakładam, że są trzy możliwe wyjaśnienia takiego właśnie opisu: istnienie w literaturze apokryficznej opowieści o przyjściu Jezusa po Maryję w trzecim dniu (zapewne domyślnie po śmierci, choć w tym tekście można by jeszcze wnioskować, że w trzecim dniu po zwiastowaniu anioła) na tyle popularne, że zupełnie zrozumiała jest taka skrótowa wypowiedź, nierozstrzygnięte pytanie o śmierć Maryi, albo hipoteza braku zwrotki lub dwóch pomiędzy wersem 24 a 25. Ostatnia hipoteza nie znajduje żadnego potwierdzenia w danych dotyczących tej pieśni, ale odczuwalny jest pewien przeskok i brak wcześniejszego odniesienia do słów z wersów 25-26 - *Zstąpił Jezus dnia trzeciego, / Nie chciał zmienić słowa swego*. Niewątpliwie, jeśli tekst pieśni jest kompletny, to przejście od spotkania Maryi z apostołami do wzięcia Jej na prawicę przez Syna i zanieśenie do nieba jest zrozumiałe tylko wtedy, jeśli uznamy, że motyw związany z obietnicą Jezusa przyjścia

w trzecim dniu był tak rozpowszechniony w ówczesnej literaturze religijnej i dewocyjnej, że było to zupełną oczywistością.

Pozostaje jeszcze jeden problem – dlaczego zupełnie nie ma tutaj opisaney śmierci Maryi. *Świebodność Boga Żywego* jest rzeczywiście mniej rozbudowana fabularnie od *Już się anjeli wiesielą* i zawiera, jak to już zostało wcześniej wspomniane, tylko część wydarzeń opisanych w pieśni bł. Ładysława, ale czy mniejsza objętość tekstu i mniejsza ilość wydarzeń mogą powodować pominięcie tak fundamentalnego wydarzenia jak śmierć Maryi? Bez bliższych danych na temat autora tekstu trudno odpowiedzieć jednoznacznie, czy brak tej wypowiedzi jest zamierzony i wskazuje na przyjęcie przez autora immortalizmu (tu jednak znów brak danych, czy tego rodzaju pogląd występował na przełomie XV i XVI wieku w środowisku franciszkańskim), czy jest czymś niezamierzonym, czy też mającym na celu okrycie tajemnicą tego wydarzenia, tak trudnego do zrozumienia przez człowieka (co akurat w odniesieniu do średniowiecznej mentalności i pobożności, do literatury starającej się wyjaśnić każdy najmniejszy szczegół, zapłacić każde wolne miejsce, tzn. nieopisane w Piśmie Świętym, wydaje się niemożliwe). Bardziej uzasadnione wydaje się twierdzenie, że jest to zamierzone pominięcie i wskazuje na pogląd anonimowego autora pieśni, który, prawdopodobnie, skłaniał się ku temu, że Maryja nie umarła. Można uznać, że pewnym wskazaniem do takiej interpretacji jest również przewijający się przez całą pieśń motyw szczególnego wybrania Maryi, Jej „inności” od całej pozostałej grzesznej ludzkości, Bożego macierzyństwa i trwałego dziewictwa. Wydaje się nie budzić wątpliwości, że uprawnione byłoby na takiej podstawie powiedzieć, iż autor, wychodząc od szczególnego wybrania Maryi i Jej szczególnej pozycji oraz zupełnie innej sytuacji wobec Boga niż cała grzeszna ludzkość, mógł wyprowadzić również wniosek co do faktu szczególnego potraktowania Jej przez Boga. Jeśli Jej pozycja była szczególna, ze względu na Boże macierzyństwo i trwałe dziewictwo, to również wydarzenia od przejścia z ziemskiego życia do życia w niebie mogły się wydarzyć z pominięciem zwykłego porządku. Ten rodzaj argumentacji wydaje się być uzasadniony w odniesieniu do anonimowego autora *Świebodności Boga Żywego*¹⁴.

Z kolei z anonimowego utworu *Anjeli słodko śpiewali*, z którego zachowane jest tylko początkowych dwanaście wersów, można wyodrębnić tylko jeden element – element radości w niebie związanej z przyjściem Maryi i opis prowadzenia Maryi przez chóry anielskie do nieba.

¹⁴ Ten sposób argumentacji pochodzi zresztą z pierwszych utworów teologicznych o wniebowzięciu, m.in. homilii Theoteknosy, która powstała między 550 a 650 rokiem. R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 90.

*Anjeli słodko śpiewali,
A barzo się radowali,
Gdy Maryja w niebo wzięta,
Święcili anieli święta.*

*Archanjeli i anjeli
Wzjawili jej tajemności,
Gdy Maryją prowadzili,
A nowe pienie śpiewali.*

*Potestaci i skromliwi
Szatańskiej mocy ludzi bronili;
Ci szatany odpędzili,
Gdy Maryją prowadzili.*

Tego rodzaju wstęp sugeruje, że również w tym przypadku wizja wniebowzięcia Maryi była mocno zakorzeniona w jego apokryficznych wyobrażeniach. Niestety, nic więcej nie można powiedzieć o treści tej pieśni. Największe znaczenie w tej sytuacji ma więc jej istnienie i hipotetyczny sposób przedstawienia omawianego wydarzenia.

Podsumowując wszystkie analizowane utwory można stwierdzić, że:

1. Liczba tekstów, w których obecna jest tematyka wniebowzięcia (zarówno tylko poprzez wspomnienie wydarzenia, jak i poprzez opis wniebowzięcia) jest na tle pozostałych pieśni maryjnych na tyle znaczna, że można mówić o dużym znaczeniu pobożności związanej z czcią Maryi Wniebowziętej i znajomością prawdy o tym wydarzeniu.

2. Jeśli chodzi w szczegółach o wizję wniebowzięcia to w czterech pieśniach (*Pozdrowienie to jest pirwe*, *O Maryja*, *Kwiatku paniński*, *Anjeli słodko śpiewali*, *Bądź wiesioła*, *Panno czysta*) występuje wyłącznie wspomnienie tego wydarzenia, które tylko w przypadku pieśni *O Maryja*, *Kwiatku paniński* jest uszczegółowione do twierdzenia o wzięciu z duszą i ciałem. Pozostałe dwie pieśni: *Już się anjeli wiesielą* (bardziej rozbudowana i bogatsza w szczegóły relacja wydarzeń wniebowzięcia) i *Świebodność Boga Żywego* (oszczędniejsza w szczegółach, zawierająca tylko część elementów z poprzedniej) wyraźnie czerpią z literatury apokryficznej, rysując następującą wizję wydarzeń: radość w niebie związana z przybyciem do niego Maryi (w *Już się anieli wiesielą* - ten sam motyw występuje również w zachowanym początku pieśni *Anjeli słodko śpiewali*), zwiastowanie wieści o rychłym wzięciu do nieba i zgromadzenie apostołów wokół Maryi (zarówno *Już się anieli wiesielą*, jak i *Świebodność Boga Żywego*), następnie śmierć Maryi, wzięcie najpierw Jej

duszy do nieba, pogrzeb w dolinie Jozafata (legendarnym miejscu Sądu Ostatecznego), a następnie po trzech dniach powtórne przyjście Jezusa, wskreszenie zmarłego ciała Maryi i wzięcie go również do nieba, wizja ciała uwielbionego, jaśniejącego niczym słońce (wyłącznie *Już się anieli wiesielą*), w utworze *Świebodność Boga Żywego* zostało to ograniczone jedynie do przejścia od spotkania Maryi z apostołami do momentu wyniesienia Maryi na niebiosa przez Jezusa (brak wydarzenia śmierci i pogrzebu). W *Już się anieli wiesielą* występuje jeszcze jeden element – koronacja Matki Bożej.

3. Argumentacja teologiczna wydarzenia – w przypadku *Już się anieli wiesielą* ogranicza się do uwypuklenia szczególnej więzi łączącej Matkę z Synem i pragnienia ze strony Matki przebywania w Jego obecności oraz pragnienia Syna zbawienia dla Matki. W *Świebodności Boga Żywego* argumentami są zarówno więź między Matką i Synem, jak i Jej szczególne wybranie przez Boga – Boże macierzyństwo i trwałe dziewictwo, które czynią Ją szczególną, jedyną spośród ludzkości, budzącą zdumienie w niebie swym pojawieniem się, a dalej wyniesieniem ponad wszystkie chóry anielskie.

4. Wyraźne jest również ukazanie wyjątkowej pozycji Maryi, Jej „inność” wobec całej ludzkości ze względu na Boże wybranie i szczególność wydarzenia wniebowzięcia, które może się odnosić wyłącznie do Jej osoby.

5. Odnosząc się do ówczesnych prądów teologicznych i nurtów pobożnościowych, możemy stwierdzić, że wymiar teologiczny średniowiecznych polskich pieśni maryjnych dotyczących tematyki wniebowzięcia ma swe źródło bardziej w literaturze apokryficznej i pobożności ludowej niż ówczesnej teologii dyskursywnej.

Średniowieczna polska pieśń maryjna jest przede wszystkim świadectwem pobożności tej epoki, niestety z braku wiadomości o pozostałych autorach utworów, ich wykształceniu, stanie, częściowo środowisku (poza trzema pieśniami ze środowiska franciszkańskiego) oraz braku wiadomości na temat recepcji pieśni, trudno powiedzieć, na ile były one odbiciem masowej pobożności przeciętnych wiernych, i na ile na nią oddziaływały, w jaki sposób ją kształtowały. Przynajmniej częściowo środowisko ich powstania wskazuje na to, że były one wykorzystywane do propagowania czci maryjnej, również w odniesieniu do niezdogmatyzowanej wówczas jeszcze, ale mocno obecnej w Tradycji i pobożności prawdy o wniebowzięciu. Interesującym wydaje się przebadanie, jakie znaczenie miała tego rodzaju twórczość (nie tylko w języku polskim, ale również w innych językach) dla rozwoju dogmatu o wniebowzięciu Maryi oraz na ile utkwiała w świadomości wiernych, jakiego rodzaju

pobożność mogła kształtować, przez jak długi czas zachowała trwałość wpływu.

Magdalena Jankowiak

ul. Niepodległości 9a/8

PL - 64-510 Wronki

e-mail: mjankowiak@poczta.fm

La fede nell'assunzione di Maria nei canti mariani medievali in Polonia

(Riassunto)

I canti religiosi svolgono un grande ruolo nel creare la lingua polacca e soprattutto nel formare la religiosità dei Polacchi. I canti mariani medievali esprimono i correnti teologici in Polonia già dal XIII secolo. Sembra che si possa vedere in essi un “luogo teologico” in cui possiamo studiare il pensiero riguardo la Vergine Maria. L'articolo è un tentativo di presentare un'immagine dell'assunzione di Maria espressa nei canti mariani. L'analisi dei testi mette in evidenza il profondo l'inserimento della fede nell'assunzione di Maria nella religiosità polacca. I canti cercano descrivere non soltanto l'evento stesso dell'assunzione, ma fanno vedere anche le ragioni teologiche.

Miłosierdzie Boże, naprawiające grzech w sposób iście Boski, Jan Paweł II ukazuje najpierw w Maryi – pierwszej z odkupionych - będącej *zwierciadłem bez skazy miłosnego działania Boga* (Mdr 7, 26), całej świętej i całej Niepokalanej, która się stała Matką Zbawiciela świata i Matką Kościoła, szafarza sakramentów „powtórnego” narodzenia człowieka.

To niezgłębione miłosierdzie Boga, jest już objawione na pierwszych stronach Biblii, zwłaszcza w Protoewangelii, ukazującej niezwykłą Niewiastę i Jej Potomstwo, zaraz po upadku pierwszych ludzi. Matka Syna Bożego była od chwili niepokalanego poczęcia „pełna łaski”, czyli najpełniej objęta miłosierdziem. I miłosierdzie jakby wraz z Nią wzrastało, od zwiastowania po krzyż. Zanim jednak Maryja stanie się Matką Miłosierdzia i zanim miłosierdzie zacznie się przez Nią przelewać na świat, będzie wybraną i umiłowaną Córką Ojca, objętą najwyższą miłością całej Trójcy¹.

Ta wybrana Niewiasta – jak mówi św. Paweł w *Liście do Galatów* (4, 4-6) - jawi się w pełni zbawczego czasu i staje się niejako syntezą działania miłosierdzia Bożego. Odkupiona we wznioślejszy sposób w tajemnicy niepokalanego poczęcia i ukształtowana jako „nowe stworzenie”, od pierwszej chwili była „pełna łaski”². Ta pełnia nieustannie w Niej wzrastała.

W poszczególnych etapach swego życia doświadczała Ona kolejnych aktów miłosierdzia Bożego. Jej współpraca z łaską była całkowita. *Zawsze i w pełni należała do Pana i żadna niedoskonałość nie naruszyła nigdy doskonałej harmonii pomiędzy Nią a Bogiem*³. Ostatnim aktem zbawczego miłosierdzia Boga wobec Maryi jest Jej wyjątkowe wywyższenie w tajemnicy wniebowzięcia: pełna łaski stała się pełną chwały. Jan Paweł II podkreśla za Soborem Watykańskim II: *Wniebowzięcie jest zakończeniem zmagani o odkupienie ludzkości, w których Maryja uczestniczyła z wielkoduszną miłością, i owocem Jej wyjątkowego udziału w zwycięstwie krzyża*⁴.

Paweł Warchoń OFMConv

Miłosierdzie w zbawieniu Maryi według nauczania Jana Pawła II

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 229-248

¹ Por. J. BUCZEK, *Maryja a Bóg Ojciec w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 207-227.

² Por. LG 56.

³ JAN PAWEŁ II, *Maryja przez całe życie święta* (Audiencja generalna, 19 VI 1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, red. A. SZOSTEK, t. 4, Warszawa 1999, 178.

⁴ TENŻE, *Wniebowzięcie Maryi prawdą wiary* (Audiencja generalna, 2 VII 1997), TAMŻE, 272.

W niniejszym artykule chcemy zobaczyć, w jaki sposób Maryja współpracuje w dziele miłosierdzia Bożego według nauczania Jana Pawła II.

1. Miłosierdzie objawione w niepokalanym poczęciu

Raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy (Łk 1, 47) – oto słowa Maryi o Jej własnym zbawieniu i o radosnym dziękczynieniu za otrzymaną łaskę. U początków tajemnicy zbawienia Maryi stoi – jak już wspomniano - niepokalane poczęcie na mocy przewidzianych zasług Jej Syna. Maryja - przedmiot całkowitego upodobania Bożego, według udzielonej Jej pełni łaski (por. Łk 1, 28) - to osobowe miejsce, w którym ludzkość osiągnęła szczyt spotkania Boga w Przymierzu. W Niej Stwórca wydał się stworzeniu, a stworzenie oddało się Jemu w Jego własnej miłości miłosiernej. Maryja jest arcydziełem miłosierdzia Ojca. W Bogu miłosierdzie jest przymiotem, Ona zaś cała jest niejako utkana z miłosierdzia, jest samym miłosierdziem Boga. Celem tego uprzywilejowania jest wprowadzenie Jej w trynitarną miłość Boga. Ogarnięta pełnią miłosierdzia, partycypuje w samym Źródle Bożej miłości, dlatego może w nim pośredniczyć w wyjątkowy sposób. Jest więc Matką Bożego miłosierdzia w podwójnym znaczeniu: poczęta z miłosierdzia i świadcząca miłosierdzie.

Otrzymała wszystko za darmo, z łaskawości Pana. Od początku zanurzona w Jego miłosierdziu, cała nim ogarnięta, uprzedzając doświadczy jego skutków, będąc zachowana od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego. Ojciec Święty wyrazi to słowami, które od razu wprowadzają w cenę tego miłosierdzia: *Maryja jest równocześnie Tą, która w sposób szczególny i wyjątkowy – jak nikt inny – doświadczyła miłosierdzia, a równocześnie też w sposób wyjątkowy okupiła swój udział w objawieniu się miłosierdzia Bożego ofiarą serca. Ofiara ta jest ściśle związana z krzyżem Jej Syna, u którego stóp wypadło Jej stanąć na Kalwarii. [...] Nikt tak jak Matka Ukrzyżowanego nie doświadczył tajemnicy krzyża, owego wstrząsającego spotkania transcendentnej Bożej sprawiedliwości z miłością, owego ‘pocałunku’, jakiego miłosierdzie udzieliło sprawiedliwość* (por. Ps 85, 11)⁵.

Tajemnica Maryi jakby w soczewce skupia w sobie dzieje zbawienia człowieka, dokonanego przez miłosiernego Boga. Dawane Jej tytuły „Matka Boża miłosierdzia” albo „Matka Bożego miłosierdzia” wyrażają

⁵ DV 9.

głęboki sens teologiczny. Mówią one o szczególnym przysposobieniu Jej duszy, całej Jej osobowości do tego, aby widzieć poprzez zawiłe wydarzenia dziejów naprzód Izraela, a z kolei każdego człowieka i całej ludzkości owo miłosierdzie, które z pokolenia na pokolenie (por. Łk1, 50) staje się ich udziałem wedle odwiecznego zamierzenia Przenajświętszej Trójcy⁶.

Matka Bożego miłosierdzia w jedyny sposób została powołana do tego, ażeby przybliżać ludziom ową miłość, jaką On [Chrystus] przyszedł im objawić⁷. Jan Paweł II w swym nauczaniu często odwołuje się do tajemnicy Jej niepokalaności, potwierdzonej 8 grudnia 1854 r. dogmatem *Ineffabilis Deus*⁸. Píše: *W ten sposób, od pierwszej chwili poczęcia, czyli zaistnienia na ziemi, należy Ona do Chrystusa, ma udział w zbawczej łasce uświęcającej oraz w tej miłości, która swój początek znajduje w „Umiłowanym”, w Synu Ojca Przedwiecznego, który poprzez Wcielenie stał się Jej rodzonym Synem. Dlatego, za sprawą Ducha Świętego, w wymiarze łaski, czyli uczestnictwa Bożej natury, Maryja otrzymuje życie od Tego, któremu w porządku ziemskiego rodzenia sama dała życie jako Matka*⁹.

Łaska ta czyni z Niej istotę niezwykłą, jako Jedyną w ten sposób obdarowaną wśród ludzi¹⁰. Przez tę łaskę we wszystkim wyprzedza człowieka, ale – jak podkreśla Papież – i Ją samą Bóg uprzedza przez łaskę.

Słowa te pobrzmiwają echem wcześniejszych wypowiedzi papieży w dziele *Osoba i czyn*, że mianowicie w człowieku podmiot transcenduje akt¹¹. To, co człowiek zdobywa w czasie, współpracując z łaską, Maryja posiada od poczęcia „dzięki” darowi Boga. W Jej przypadku czyn osoby „przepelnionej łaską” wskazuje równocześnie na uprzedni „czyn” Osoby Ducha Świętego. Niepokalana jest Pierwszą osobą ludzką nie mającą cienia grzechu; stanowi *nowe stworzenie, znak bezinteresownej*

⁶ TAMŻE.

⁷ TAMŻE.

⁸ Najświętsza Dziewica Maryja w pierwszej chwili swego poczęcia, za szczególną łaską i przywilejem Boga Wszechmogącego, przez wzgląd na przyszłe zasługi Jezusa Chrystusa Zbawiciela rodzaju ludzkiego, zachowana była wolną od wszelkiej zmyzy grzechu pierwotnego. PIO X, Bulla *Ineffabilis Deus* (8 XII 1854), w: *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, p. I, v. I, Graz 1971, 597-619. Por. J. ROBAKOWSKI, *Łaski pełna*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki Redemptoris Mater*, red. S. GRZYBEK, Kraków 1988, 87-108.

⁹ RM 10. Wyrażenie „uczyniona pełną łaski”, z jakim anioł zwraca się do Maryi w chwili zwiastowania, przypomina o nadzwyczajnym Bożym przywileju udzielonym młodej dziewczynie z Nazaretu w związku z zapowiedzianym macierzyństwem, ale wskazuje bardziej bezpośrednio na owoc Bożej łaski w Maryi. JAN PAWEŁ II, *Doskonała świętość Maryi* (Audienca generalna, 15 maja 1996 r.), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998...*, 163. Ten aspekt ukaże również ks. M. Sopoćko w dziele *Miłosierdzie Boże w dziełach Jęgo*, t. 2, Rzym-Paryż-Londyn 1961, 121-123. 11 RM 11.

¹⁰ RM 11.

¹¹ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 75.

miłości Ojca, doskonały wyraz odkupienia dokonanego przez Syna, punkt wyjścia życia całkowicie otwartego na działanie Ducha¹².

Całe wieki biblijnej historii czekały na „pełnię czasów”, by w Maryi grzesznemu człowiekowi została przywrócona pierwotna niewinność i spełniła się zawrotna obietnica z proroctwa Ozeasza, że Bóg w ostatnich czasach przyjmie Izraela (alegoryczną cudzołożną małżonkę), jako czystą oblubienicę. Niepokalana jawi się jako „brama” Bożego miłosierdzia, poprzez którą Bóg wszedł w dzieje ludzkości. *Jest to bowiem zarazem szczyt wśród całego obdarowywania łaską w dziejach człowieka i kosmosu. Maryja jest ‘pełna łaski’, ponieważ wcielenie Słowa, zjednoczenie osobowe Boga-Syna z naturą ludzką, z człowieczeństwem, w Niej właśnie się urzeczywistnia i dokonuje*¹³.

Maryja jest jedynym człowiekiem wyjętym spod grzechu pierworodnego; jest – według często powtarzanych określeń papieskich zaczerpniętych z *Pieśni nad pieśniami* - *cała święta i cała piękna*¹⁴; stanowi najwzwyższy triumf łaski. Jest uosobieniem piękności, a piękność zupełną utratą siebie w miłości. W Niej, całe stworzenie może kontemplować chwałę Bożą i własną piękność. Pełnia piękna stworzenia – zgodnie z doktryną św. Tomasza - polega na tym, że jest ono całkowicie tym, czym powinno, zgodnie z ideą Boga (tj. Prawdą istotową), która jest Jego praobrazem oraz zgodnie z wolą Boga (tj. istotowe Dobro)¹⁵. To, co jest doskonałe i prawdziwe jest równocześnie piękne.

Pan postawił Ją u początku wszystkich swoich dróg i spoczął w Niej u kresu swoich poczynąń. W Niej – chwale stworzenia, Oblubienicy Ducha Świętego, jak w kryształowym zwierciadle Bóg ogląda siebie, ale też i całe stworzenie może kontemplować chwałę Bożą i własną piękność. Jej łaska *stanowi o niezwykłej wielkości i pięknie całej Jej ludzkiej istoty*¹⁶. Słowa Dostojewskiego, które przytacza Papież w dzień uroczystości Niepokalanego Poczęcia, że „piękno zbawi świat”¹⁷ mają do Niej szczególne odniesienie: Ona będąc „pełna łaski”, a więc uosabiając w sobie prawdę, dobro i piękno stanowi najwierniejsze spełnienie człowieczeństwa. Jest odpowiedzią na Boży dar bez granic i zastrzeżeń, a prawda, dobro i piękno nabierają w Niej nowych wartości. W Niej, *dzięki ogarniającej Ją łasce, wszystko jest harmonią, a piękno boskiego bytu odbija się w Niej*

¹² JAN PAWEŁ II, *Znak niezachwianej nadziei i pociechy* (Homilia w Lourdes, 15 VIII 2004 r.), „L'Osservatore Romano” 25(2004) nr 10, 17.

¹³ RM 9.

¹⁴ TAMŻE, 11.

¹⁵ STh I, q. 39, a. 8.

¹⁶ RM 11. Por. K. GUZOWSKI, *Personalizm jako perspektywa mariologii Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, 80-84.

¹⁷ F. DOSTOJEWSKI, *Idiota*, Warszawa 1971, 424, 581.

w sposób wzruszający¹⁸. W swoim własnym pięknie ukazała piękno całej ludzkiej natury. W Jej świetle można zobaczyć moc łaski i dramat grzechu człowieka, który jest „antyrelacją”, egoizmem, zamknięciem się człowieka, niezdolnością odpowiedzi na miłość, wypaczeniem Bożego podobieństwa w człowieku. Człowiek, doświadczając konfliktu dobra i zła, światła i ciemności, prawdy i fałszu, nie doznaje nigdy „pełni”, która przynależała tylko Maryi. Dziewica z Nazaretu na mocy przywileju niepokalanego poczęcia potwierdza przepastną odległość Stwórcy od Niej, a jednocześnie swą wiarą ukazuje najintymniejszą Jego bliskość i podstawową prawdę teologiczną: im człowiek jest bliżej Boga, tym staje się coraz bardziej doskonały.

Fiat i *Magnificat* to odpowiedź Maryi na miłosierdzie Ojca. *Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny; a święte jest jego imię – i miłosierdzie Jego z pokoleń na pokolenie dla tych, co się Go boją [...]. Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje* (Łk 1, 49. 50. 54)¹⁹. Maryja śpiewając tę pieśń ukazuje się jako „znak miłosierdzia Trójosobowego Boga”²⁰ dla wszystkich ludzi. Niepokalane poczęcie jest Jej antycypowanym udziałem w dobrodziejstwach wcielenia i odkupienia, w których „dar z siebie” Boga dla człowieka osiąga swój szczyt i pełnię.

Swym niezwykłym miejscem w historii zbawienia i swą historiozbawczą rolą została jednak obdarowana nie dla siebie ani przez siebie, ale ze względu na wszystkich ludzi; jest *najwyższym i najbardziej radykalnym przypadkiem realizacji zbawienia*²¹; „nową Ewą”, Niewiastą, której nie dotknął „wąż starodawny”; jest „arcydziełem miłosiernego Boga”²². Nikt z ludzi nie doznał takich skutków zbawienia i nikt – tak jak Ona – nie umiał się na nie otworzyć i współpracować z łaską. W Niej rozpoczął się czas działania Kościoła, w który przeszedł Izrael, strażnik obietnicy odmłodzenia zastarzałego w grzechu świata i jego ponownego stworzenia przez łaskę.

¹⁸ JAN PAWEŁ II, *Modlitwa na Placu Hiszpańskim* (8 XII 1996 r.), „L'Osservatore Romano” 18(1997) nr 2, 11.

¹⁹ Marcin Luter komentując *Magnificat*, podkreśla pokorę Maryi Panny wobec Boga: *Pan zobaczył, że jestem nic nie znaczącą służebnicą [...]. Z powodu swego miłosierdzia zechciał wejrzeć na osobę tak wartą pogardy i lekceważenia. Mógłby przecież znaleźć dziewczę bardziej ode mnie godną, mądrą, bogatą, możną [...]. Bóg, mój Zbawiciel, wejrzał na mnie jedynie z łaski, na mnie, zasługującą na pogardę* (WA 45, 105). Por. K. KOWALIK, „*Wielkie rzeczy*”, które uczynił Bóg Ojciec według Marcina Lutra, „*Salvatoris Mater*” 1(1999) nr 1, 286-302.

²⁰ *Bóg, Ojciec miłosierdzia*. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu obchodów Wielkiego Jubileuszu 2000, red. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998, 87.

²¹ RM 14.

²² Por. T. SIUDY, *Matka Miłosierdzia*, w: TENŻE, *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995, 103.

Niepokalane poczęcie jest kluczem do tajemnicy godności i wielkości człowieka wywyższonego przez niepojętą i miłosierną miłość Boga. Maryja – jako *nowe stworzenie* wskazuje na „nowy świat” włączony w nurt niepokalanego poczęcia, i dziedziczący wszystkie jego konsekwencje, a więc przebaczenie grzechów, usynowienie w Chrystusie, uczestnictwo w Boskiej naturze, zdolność kochania, według nowego przykazania Jezusa, *aby się wzajemnie miłować, tak jak On umiłował człowieka* (por. J 13, 34), wreszcie zwycięstwo nad grzechem, szatanem i eschatologiczne uczestnictwo w chwale Boga. Niepokalane poczęcie złączyło Maryję ściśle ze światem i Kościołem, którego od zarania była wzorem i Matką, jako Matka Mistycznego Ciała Chrystusa.

2. Miłosierdzie w zwiastowaniu

Oto ja Służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa (Łk 1, 38). Pierwsza Ewa nie zaakceptowała swego wybraństwa i wolności zakotwiczonej w wolności samego Boga. Maryja stanęła również przed wyborem, nieskończenie trudnym i wymagającym. Jej macierzyństwo to nie tylko wydarzenie historyczne, ale ujawniające pełnię Jej świętości, wyrażonej w Jej bezwarunkowym *fiat*. W tym właśnie akcie zbiega się szczyt miłosierdzia Boga i człowieka Maryi²³. Przyjmuje zwiastowanie z wiarą, więc oddaje swoje życie misterium, którego sposobu wypełnienia nie rozumie ani nie przewiduje. Jej *fiat* to odpowiedź Bogu, mogąca dziś brzmieć po prostu: „Boże, ufam Tobie”. Wyraża prawdziwe niewolnictwo w miłości i jednocześnie najwyższą wolność. Taką wiarę św. Ambroży zwie dziewictwem ducha. Uwierzyła w misterium Trójcy Świętej, Jej po raz pierwszy objawione, oraz w swoje dziewicze macierzyństwo.

Kiedy anioł pozdrawia Ją imieniem *Łaski pełna*, to wskazuje na całe Jej duchowe obdarowanie i przygotowanie. Jej przywileje są znakiem działania Bożego ze względu na Jej Boże macierzyństwo. Całą swą istotą jest *służebnicą Pańską*, kształtowaną przez Boga na wzór Izajaszewego *Shugi Jahwe*. Z Nim też jest całkowicie podporządkowana tajemnicy odkupienia. Jest pierwszą zbawioną i pierwszą wziętą do nieba z ciałem i duszą. Jan Paweł II z całą mocą podkreśla, że Jej wybranie *jest całkowicie wyjątkowe i jedyne. Stąd także Jej jedyne i wyjątkowe miejsce w tajemnicy Chrystusa*²⁴. Miłosierne macierzyństwo Maryi rozciąga się

²³ Było zaś wolą Ojca miłosierdzia, aby wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na matkę, by w ten sposób, podobnie jak niewiasta przyczyniła się do śmierci, tak również niewiasta przyczyniła się do życia. LG 56.

²⁴ RM 9.

na całe Jej życie, w czasie którego potwierdza swoje uległe, macierzyńskie *fiat*²⁵. Realność tego macierzyństwa podkreśla Papież, wskazując, że od chwili wcielenia zaczęła się Jej współpraca w Bożym planie duchowego odrodzenia ludzi. Między Jej macierzyństwem fizycznym, a macierzyństwem duchowym zachodzi ściśle powiązanie: będąc zawsze wierną Bożemu zamysłowi, zawsze współdziała z Bogiem, dokonując wszystkiego „współ z Nim”, czyli poczynając od zwiastowania – czynnie uczestniczy w zbawczym dziele Syna.

3. Miłosierdzie w nawiedzeniu²⁶

Ujął się za swoim sługą Izraelem, pomny na swe miłosierdzie (Łk 1, 54). W encyklice o Bożym miłosierdziu Jan Paweł II napisał znamienne zdanie: *Mamy prawo wierzyć, że nasze pokolenie zostało również objęte słowami Bogurodzicy, gdy uwielbiała miłosierdzie, które z pokolenia na pokolenie jest udziałem tych, co kierują się bojaźnią Bożą*²⁷.

Ojciec Święty uważa tę wypowiedź za odnoszącą się proroczo również do naszych czasów i podobnie – jak Maryja w kantyku – ukazuje źródła zła, niepokoju i zagrożeń dzisiejszego świata. Ona wymienia trzy najważniejsze: pychę, przemoc, bogactwo. Papież natomiast podkreśla przede wszystkim *zachowanie równowagi w sercu człowieka*²⁸, jego rozdarcie w samym sobie, słabość i brak umiejętności, jeśli chodzi o wybór dobra, a także *prymat rzeczy w stosunku do osoby*²⁹.

*Człowiek duchowo rozdarty żyje w ciągłym lęku, że „może paść ofiarą nacisku, który pozbawi go wewnętrznej wolności, możliwości wypowiadania prawdy [...], wiary, którą wyznaje, możliwości słuchania głosu sumienia, który wskazuje prawą drogę jego postępowania*³⁰.

Największe zło widzi Jan Paweł II w zagrożeniu wolności, które niszczy to, co istotowo ludzkie, co najściślej związane z godnością osoby, *z jej wewnętrznym prawem do prawdy i do wolności*³¹.

Maryja z *Magnificat*, mówiąc o popełnianych przez wieki błędach, grzechach i zdradach Izraela, jednocześnie głosi proroczo miłosierdzie Boga, które się nigdy nie kończy. Papież ufając temu samemu miłosier-

²⁵ TAMŻE, 14.

²⁶ Por. M. ROSIK, *Nowy Testament w mariologii Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, 27-28.

²⁷ DM 10.

²⁸ Por. TAMŻE.

²⁹ TAMŻE.

³⁰ TAMŻE, 11.

³¹ TAMŻE.

dziu, wskazuje w swym orędziu środki wejścia na drogę miłosierdzia, poprzez decydujące rozstrzygnięcia we wnętrzu ludzkiego serca, mianowicie, przez dopuszczenie do kształtowania życia ludzkiego w różnych wymiarach *owej głębszej mocy, jaką jest miłość*³².

Magnificat jest pierwszym *credo* w historii Nowego Przymierza. Składa się z mozaiki Bożych obietnic wysławianych w *kantyku Zachariasza*, a pochodzących z „wnętrznosci miłosierdzia”, i dawanych Izraelowi „z pokolenia na pokolenie”.

Aby zrozumieć okazane Maryi i przez Nią miłosierdzie Boga, trzeba sięgnąć do korzeni zbawienia, do wydarzenia, które zaczyna się w raju, bezpośrednio po upadku człowieka. Tutaj bowiem tkwi klucz do zrozumienia niepojętej sprawiedliwości Boga i Jego nieogarnionego i wiernego miłosierdzia, „miłosierdzia na wieki”, które się nie zmniejszy mimo ludzkiej niewierności i zdrady, przeciwnie, zaobfituje jeszcze większą łaską.

Protoewangelia zapowiada zwycięstwo niewiasty i jej potomstwa nad szatanem (por. Rdz 3, 15). Miłosierdzie Pana zechciało wzbudzić Odrośl z uschłego pnia ludzkości, aby z niej wypączkował Kwiat Jessego (por. Iz 11, 1), Odkupiciel człowieka. Duchowe *fiat* Maryi i Jej ciało zostały włączone w tajemnicę wcielenia i odkupienia. Niepojęte Miłosierdzie Pana połączyło w Maryi Boga i człowieka w jedność. W Chrystusie przez Maryję powstało nowe stworzenie i rozpoczął się nowy świat: zwycięstwo nad szatanem i eschatologiczne uczestnictwo w chwale Boga.

Kantyk *Magnificat*, który powstał dopiero po 70 roku, ukazuje wewnętrzne doświadczenie Matki Pana, której zmartwychwstanie Syna i zesłanie Ducha Świętego w całej pełni objawiło misterium Boga i Jego moc. Pieśń łączy wysławianie majestatu Boga, z uwielbieniem Jego miłosierdzia świadczonego z pokolenia na pokolenie osobom, które okazują Mu pokorne posłuszeństwo wiary. Jej *fiat* spowodowało „pełnię czasu”. Przez Nią Wszechmocny zapowiada powszechność zbawienia.

Magnificat Maryi komentuje wydarzenie zwiastowania. Motywy chwalenia Boga prędko z osobistych przechodzą w hymn uwielbienia miłosierdzia Boga za Jego zbawcze dzieło. Hymn rozwija się pod znakiem Bożego miłosierdzia i kończy stwierdzeniem o wiecznym miłosierdziu Boga wobec Abrahama i jego potomstwa, czyli wobec Jego czcicieli „w duchu i prawdzie”.

W *Magnificat* przenikają się wzajemnie wszechmoc i miłosierdzie jako wieczna dyspozycja Boga do przebaczenia i zbawienia, do miłości

³² TAMŻE, 12.

i wierności. Okazującym pokorne posłuszeństwo wiary, świadczy On miłosierdzie *z pokolenia na pokolenie* w sensie *uniwersalności* i wieczności. Wielkie rzeczy, jakie Bóg uczynił Maryi to wypełnienie obietnic danych Abrahamowi. Kantykt ukazuje miłosierdzie Boże w tle ówczesnego zła, którego nie przemilcza Maryja – wymienia, jak wspomniano, pychę (w. 51b), władzę i przemoc (w. 52a) oraz bogactwo (w. 53b), nad którymi miłosierdzie zawsze odnosi tryumf, dlatego kantykt Maryi można uważać za pieśń sławiącą Zbawiciela bogatego w miłosierdzie.

4. Miłosierdzie w *itinerarium* wiary Maryi

Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła (Łk 1, 45). Jest w encyklice *Redemptoris Mater* swoisty, oryginalny rozdział z pogranicza mistyki, który do mariologii wprowadza pewne *novum*. W rozdziale 2. przy słowach „Błogosławiona, która uwierzyła”, Papież zatrzymuje się dłużej przy zawierzeniu Maryi. Podawszy definicję wiary jako obcowanie z tajemnicą Boga, stwierdza: *Od chwili zwiastowania Dziewica - Matka została wprowadzona w całkowitą 'nowość' samoobjawienia się Boga i stała się świadomą tajemnicy Trójcy. O ile jednak od chwili zwiastowania objawiony Jej został Syn, którego całkowicie zna tylko Ojciec – Ten, który Go rodzi w odwiecznym dzisiaj (por. Ps 2, 7) – to Maryja Matka z tą prawdą swego Syna obcuje tylko w wierze i przez wiarę! Ona nie tylko wierzyła, ale wierząc rozważała w sercu i coraz głębiej pojmowała*³³.

*Dzięki temu nosiła w sobie całkowitą „nowość wiary”: początek Nowego Przymierza*³⁴. Jan Paweł II, znawca św. Jana od Krzyża, ukazuje wiarę, w kontekście wiary Maryi, jako swoisty trud serca, jakby zasłone, poprzez którą człowiek może się zbliżyć do Niewidzialnego i obcować z tajemnicą³⁵. Ta trudna wiara była codziennym pokarmem Maryi w obcowaniu z tajemnicą Syna i pielgrzymowaniu u Jego boku aż po Gólgotę i w kenotycznym zjednoczeniu z Nim w wierze³⁶.

Ojciec Święty konkluduje, że Maryja jako „łaski pełna” była odwiecznie obecna w tajemnicy Chrystusa i tę tajemnicę ludziom uobecniała³⁷. Popatrzmy na konsekwencję Jej wiary oczami Jana Pawła II: *Heroiczna wiara Maryi „wyprzedza” apostolskie świadectwo Kościoła i trwa stale w jego sercu, utajona jako szczególne dziedzictwo objawienia*

³³ RM 17.

³⁴ Por. TAMŻE.

³⁵ TAMŻE.

³⁶ TAMŻE, 18.

³⁷ Por. TAMŻE, 19.

się Boga. Wszyscy, którzy z pokolenia na pokolenie, przyjmując apostołskie świadectwo Kościoła, mają udział w tym tajemniczym dziedzictwie, uczestniczą poniekąd w wierze Maryi³⁸.

Wiara Maryi udzielona Jej z czystego miłosierdzia Boga przyniosła nieobliczalne skutki dla Niej i dla nas. Jej *fiat* przy wcieleniu było przyzwoleniem wypowiedzianym absolutnie, bez ograniczeń, całą ludzką osobą, całą naturą człowieczą, w najwyższym oddaniu i w najpełniejszej wierze. Ta wiara bez wahań, przyzwolenie bez zastrzeżeń, pozwoliły Bogu objąć w posiadanie całą naturę człowieczą, stać się Człowiekiem. Przebóstwienie człowieka, włączenie go w życie trynitarne, objęło przede wszystkim i w pierwszym rządzie Maryję.

Taka wiara – jak wspomniano – jest łaską miłosierdzia. Bóg stwarzając Maryję powołał Ją do wrastania ku Niemu na drodze swojej ekonomii, gdzie Jej wolność rozwijała się zgodnie z pedagogią Jego miłości. Dokonywało się to stopniowo i przez pokonywanie kolejnych progów, to znaczy – jak powiedział Papież – przez kenozę będącą jak gdyby umieraniem sobie samej. Choć w niepokalanym poczęciu została ustrzeżona od wszelkiego grzechu, jednak idąc za Synem musiała w wierze wzrastać. Ten wielki proces wrastania dokonywał się przez nieustanne przekraczanie kolejnych progów w wyrzekaniu się swych naturalnych pragnień i umieraniu dla swych własnych ograniczeń. W przebytej przez Nią drodze widać odbłask prawdziwej ludzkiej wolności w jej koniecznym wzrastaniu.

Miłosierdzie Boże będąc życiem Maryi, objawiło Jej po śmierci i zmartwychwstaniu Syna Jego „nowe prawo”. Poddawa mu się w wierze niemniej trudnej i ciemnej niż w zwiastowaniu. Kiedy zrozumiała, że zmartwychwstały Chrystus żyje w Kościele – swym Mistycznym Ciele. Jej życie stawało się coraz bardziej eucharystyczne. Mając blisko Jezusa, tylko przez wiarę dosięgała Jego Bóstwa, teraz Syn wymagał od Niej nie mniejszej wiary w swe człowieczeństwo, ukryte pod postaciami eucharystycznymi. Każda Komunia – Ciało z Jej ciała i Krew z Jej krwi – przenosiła Ją w nowy wymiar obcowania z Chrystusem, a każda Msza święta pogłębiała Jej *fiat*.

*W osobistym doświadczeniu Maryi jaśniej promień tajemnicy Boga, chwała niewypowiedzianej Jego świętości, odwieczna miłość, która w dzieje człowieka wkracza jako nieodwracalny dar*³⁹.

Maryja wiedziała, że Syn mieszka w Niej, a zarazem czekała na Jego przyjście. Żyjąc jeszcze w wymiarze czasu, już ten wymiar niejako

³⁸ TAMŻE, 27.

³⁹ TAMŻE, 36.

przekraczała. Pozostała zawsze pokorną Służebnicą Pańską, czerpiąc wzór z Jezusa i stając się wzorem służebności dla Jego Mistycznego Ciała. Tu najjaśniej objawia się Jej miłosierdzie. Dotyczy przede wszystkim umocnienia wiary ludzi w Jej Syna i ich zbawienia. Gdy Papież mówi o *Bogurodzicy w pośrodku pielgrzymującego Kościoła*, ukazuje w nowym świetle Jej wiarę stwierdzając, że ona *wyprzedza apostolskie świadectwo i trwa stale w sercu Kościoła, utajona jako szczególne dziedzictwo objawienia się Boga*⁴⁰. Więcej! Jan Paweł II uważa, że *dzieci Kościoła uczestniczą poniekąd w wierze Maryi*⁴¹. W Eucharystii Maryja łączyła się nie tylko z Synem, ale też z całym Kościołem. Czuwała nad jego początkami, żyła jego misterium, swym macierzyństwem w porządku łaski przynosiła Synowi i Kościołowi *nowych synów Bożych odkupionych Chrystusową ofiarą*⁴².

*Jej macierzyństwo i udział w zbawczym dziele Chrystusa są „szczególnie widoczne i przeżywane przez lud chrześcijański w Świętej Ucie, liturgicznym święceniu tajemnicy Odkupienia – w której uobecnia się Chrystus, Jego prawdziwe Ciało narodzone z Maryi Dziewicy”*⁴³.

Ojciec Święty podkreśla głęboką więź, jaką zauważa się pomiędzy nabożeństwem do Matki Bożej i kultem Eucharystii i stwierdza: *Maryja prowadzi wiernych do Eucharystii*⁴⁴.

5. Maryja, Matka Miłosierdzia

Oto Matka twoja (J 19, 27). Miłosierdzie Boga względem Maryi wypływa z faktu powołania Jej na Matkę Syna Bożego oraz Matkę całej ludzkości. Odwieczną wolą Stwórcy jest bowiem zbawienie człowieka i *obdarzenie go uczestnictwem w Bożym życiu* (por. 2 P 1, 4), *w Chrystusie*.

Będąc Matką-Karmicielką Syna Człowieczego⁴⁵, jest Ona Jego Matką w sensie biologicznym, fizycznym i cielesnym. Wkrótce jednak staje się Jego Matką – Współpracownicą w dziele zbawienia, najbardziej z ludzi ukazującą i przybliżającą – jak podkreśla Papież – miłosierdzie Boga⁴⁶, co nadaje Jej macierzyństwu nowy charakter. Na godach w Kanie Galilejskiej przyczynia się Ona do „początku znaków” objawiających mesjańską moc Syna⁴⁷. Wydarzenie to (por. J 2, 1-11) rozpoczyna macierzyństwo Maryi

⁴⁰ TAMŻE, 27.

⁴¹ TAMŻE.

⁴² Por. TAMŻE, 44.

⁴³ TAMŻE.

⁴⁴ TAMŻE.

⁴⁵ Por. TAMŻE, 20.

⁴⁶ Por. TAMŻE, 39; DM 9.

⁴⁷ RM 21.

według ducha i Jej macierzyńskie pośrednictwo, czyli – jak mówi Ojciec Święty – *macierzyństwo (podobnie jak braterstwo) w wymiarze królestwa Bożego, w zbawczym zasięgu ojcostwa samego Boga*⁴⁸. To właśnie Matka Pana przyczynia się do „początku znaków” objawiających Jego mesjańską moc⁴⁹. Tam też miłosierdzie Maryi współdziałające z miłosierdziem Syna przejawia się w trosce o ludzi, w wychodzeniu naprzeciw ich potrzeb i niedostatków⁵⁰. Kana – stwierdza Papież – posiada znaczenie symboliczne, gdyż owo *wychodzenie naprzeciw potrzebom ludzi oznacza równocześnie wprowadzenie ich w zasięg mesjańskiej misji i zbawczej mocy Chrystusa*⁵¹ i stanowi przykład praktycznej realizacji miłosierdzia, wyśpiewanego już wcześniej przez Maryję w *Magnificat*.

Objawiając miłosierdzie Syna, Maryja ujawnia równocześnie swoje egzystencjalne ukierunkowanie na bycie dla innych i z innymi. Ona – jeśli człowiek zaprosi Ją do swojego życia - dzieli je z nim w każdych okolicznościach. Z tej racji *Maryja – dopowie Papież – musi znajdować się na wszystkich drogach codziennego życia Kościoła*⁵². Szczyt Jej macierzyństwa ukaże się w tajemnicy krzyża (por. J 19, 25-27), gdzie zostaje ono ostatecznie określone i ustanowione: Matka Pana staje się Matką każdego człowieka, aby mu pomóc osiągnąć zbawienie i doświadczyć miłosierdzia.

Chociaż dla Niej, ustrzeżonej od grzechu, doskonale zjednoczonej z Bogiem oraz uległe podporządkowanej zamysłowi Ojca, każde zło jest źródłem matczynego bólu, to przecież - powie Jan Paweł II - *potrafi współczuć z każdą słabością. Rozumie grzesznego człowieka i kocha go miłością Matki*⁵³. Tajemnica Jej macierzyńskiego miłosierdzia kryje się w Jej wierności, posłuszeństwie oraz miłości jako istotnych komponentach Jej życia teologicznego, ujawnionych zwłaszcza pod krzyżem. Tam też wypełniły się Boże obietnice, o których śpiewała wcześniej w swoim *Magnificat*.

*Nikt też tak jak Ona – Maryja – nie przyjął sercem owej tajemnicy, boskiego zaiste wymiaru odkupienia, która dokonała się na Kalwarii poprzez śmierć Jej Syna wraz z ofiarą macierzyńskiego serca, wraz z Jej ostatecznym fiat. [...] Ona też najpełniej zna tajemnicę Bożego miłosierdzia; wie, ile ono kosztowało, i wie, jak wielkie ono jest*⁵⁴.

⁴⁸ TAMŻE.

⁴⁹ TAMŻE.

⁵⁰ TAMŻE.

⁵¹ TAMŻE.

⁵² RH 22.

⁵³ VS 21.

⁵⁴ DM 9.

Serce Maryi zostało przebite mieczem bólu z powodu macierzyńskiego cierpienia oraz w wyniku trawiącego Ją ognia własnej, całopalnej ofiary, gdy łącząc się z mężką Syna, składała wraz z Nim – w wierze i miłości – całą siebie Ojcu Niebieskiemu. Jeśli św. Paweł mógł czuć się wynagrodzonym za swój trud apostołski *radością w cierpieniach* i pragnął dopełniać niedostatki udręk Chrystusa w swoim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24), to coś musiało się dziać w sercu Maryi? Parafrazując myśl św. Pawła o Bogu, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich (Rz 8, 23), możemy i o Niej powiedzieć podobnie: nie oszczędziła ani Syna ani siebie, pozwalając się Bogu aż do końca zanurzyć w tajemnicy krzyża. Macierzyństwo Maryi owocuje bliskością Boga dla nas – w Synu wydanym przez Ojca dla naszego zbawienia.

*Odwieczna Miłość Ojca wypowiedziana w dziejach ludzkości przez Syna, którego Ojciec dał, ‘aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne’ (J 3, 16), przybliży się do każdego z nas poprzez tę Matkę, nabiera znamion bliskich, jakby łatwiej dostępnych dla każdego człowieka*⁵⁵.

6. Miłosierdzie w „macierzyńskim pośrednictwie” Maryi

Z Maryją – „Matką miłosierdzia” łączy Jan Paweł II Jej rolę Pośredniczki w doprowadzeniu człowieka do Boga⁵⁶.

To pośrednictwo Maryi – jak już wspomnieliśmy – zaczęło się ujawniać w wydarzeniu Kany Galilejskiej, gdzie posiada charakter wstawienniczy.

*Maryja staje pomiędzy Synem Bożym a ludźmi w sytuacji ich braków, niedostatków i cierpień. Staje „pomiędzy”, czyli pośredniczy, niejako obca, lecz ze stanowiska Matki, świadoma, że jako Matka może – lub nawet więcej: „ma prawo” – powiedzieć Synowi o potrzebach ludzi*⁵⁷.

Pośrednictwo Maryi jest pośrednictwem służebnym. Wynika z macierzyństwa Maryi – jak przypomina Papież za Soborem Watykańskim II – „szlachetnej Towarzyszki” Mesjasza i Odkupiciela, Matki-Współpracownicy, Matki-Uczennicy Chrystusa, i uczestniczy w służebnym wymiarze pośrednictwa Syna. Jan Paweł II przypomni za Soborem Watykańskim II: *Kościół nie waha się jawnie wyznawać taką podporządkowaną rolę Maryi;*

⁵⁵ RH 21.

⁵⁶ Por. J. KARCZEWSKI, *Pośrednictwo Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 4, 11-57; J. LEKAN, *Pośredniczka w Chrystusie*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 4, 99-103.

⁵⁷ RM 21.

*ciągle jej doświadcza i zaleca ją sercu wiernych, aby inni wsparci ta macierzyńską opieką, jeszcze silniej przyłączyli się do Pośrednika i Zbawiciela*⁵⁸.

Chrystus testamentem z krzyża nadaje macierzyństwu Maryi charakter powszechny (a więc i macierzyńskiemu pośrednictwu) i włącza je w dzieło Bożego miłosierdzia. I Maryja, która sama doznała skutków jedynego pośrednictwa Chrystusa, tym samym jest szczególnie predysponowana do uczestnictwa w nim w macierzyńskim pośrednictwie. Pełni tę rolę jako Służebnica Pańska, która staje się Matką w „porządku łaski”. To macierzyńskie pośrednictwo Maryi ma charakter wstawienniczy i podporządkowany⁵⁹. Papież pisze także: *Przez taką ‘żarliwą miłość, skierowaną w jedność z Chrystusem do ‘nadprzyrodzonego odnowienia życia dusz ludzkich’, Maryja wchodziła w sobie tylko właściwy sposób w to jedyne pośrednictwo ‘między Bogiem a ludźmi’, którym jest pośrednictwo Człowieka-Jezusa Chrystusa*⁶⁰.

Dzięki obdarowaniu „pełnią łaski” została powołana do współdziałania z Chrystusem, jedynym Pośrednikiem ludzkości⁶¹. Podobnie rolę Maryi w relacji do Jej Syna ujął Sobór Watykański II: *Macierzyńska zaś rola Maryi w stosunku do ludzi żadną miarą nie przyćmiewa i nie umniejsza jedynego pośrednictwa Chrystusowego, lecz ukazuje jego moc. Cały bowiem wpływ zbawienncy Błogosławionej Dziewicy na ludzi wywodzi się nie z jakiejś konieczności rzeczowej, lecz z upodobania Bożego i wypływa z nadmiaru zasług Chrystusowych*⁶².

Chrystus jest jedynym Pośrednikiem i Jego działanie jest pełne, nieskończone i niczym nie ograniczone. Maryja nie ma miłosierdzia z siebie, ale z Boga: miłosierdzie Matki to odbicie miłosierdzia Syna. Przez Jej macierzyńską miłość promieniuje bezmiar miłości Boga *bogatego w miłosierdzie* i niewyraźna miłość naszego Odkupiciela. Przez Nią Bóg objawia nam „macierzyńską” twarz swej wielokształtnej miłości. On wyznacza w Kościele miejsce dla wszystkich, również dla Maryi.

*Bóg, stworzywszy człowieka jako „mężczyznę i niewiastę” (por. Rdz 1, 27), pragnie także w dziele odkupienia postawić Nową Ewę u boku Nowego Adama. Dwoje prarodzących weszło na drogę grzechu. Nowa „para” - Syna Boży we współpracy z Matką – miała przywrócić pierwotną godność rodzajowi ludzkiemu*⁶³.

⁵⁸ Por. LG 3, 62; RM 38; 39.

⁵⁹ Por. RM 38-41.

⁶⁰ TAMŻE, 39.

⁶¹ TAMŻE.

⁶² LG 60.

⁶³ JAN PAWEŁ, *Maryja – szczególna współpracowniczka Odkupienia* (Audycja generalna, 9 IV 1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998...*, 253.

Papież – jak zauważa E. Adamiak – podkreśla również nowy wątek pośrednictwa nie tylko w Chrystusie, jak mówi Sobór Watykański II⁶⁴, ale także w Duchu Świętym, wynikający z Jego działania⁶⁵. *Ten zbawczy wpływ (Maryi) jest podtrzymywany przez Ducha Świętego, który jak zacienił Dziewicę Maryję, dając początek Jej Boskiemu macierzyństwu, tak nadal Jej towarzyszy w trosce o braci Jej Boskiego Syna*⁶⁶.

Przez macierzyńskie pośrednictwo Maryja objawia ludziom miłosierdną miłość Syna. Papież podkreśla: *Jest to objawienie szczególnie owocne, albowiem opiera się w Bogarodzicy o szczególną podatność macierzyńskiego serca, o szczególną wrażliwość, o szczególną zdolność docierania do wszystkich, którzy tę właśnie miłosierdną miłość najłatwiej przyjmują ze strony Matki*⁶⁷.

Ona „dla nas i dla naszego zbawienia” została organicznie włączona w dokonujący się plan zbawienia człowieka. To zagadnienie tak istotne w historii teologii i egzystencji ludzkiej jest sprawą również istotną dla duchowości i kultu maryjnego. Od poczęcia Chrystusa zaczęła Ona spełniać swoją macierzyńską funkcję i stała się Matką Miłosierdzia i Matką Kościoła, co pozwala sądzić, że Bóg ma upodobanie przez Jej duchowe macierzyństwo obdarowywać człowieka swoją łaską i przez miłosierdzie świadczone nam przez Maryję ukazywać swoje własne „macierzyńskie” oblicze.

Jan Paweł II wszechstronnie i wyczerpująco omówił temat pośrednictwa Maryi, jak nigdy dotąd nie uczynił tego żaden dokument kościelny. Matka Miłosierdzia współdziała z Synem w objawianiu zbawczego miłosierdzia, w budzeniu w człowieku nadziei oraz ufności na Boże zmiłowanie i prowadzi do jego źródeł. Czczona jako Matka Miłosierdzia o macierzyńskim sercu, składającym Ją do świadczenia nam miłosierdzia, jest też – jak Ją w encyklice *Dives in misericordia* nazywa Papież – Matką Bożego Miłosierdzia⁶⁸, w której i przez którą objawia się światu bezmiar Bożych zmiłowań. Jan Paweł II zawierzył w 2002 r. w Łagiewnikach świat Bożemu Miłosierdziu, zaś następnego dnia dokonał w Kalwarii przed obrazem Matki Boskiej Bolesnej aktu zawierzenia Maryi. W tych dwóch papieskich aktach podkreślił tajemniczą więź miłości łączącą zbawiającego Boga z otrzymującym zbawczy dar człowiekiem, oraz miłosiernego Jezusa z Jego miłosierdną Matką.

⁶⁴ Por. LG 60; 62; 63.

⁶⁵ E. ADAMIAK, *Pierwsza wierząca Nowego Przymierza*, „W drodze” (2003) nr 6, 19.

⁶⁶ RM 38.

⁶⁷ DM 9.

⁶⁸ TAMŻE.

Po przypomnieniu historii kalwaryjskiego sanktuarium i słów bpa Dunajewskiego z dnia koronacji cudownego obrazu Matki Bolesnej, Papież zachęcił do proszenia Maryi o *jedność wiary, jedność ducha i myśli, jedność rodzin i jedność społeczną*⁶⁹. Następnie Ojciec Święty zaapelował do miłosiernego Serca Maryi, prosząc, by spojrzała na polski lud zawsze pokładający nadzieję w Jej matczynej miłości i wyprosiła mu, czego najbardziej potrzebuje. Długą i szczegółową listę przedłożonych Maryi próśb Papież kończy osobistym akcentem: *Matko Najświętsza, Pani Kalwaryjska, wypraszaj także i mnie siły ciała i ducha, abym wypełnił do końca misję, którą mi zlecił Zmartwychwstały. Tobie oddaję wszystkie owoce mego życia i posługi; Tobie zawierzam losy Kościoła; Tobie polecam mój naród; Tobie ufam i Tobie raz jeszcze wyznaję: Totus Tuus, Maria! Totus Tuus. Amen!*⁷⁰.

Homilia Jana Pawła II podczas Mszy św. w Kalwarii Zebrzydowskiej zawiera wiele osobistych akcentów i jest żywym świadectwem miłosierdzia Maryi względem tych, którzy Jej zawierzyli. Jest też niejako streszczeniem papieskiej nauki o miłosierdziu Boga i o Matce Miłosierdzia. *Ile razy doświadczałem tego, że Matka Bożego Syna zwraca swe miłosierne oczy ku troskom człowieka strapionego i wyprasza łaskę takiego rozwiązania trudnych spraw, że w swej niemocy zdumiewa się on potęgą i mądrością Bożej Opatrzności. [...] Każdy, kto tu przychodzi, odnajduje siebie, swoje życie, swoją codzienność, swoją słabość i równocześnie moc wiary i nadziei – tę moc, która płynie z przekonania, że Matka nie opuszcza swego dziecka w niedoli, ale prowadzi je do Syna i zawiera Jego miłosierdziu*⁷¹.

Z modlitwą do Matki Miłosierdzia zwraca się Papież również w encyklice *Veritatis splendor* w kontekście omawiania wolności sumienia i właściwego kształtowania postaw etycznych. Nawiązując do przypowieści o „synu marnotrawnym” Ojciec Święty wykazuje, że źle pojęta i realizowana wolność stanowi zagrożenie dla każdego człowieka. *Wolności jako daru [...] może człowiek używać dobrze lub źle. Może przez nią budować lub niszczyć*⁷². Trzeba tu wielkiej czujności, bo - jak pisze Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor* – *w niektórych nurtach myśli współczesnych*

⁶⁹ JAN PAWEŁ II, *Homilia w Kalwarii Zebrzydowskiej* (19 VIII 2002 r.), „L'Osservatore Romano” 23(2002) nr 9, 31.

⁷⁰ TAMŻE. Por. A. WOJTCZAK, *Zasady pobożności maryjnej w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, 129-132.

⁷¹ TAMŻE. Por. W. ŁASZEWSKI, *Orędzie fatimskie w pontyfikacie Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, 179-200.

⁷² JAN PAWEŁ II, *Tys wielką chlubą naszego narodu* (Homilia podczas Mszy Świętej w Częstochowie, 19 VI 1983 r.), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, red. A. Szostek, t. 2, Warszawa 1998, 180.

do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości⁷³. Osąd moralny jest interpretowany skrajnie subiektywnie, według etyki indywidualistycznej, podpowiadającej człowiekowi wygodną mu „prawdę osobistą”: tyle ile jest osób, tyle jest też prawd⁷⁴. Papież zaznacza: *Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe*⁷⁵. Tylko wolność podporządkowana prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy⁷⁶. Tę prawdę człowiek odkrywa w głębi swojego sumienia. Autorytet sumienia nie wynika zatem z niego samego, ale z prawdy o moralnym dobru i złu, w którą sumienie ma się wsłuchiwać i ją wyrażać. Prawdę tę wskazuje ‘prawo Boże’, uniwersalna i obiektywna norma moralności⁷⁷.

Tę wartość prawdy odkrył „syn marnotrawny”, gdy zaczął *widzieć siebie i swoje czyny w całej prawdzie*⁷⁸; ona to doprowadziła go do zmiany stylu życia i posłuchania sumienia. Te stwierdzenia posiadają znaczenie uniwersalne. Ci w Kościele, którzy pobłądzili w swoim życiu, dzięki poznaniu prawdy o sobie stają się wolni i otwierają na miłosierdzie Pana. Kościół jest powołany do głoszenia prawdy w oparciu o Boże przykazania, bez względu na konsekwencje, jakie z tego tytułu poniesie.

Maryja, która rozumie grzesznego człowieka i kocha go miłością Matki stoi zawsze po stronie prawdy, nie zgadza się na usprawiedliwianie grzechu w imię fałszywie rozumianej miłości. *Wie, że zniweczyłoby to ofiarę Chrystusa, Jej Syna*⁷⁹. Żadne pobłażliwe doktryny łącznie z filozoficznymi i teologicznymi nie mogą naprawdę uszczęśliwić człowieka. Tylko Krzyż i chwala Chrystusa *zmartwychwstałego mogą dać pokój jego sumieniu i obdarzyć zbawieniem*⁸⁰. Jan Paweł II zawiera przyjęcie „tej mądrości krzyża” Maryi: *O Maryjo, Matko Miłosierdzia, czuwaj nad wszystkimi, aby nie był daremny Krzyż Chrystusa, aby człowiek nie zagubił drogi dobra nie utracił świadomości grzechu i umiał coraz głębiej ufać Bogu ‘bogatemu w miłosierdzie’ (Ef 2,4), by z własnej woli spełniał dobre czyny, które Bóg z góry przygotował (por. Ef 2,10) i w ten sposób żył ‘ku chwale Jego majestatu’ (Ef 1,12)*⁸¹.

⁷³ VS 83.

⁷⁴ Por. M. ZIĘBA, *Kościół w ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II* (cz. 2), „W drodze” (2004) nr 1, 20-24.

⁷⁵ VS 83.

⁷⁶ TAMŻE, 84. Por. K. WOJTYŁA, *Osoba...*, 188.

⁷⁷ VS 60. Por. K. WOJTYŁA, *Osoba...*, 190.

⁷⁸ DV 5.

⁷⁹ VS 120.

⁸⁰ TAMŻE.

⁸¹ TAMŻE.

7. Miłosierdzie Maryi a Jej eschatologiczna pełnia

Koniec życia Maryi jest konsekwencją Jej niepokalanego początku, wiary i współdziałania w misji macierzyńskiego pośrednictwa, wyznaczonego Jej przez Stwórcę. Jeśli niepokalane poczęcie i odpowiedź Maryi w wierze, które wzajemnie się dopełniają, były niejako „bramą” miłosierdzia, to tajemnica wniebowzięcia stanowi jego pełnię i koronuje Jej życie oddane w służbie miłosierdzia. Jest też to prawda o egzystencji Maryi: Ta, która żyła „cała” dla Boga w Nazarecie, została również przyjęta „cała” jako osoba i żyje w Bogu. Dziewica z Nazaretu, która została zachowana od zmyślenia grzechu i z której ciała, bez naruszenia Jej dziewictwa, wziął ciało Zbawiciel, nie mogła ulec śmiertelnemu rozkładowi w grobie, ale u końca ziemskiego życia *Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, została wzięta z ciałem i duszą do niebieskiej chwały*⁸².

Jan Paweł II uzasadnia chwałę Wniebowziętej łącząc ją z chwałą zmartwychwstania Jej Syna, przez co nadaje dogmatowi chrystologiczną interpretację: *Przez tajemnicę wniebowzięcia Maryja sama doznała w sposób definitywny skutków tego jedyne go pośrednictwa, którym jest pośrednictwo Chrystusa – Odkupiciela świata i zmartwychwstałego Pana: „W Chrystusie będą wszyscy ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia” (1 Kor 15, 22-23). W tajemnicy wniebowzięcia wyraża się ta wiara Kościoła, że Maryja jest zjednoczona z Chrystusem „węzłem ścisłym i nierozdzielalnym, ponieważ jeśli jako dziewicza Matka była szczególnie z Nim zjednoczona w Jego pierwszym przyjściu, to poprzez stałą z Nim współpracę będzie tak samo zjednoczona w oczekiwaniu drugiego przyjścia”; „odkupiona zaś w sposób wznioslejszy ze względu na zasługi Syna swego”, ma też to zadanie, właśnie Matki, Pośredniczki łaski, w tym ostatecznym przyjściu, kiedy będą ożywieni wszyscy, którzy należą do Chrystusa, kiedy „jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć”*⁸³.

Zatem również po wniebowzięciu Maryja realizuje duchowe macierzyństwo. Konstytucja *Lumen gentium* widzi wniebowzięcie Maryi także jako Jej uczestnictwo w królowaniu Syna: *Na koniec Niepokalana Dziewica, zachowana wolna od wszelkiej winy pierworodnej, dopełniwszy biegu ziemskiego życia z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego, aby bardziej upodobniła się do Syna swego, Pana panujących oraz Zwycięzcy grzechu i śmierci*⁸⁴.

⁸² PIUS XII, *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950) 754-769.

⁸³ RM 41.

⁸⁴ LG 59.

Podobnie Jan Paweł II: *Maryja – Służebnica Pańska uczestniczy w tym królowaniu Syna. Jej wyniesieniem królewskim nie przestaje być chwała służenia. Wzięta do nieba nie zaprzestaje owej zbawczej „służby”, w której wyraża się macierzyńskie pośrednictwo aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich*⁸⁵.

Dogmat o wniebowzięciu jest nowym potwierdzeniem paschalnej nadziei na osiągnięcie wiecznego zbawienia dla każdego wierzącego. We Wniebowziętej człowiek odnajduje sens swojego życia i powołania. Widzi w Niej pierwszego człowieka, który osiągnął pełnię człowieczeństwa w Chrystusie. Cud wcielenia, w którym Syn Boży zaślubił niebo z ziemią ma swój związek z Maryją. W Niej począł się „nowy człowiek” – Chrystus.

Maryja jako „Matka miłosierdzia” w swej eschatologicznej pełni daje wszystkim ludziom nadzieję, że - jak podkreśla Papież - *zło i śmierć nie będą już miały ostatniego słowa, bo Maryja potwierdza to całym swym istnieniem, jako żywy świadek zwycięstwa Chrystusa, nasza Pascha*⁸⁶. Chrystus podkreślał z mocą służebny charakter swego posłannictwa i Maryja służąc Synowi w bliźnich, nieustannie prowadzi do Niego. Papież za *Konstytucją dogmatyczną o Kościele* ukazuje miłosierną służebność Maryi jako macierzyństwo w ekonomii łaski⁸⁷.

[Maryja] *osiągnęła w pełni ów ‘stan królewskiej wolności’, właściwy dla uczniów Chrystusa: służyć – znaczy królować, [...] Jej wyniesieniem królewskim nie przestaje być chwała służenia: wzięta do nieba nie zaprzestaje owej zbawczej ‘służby’, w której wyraża się macierzyńskie pośrednictwo ‘aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych’*⁸⁸.

Objęta całą rzeczywistością świętych obcowania, zjednoczona z Synem w chwale, ma *swe miłosierne oczy* stale zwrócone *ku tej ostatecznej pełni królestwa, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkich*⁸⁹.

O. dr Paweł Warchoń OFMConv

ul. Okólna 185
PL - 91-520 Łódź-Łagiewniki
e-mail: pwarchol@interia.pl

⁸⁵ RM 41.

⁸⁶ JAN PAWEŁ II, *Znak niezachwianej nadziei i pociechy...*, 17.

⁸⁷ LG 62.

⁸⁸ RM 41.

⁸⁹ TAMŻE.

La misericordia nella salvezza di Maria secondo Giovanni Paolo II

(Riassunto)

L'autore cerca di studiare la questione della salvezza di Maria in chiave della misericordia, così come la presenta Giovanni Paolo II. L'autore mette in luce l'azione misericordiosa di Dio nelle diverse tappe della vita di Maria: l'immacolata concezione, annunciazione, visitazione, la vita di fede e la presenza sotto la croce di Gesù dove Maria appare come Madre di Misericordia. L'articolo conclude con le considerazioni sulla dimensione misericordiosa della mediazione materna di Maria e della sua pienezza escatologica.

Mogłoby się zdawać, że zagadnienie początków różańca w Polsce jest problemem dość prostym¹. Na ogół przyjmuje się, że różaniec przyszedł do Polski już w ukształtowanej formie razem z pierwszymi dominikanami i że był nieodłącznym rekwizytem św. Jacka oraz innych braci kaznodziejów. Miałby więc rozpowszechnić się w Polsce, podobnie jak wiele innych form pobożności, przychodzących z zachodniego chrześcijaństwa, które jeszcze do XIII wieku były właściwie przyjmowane bez wprowadzania jakichś specyficznych rodzimych elementów. Sprawa komplikuje się jednak, jeśli uwzględnimy fakt, że różaniec powstał i rozwinął się później, to znaczy w wiekach XV i XVI², gdy Polska miała już swoją kulturę literacką i artystyczną oraz wysoko stojące nauki teologiczne, jak również zdołała już nadać własny styl wielu elementom kultu liturgicznego oraz wypracować własne formy pobożności. Ten stan rzeczy sprawia, że przyjmowanie się różańca w Polsce już na wstępie należy uznać za proces świadomy i twórczy – w znaczeniu obiektywnym i subiektywnym – oraz że wprowadzanie go wypływało z konkretnych założeń religijnych, kulturowych i społecznych, które funkcjonowały w ówczesnej świadomości narodo-wo-kościelnej³. Widzimy bardzo dobrze jak wiele takich założeń realizuje się także w ramach ówczesnego kultu maryjnego w Polsce, który zdołał już wytworzyć dobrze określone formy wyrazu i swoją specyfikę⁴.

Jeśli uznamy, że w każdej legendzie zawiera się jakaś prawda, to nie ulega wątpliwości, że różaniec jest związany z Zakonem Kaznodziejskim, bo właśnie przez dominikanów był szczególnie propagowany, stanowi

Ks. Janusz Królikowski

Początki różańca w Polsce

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 249-266

¹ Por. A. GÓRNISIEWICZ, *O Różańcu w Polsce*, w: *Księga Pamiątkowa Maryjańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia Dogmatu o Niepokalanem Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, t. 1, Lwów-Warszawa 1905, 56-69; J.J. KOPEĆ, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, Lublin 1997, 353-362.

² Na temat aktualnego stanu badań nad historią różańca, por. B. KOCHANIEWICZ, *Nowe spojrzenie na początki modlitwy różańcowej*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 4, 299-322; J. KRÓLIKOWSKI, *Z historii różańca Dziewicy Maryi*, w: *Różaniec – skarb, który trzeba odkryć*, red. TENŻE, Kraków 2004, 9-19.

³ Por. *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. M. RECHOWICZ, Lublin 1974; S. BYLINA, *Wiara i pobożność zbiorowa*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV i XV w.*, red. B. GEREMEK, Warszawa 1997, 403-450.

⁴ Por. J. FIJAŁEK, *Królowa Korony Polskiej. Historia kultu Matki Boskiej w Polsce średniowiecznej w zarysie*, „Przegląd Kościelny” 1(1902) 409-418; 2(1902) 108-125; 255-286; 422-447; 4(1903) 23-41; 81-93; F. BRACHA, *Zarys historii mariologii polskiej*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. PRZYBYLSKI, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, 457-486; J. WOJTKOWSKI, *Początki kultu Matki*

ich chlubę i ważną część ich historii⁵. To uzasadnia powszechne łączenie go ze św. Dominikiem, a w Polsce dodatkowo ze św. Jackiem. Niemniej jednak różaniec jest nade wszystko własnością Kościoła katolickiego, wynikiem pogłębiania jego nauki mariologicznej, rozwoju praktyk pobożnych i przebogatej kultury, którą tworzy i którą asymiluje w spotkaniu ze światem.

Dzieje początków różańca w Polsce można podzielić przynajmniej na trzy zasadnicze części:

- prehistoria, czyli te wszystkie czynniki, które złożyły się na jego ukształtowanie;
- utrwalenie jego zasadniczych form;
- rozszerzanie się wśród wiernych.

Dzieje te - jak potwierdzają badania - odzwierciedlają ogólną historię kształtowania się różańca na Zachodzie Europy, w której można wyróżnić podobne etapy⁶.

1. Z prehistorii różańca

Podstawowymi formami modlitwy w Polsce do XIV wieku były wezwania litanijne *Kyrie elejson*, spowiedź powszechna, *Wierzę i Ojcze nasz*. W roku 1285 na synodzie łęczyckim, zwołanym przez arcybiskupa Jakuba Świnkę, po raz pierwszy odnajdujemy ślady odmawiania modlitwy *Zdrowaś Maryja*. Do XIV wieku była ona jeszcze niepełna lub dowolnie parafrazowana⁷. Ten fakt dowodzi, że nie może być dla niej miejsca w różańcu już w XIII wieku, a więc u św. Jacka, jak chce powszechna tradycja. Nie kwestionuje to oczywiście jego pobożności maryjnej oraz jego realnego wpływu na pobożność maryjną w Polsce⁸.

Wśród pierwszych inspiracji różańcowych znajduje się na pewno bardzo dawny zwyczaj łączenia kwiatu róży z Najświętszą Maryją Pan-

Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów, „Studia Warmińskie” 1(1964) 215-257; TENŻE, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*, „Studia Warmińskie” 3(1966) 221-299; TENŻE, *Matka Boska w maryjnych lekturach Polski XIII wieku*, „Studia Warmińskie” 5(1968) 275-323.

⁵ Por. A. DUVAL, *Les frères prêcheur et le Rosaire*, w: *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. 2, red. H. DE MANOIR, Paris 1952, 768-781.

⁶ Por. R. SCHERSCHEL, *Różaniec – modlitwa Jezusowa Zachodu*, tł. E. Misiołek, Poznań 1988; A. WINSTON-ALLEN, *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*, Pennsylvania University Press 1997.

⁷ Por. T. MICHAŁOWSKA, *Średniowiecze*, Warszawa 1996, 269-273; J.J. KOPEĆ, *Bogurodzica...*, 331-336.

⁸ Por. J. WORONIECKI, *Św. Jacek Odrowąz i wprowadzenie Zakonu Kaznodziejskiego do Polski*, Katowice 1947; J. KŁOCZOWSKI, *Jacek*, w: *Nasi święci. Polski Słownik Hagiograficzny*, red. A. WITKOWSKA, Poznań 1999², 211-225.

na, stanowiący w znacznym stopniu tło dla chrześcijańskiej modlitwy maryjnej⁹. Już Seduliusz († ok. 430) porównuje Maryję do „delikatnie rozkwitającej róży”¹⁰. Symbol róży jest odnoszony do Maryi w oparciu o te same założenia, na jakich zostaje do Niej odniesiony symbol krzewu Mojżeszowego, czy runa Gedeona. Mamy tu do czynienia z zastosowaniem niektórych założeń egzegezy typologicznej, która stawia sobie za cel ukazanie wyjątkowego wybrania i posłannictwa Maryi oraz włączenia w historię zbawienia poprzez zestawianie wyjątkowych wydarzeń z Jej życia – takich jak zwiastowanie, cudowne poczęcie, dziewictwo, czyli to wszystko, co uzasadnia Jej w pełni szczególną świętość i piękno – z osobami i wydarzeniami ze Starego Przymierza. W świetle tych tajemnic Maryja rzeczywiście jawi się jako kwiat znajdujący się między cierniami ludzkiego grzechu. Zestawienia typologiczne były bardzo szeroko stosowane w literaturze teologicznej już przez Ojców Kościoła oraz kaznodziejów i teologów średniowiecznych. W Polsce piętnastowiecznej często odnajdujemy je w polskich pieśniach¹¹.

Niewątpliwym wpływem na kształtowanie się takich ujęć mariologicznych miała, wywodząca się z wpływowych kręgów franciszkańskich, maryjna suma tamtych czasów, zatytułowana *Mariale eximii viri Bernardi de Busti, ordinis seraphici Francisci, de singulis festiuitatibus Beate Virginis per modum sermonum tractans*¹². Bernardyn stosuje w niej bogaty zestaw analogii i paralel między Maryją i różą. Czyni to, odnosząc do Maryi rozmaite teksty biblijne, np. z *Księgi Syracha*: *Quasi plantatio rosae in Jericho* (24, 14), czy proroctwa Izajasza: *Egredietur virga de radice Jesse et flus de radice eius ascendet* (11, 1). W sztuce, inspirującej się takimi ujęciami mariologicznymi, pojawia się przedstawianie genealogii w formie drzewa Jessego, gdzie na najwyższym miejscu krzewu zostaje ukazana Maryja stojąca na kwiecie róży. Nasz rodzimy artysta z XVI wieku – na obrazie ze Stęszewa – uprościł sobie sprawę, wyprowadzając ze stojących obok siebie Anny i Joachima duże łodygi łączące się ze sobą w kwiecie róży, na którym stoi Maryja. Idea ta przewija się w obrazach, które ukazują Maryję spoczywającą z Dzieciątkiem w ogrodzie kwiatowym,

⁹ Por. E. WILKINS, *The Rose-Garden Game. The Symbolic Background to the European Prayer-Beads*, London 1969.

¹⁰ SEDULIUSZ, *Carmen paschale*, 2, 28-31: PL 19, 595-596.

¹¹ Wiele świadectw można znaleźć w polskich maryjnych pieśniach staropolskich, por. *Staropolska pieśń maryjna na nowo odczytana*, red. H. KOWALEWICZ, W. KURASZKIEWICZ, Wrocław 1972; *Średniowieczna pieśń religijna polska*, red. M. KOROLKO, Wrocław 1980; „Jaśniejsza tysiąc nad słońce...” *Pieśni i modlitwy maryjne z Kancjonału Kórnickiego*, Wstęp, transkrypcja tekstu i komentarz R. Mazurkiewicz, Kraków 2000.

¹² Brenardino de' Busti (1450-1515), franciszkanin. Miał duży wpływ na kształtowanie się doktryny dotyczącej niepokalanego poczęcia.

będącym symbolem Jej wszystkich cnót. Dotyczy to głównie dwu piętnastowiecznych obrazów, pochodzących z Bzia Zameckiego oraz Gościeszyna. Również Maryja apokaliptyczna często jest przedstawiana na tle ogrodu różanego.

Inną praktyką pobożnościową, która w znacznym stopniu przyczyniła się do powstania różańca, była rozpowszechniana w średniowieczu praktyka rozmyślenia nad życiem Jezusa i Jego Matki. Była ona związana szczególnie z kręgami monastycznymi. W późniejszym okresie stała się jednym z zasadniczych aspektów nurtu nazywanego *devotio moderna*. Nie była to w każdym razie praktyka należąca do nurtu pobożności wiernych świeckich.

Jakby jako rozwinięcie tej praktyki, w wiekach XIII-XIV, pojawiły się tak zwane „Biblie ubogich” – samo określenie *Biblia pauperum* pojawiło się znacznie później – będące streszczeniami życia Pana Jezusa, połączonymi z nawiązaniem do prorockich zapowiedzi i figur zaczerpniętych ze Starego Testamentu¹³. R. Knapieński, omawiając historię powstawania tych Biblii, zwraca uwagę na dominowanie w nich treści chrystologicznych: *Osią lub centrum programu ikonograficznego każdej karty „Biblii ubogich” jest starannie wybrana scena z życia Jezusa. Wyakcentowanie ‘facta et gesta’ z żywota Chrystusa zostało podkreślone w przyporządkowaniu starannie dobranych osób i wydarzeń ze Starego Testamentu. Funkcjonowały one jako starotestamentowe prefiguracje lub zapowiedzi proroków, które spełniły się w Nowym Testamencie na Osobie Jezusa Chrystusa. Koncepcja taka oparta była na alegorycznym wykładzie sensów biblijnych tworzących tzw. typologię biblijną. Prefiguracje to inaczej ‘typy’, wskazujące na Chrystusa, jako ich wypełnienie, czyli jako figura albo ‘antytyp’. Na zestawieniu biblijno-chrystocentrycznych typologii nie kończył się schemat wykładu. Jego dopełnieniem było odniesienie do praktyki, czyli postępowania chrześcijanina na co dzień*¹⁴.

„Biblie ubogich” nie miały więc, jak często błędnie się uważa, za pomocą obrazów służyć nieumiejącym czytać do zapoznania się z treściami biblijnymi, tym bardziej, że początkowo zawierały jedynie teksty bez obrazów, ale dlatego, że były zasadniczo przeznaczone dla studentów i duchownych, których nie było stać na kupienie sobie kompletnych Biblii. Korzystali więc z jej streszczeń, które miały prowadzić ich do poznania treści biblijnych. Były użyteczne także dla kaznodziejów jako streszczenie nauczania, które mieli głosić. Ich znaczenie duchowe polegało właśnie na

¹³ Por. R. KNAPIŃSKI, *Biblia pauperum – czy rzeczywiście księga ubogich duchem?*, „Roczniki Humanistyczne” 48(2000) z. 2, 223-245.

¹⁴ Tamże, 232-233.

tym, że pobudzały do medytacji nad przekazywanymi w nich treściami, starano się wydobyć ich jak najwięcej z zapisanych streszczeń.

W tym nurcie praktyk medytacyjnych powstawały również dzieła poświęcone życiu Maryi. W 1417 r. dominikanin, Franciszek von Retz, opisał życie Maryi w dziele zatytułowanym *Defensorium inviolatae virginitatis Mariae*, opartym na Starym i Nowym Testamencie. Innym znaczącym dziełem tego rodzaju było wspomniane wyżej *Mariale* Bernardyna z Busti; ciągle duży wpływ wywierała *Złota Legenda* Jakuba de Voragine (ok. 1230-1293) i wiele innych. Trzeba ponadto pamiętać o wciąż szeroko rozpowszechnianych przeróbkach apokryfów, podających różne szczegóły i wydarzenia z życia Chrystusa i Matki Najświętszej, jak również o spisanych rozmaitych widzeniach i cudownych wydarzeniach, mających wiele odniesień do życia Chrystusa i Maryi, tworzących ogólny klimat duchowy epoki oraz wywierających wpływ na powstawanie wielu form pobożności¹⁵.

Także w Polsce znajdujemy świadectwa powstawania tego typu literatury oraz jej wpływów wywieranych na pobożność. Polskimi przeróbkami apokryfów były przede wszystkim: *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa*, nazywane *Rozmyślaniem przemyskim*, powstałe na pewno w XV wieku; *Żywot Pana Jezusa Krysta* Baltazara Opecia; *Kazania o Marii Panie Czystej* – Mistrza Jana z Szamotuł (zwanego Paterkiem), pochodzące prawdopodobnie z lat 1506-1519. Apokryfy zaspakajały oczywiście ciekawość średniowiecznego człowieka, szukającego na swój sposób w religii osobliwości, wrażeń i budujących opowiadań, ale także konkretnie kształtowały pobożność oraz wyobraźnię religijną¹⁶.

Aby wydobyć pełny obraz ówczesnej świadomości religijnej, trzeba by dokonać również przeglądu stanu ówczesnych nauk teologicznych, kaznodziejstwa, muzyki, czy poezji, by uświadomić sobie, w jakim stopniu rozmaite prawdy teologiczne związane z Maryją były znane i rozpowszechnione, a tym samym, jak kształtowały ówczesną pobożność. Wiadomo w każdym razie, że w tamtym czasie rozwijał się kult niepokalanego poczęcia, kult tajemnicy zwiastowania wyrażający się w specjalnym przywiązaniu do praktyki dzwonienia najpierw na *Pozdrowienie Anielskie*, a potem na *Anioł Pański*. Powstawała bardzo trafna teologicznie ikonografia Bożego Narodzenia, popularyzowana w jasełkach franciszkańskich, czy też przeżywanie w różnych formach tajemnic pasyjnych, nasyconych serdecznym współczuciem wyrażanym

¹⁵ Por. A. WITKOWSKA, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 19(1971) z. 2, 29-161; *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. GEREMEK, Wrocław 1978.

¹⁶ Por. T. MICHAŁOWSKA, *Średniowiecze...*, 597-609.

w *Planktach Maryi*¹⁷. Wydarzenia chwalebne Chrystusa i związane z tym radości Maryi są widoczne w istniejącym już od czasów romańskich rozpowszechnionym kulcie zaślnięcia Maryi, wniebowzięcia i ukoronowania. Spotykamy przedstawienia Chrystusa ukazującego się Maryi po swym zmartwychwstaniu, bądź Maryi obecnej przy Jego wniebowstąpieniu¹⁸.

Ważną rolę formacyjną w praktyce rozważania tajemnic z życia Chrystusa i Maryi spełniały wprowadzone w XV wieku przez bernardynów koronki poświęcone boleściom i radościom Maryi. Ilość boleści Maryi była w nich rozmaita. Miarą natężenia kontemplacyjnego było ich ciągle powiększanie, nawet do stu pięćdziesięciu. „Koronka bernardyńska” była w Polsce bardzo szeroko rozpowszechniona¹⁹. W *Pieśni o koronce Panny Maryi*, przypisywanej bł. Władysławowi z Gielniowa, znajdujemy zachętę: *Kto chce Pannie Maryi służyć, / a Jej osobliwym miłośnikiem być. / Ma Ją nabożnie pozdrawiać, / a koronkę zawsze uczciwie mawiać*. Nie jest więc słuszne przypisanie bł. Władysławowi znajomości różańca i jego propagowanie²⁰, które jest wynikiem częstego mylenia właściwego różańca ze wspomnianą koronką²¹. Koronki były więc wcześniejsze od różańca, w każdym razie stanowiły dla niego pewien rodzaj przygotowania. Nie ma jednak żadnych realnych śladów jego istnienia w Polsce przed ostatnią ćwiercią XV wieku. Nie znajdujemy go w żadnym obrazie pochodzącym z tamtego czasu, a - jak wiadomo - bardzo wcześnie w sztuce zachodniej pojawiają się takie ślady jego występowania²².

Drogę do powstania różańca torowały również rozmaite bractwa, żywiłowo rozwijające się w średniowiecznej Europie i odrywające ważną rolę w formowaniu ówczesnej pobożności i duchowości²³. Szczególną dynamikę osiągnęły one w drugiej połowie XIII wieku, pod wpływem rozwoju doktryny mariologicznej i aktywności wielkich apostołów maryjnych.

¹⁷ Por. J.J. KOPEĆ, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza*, Warszawa 1975.

¹⁸ Por. W. SMOLEŃ, *Maryja Panna w naszych sztukach plastycznych*, w: *Gratia plena...*, 487-501.

¹⁹ Por. M. KOROLKO, *Leksykon kultury religijnej w Polsce. Miejsca - obrzędy - wspólnoty*, Warszawa 1999, 283-284.

²⁰ Por. S. BYLINA, *Wiara i pobożność zbiorowa...*, 411.

²¹ O pochodzeniu koronki bernardyńskiej i innych koronkach, por. S. GRACIOTTI, *Od renesansu do oświecenia*, t. 1, Warszawa 1991, 159-168 (rozdział: *Włoskie tradycje i synkretyzm kultur w polskiej „Koronce” z początku XVI wieku*); J.J. KOPEĆ, *Bogarodzica...*, 336-353.

²² Por. R. KNAPIŃSKI, *Różaniec w ikonografii*, w: *Różaniec – skarb, który trzeba odkryć...*, 145-183.

²³ Por. G.-G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, t. 1-3, Rome 1977.

Oddawanie czci Maryi stanowiło jeden z głównych celów stawianych sobie przez tak zwane „bractwa literackie”. Bractwa były wyrazem dążenia do stosowania wspólnotowych praktyk poświęconych czci Matki Najświętszej. W Polsce szczególnie ich rozkwit nastąpił w XV wieku²⁴.

Te wszystkie wyrazy życia religijnego w Polsce stanowiły ważne przygotowanie duchowe do przyjęcia się różańca w pobożności. Także w Europie Zachodniej występowały podobne okoliczności, które przyczyniły się do jego powstania. Trzeba jednak równocześnie stwierdzić, że w oparciu o posiadane świadectwa jest jasne, iż formalnego ukonstytuowania się różańca można dopatrywać się w Polsce dopiero na końcu XV i początku XVI wieku.

2. Formownie się różańca

Różaniec przyszedł do Polski w początkach jego kształtowania się, czyli jeszcze nie w formie, jaką dzisiaj posiadamy. Konkretyzowała się ona stopniowo, w ciągu kilku dziesięcioleci na przełomie XV i XVI wieku. Rozwój ten można obserwować analizując pierwsze przedstawienia ikonograficzne tematyki różańcowej²⁵ oraz najważniejsze prace polskich teoretyków różańca z XVI wieku.

Bardzo wymownym przykładem ukazującym formę i treść różańca w tym okresie jest obraz wotywny o bogatej treści ikonograficznej, znajdujący się obecnie w Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu, pochodzący z końca XV wieku. U góry obrazu przedstawiona jest stygmatyzacja św. Franciszka z Asyżu oraz Msza św. Grzegorza, a u dołu klęczą postacie reprezentujące wszystkie stany społeczne oraz fundatorzy. Papież, biskup i główny wotant trzymają wieńce róż, tzw. wianki różane, symbolizujące modlitwy różańcowe. W środku koła znajduje się Chrystus wiszący na krzyżu. Nad nim Bóg Ojciec i Matka Najświętsza. Po bokach poszczególne kategorie świętych. Całość koła otoczona jest wieńcem z pięćdziesięciu kwiatów róży, zgrupowanych w pięciu dziesiątkach. Poszczególne dziesiątki otwierane są następującymi scenami-tajemnicami: obrzezanie; modlitwa w Ogrójcu; biczowanie Pana Jezusa; cierniem ukoronowanie; upadek pod krzyżem. Obraz pozostaje pod wyraźnymi wpływami niemieckimi.

Drugi obraz, chociaż już nieco późniejszy i prostszy – XVI wiek – pochodzi z Elbląga, a więc powstał również pod wpływem niemieckim

²⁴ Por. H. ZAREMSKA, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977.

²⁵ Na temat ikonografii Matki Bożej Różańcowej w Polsce, por. K.S. MOISAN, B. SZAFRANIEC, *Maryja Orędowniczka wiernych*, Warszawa 1987, 44-94.

i wyraża podobną treść. U dołu zostali ukazani przedstawiciele wszystkich stanów. Madonna z Dzieciątkiem jest otoczona wieńcem z pięćdziesięciu róż, podzielonym również na pięć dziesiątków, które otwierają się obrazami ran Chrystusowych, rąk, nóg i serca. Widać więc, iż tematem rozmyślenia była początkowo w przeważającej mierze męka Chrystusa, co wskazuje na to, że słuszne jest podkreślanie w najnowszych badaniach nad historią różańca, iż rodził się on jako modlitwa chrystologiczna. Wisząca u sklepienia kościoła w Szadku mandorla z Madonną apokaliptyczną, pochodząca z połowy XVI wieku, przedstawia również różaniec podzielony na pięć dziesiątków, dekorowanych jednak tylko główkami aniołów.

Późniejsze przedstawienia Matki Bożej Różańcowej z Krzeczonowa i Piotrkowa, pochodzące z XVII wieku, zawierają już po piętnaście tajemnic. Rozwój tych elementów w ikonografii jest świadectwem drogi, jaką przebył różaniec w formowaniu się jego wewnętrznej treści, aż osiągnął formę definitywną, która zachowała się do naszych czasów. Jej oficjalnego zatwierdzenia dokonał papież św. Pius V bullą *Consueverunt Romani Pontifices* z 17 września 1569 r. Nawiązując do wcześniejszej bulli *Inter desiderabilia* z 28 czerwca tego samego roku, zastrzegł zakładanie bractw różańcowych generałowi dominikanów.

Praktyki różańcowe docierające do Polski wywodziły się głównie z Niemiec. Ich propagatorami byli krakowscy dominikanie, prowadzący duszpasterstwo w kościele Trójcy Świętej, a pozostający w ścisłym kontakcie z królewskim dworem Stefana Batorego i Anny Jagiellonki. Jest jednak bardzo znamienne, że pierwszymi teoretykami różańca w Polsce byli duchowni diecezjalni, a dopiero po nich następują pisarze dominikańscy.

Pierwsze źródłowe ślady dotyczące teologii różańca odnajdujemy w Poznaniu. Tamtejszy kaznodzieja i kanonik katedralny, ks. Benedykt Herbest (ok. 1531-1593), napisał w roku 1567 rozprawę: *Wykład Bractwa Różańcowego Panny Marii Wianku*²⁶. Trzeba zauważyć, że jest to pierwsza książka nie tylko o różańcu, lecz i w ogóle o Matce Najświętszej, wydana po polsku. Znajdujemy w niej dokładnie opracowaną instrukcję odmawiania różańca. Należy więc odmawiać po pięć razy *Ojcze nasz*, dziesięć *Zdrowaś Maryja*, a na końcu *Wierzę w Boga* oraz westchnienie *Boże, bądź miłościu mnie grzesznemu*. Celem zyskania większych odpustów po odmówieniu pierwszego dziesiątka rozmyśla się tajemnice

²⁶ Por. K. MAZURKIEWICZ, *Benedykt Herbest. Pedagog, organizator szkoły polskiej XVI w. Kaznodzieja-misjonarz doby reformacji*, Poznań 1923; H.E. WYCZAŃSKI, *Herbest Benedykt*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, red. H.E. WYCZAŃSKI, Warszawa 1982, 36-38.

radosne, życie Maryi, Jej ofiarowanie, zwiastowanie, nawiedzenie św. Elżbiety, Boże Narodzenie i ucieczkę do Egiptu. Po drugim dziesiątku rozmyśla się nad tajemnicami życia Pana Jezusa od powrotu z Egiptu aż do uroczystego wyjazdu do Jerozolimy. Po trzecim dziesiątku następują wydarzenia od Ostatniej Wieczerzy aż do pojmania w Ogrójcu. Po czwartym męka Pańska aż do ukrzyżowania, po piątym wydarzenia chwalebne zesłanie Ducha Świętego, wniebowzięcie aż do sądu ostatecznego. Ks. Benedykt Herbst zdaje się być pierwszym z Polaków bratem różańcowym.

Równocześnie bowiem z formującym się sposobem odmawiania samego różańca i szybkim zyskiwaniem przez niego popularności organizują się w Polsce bractwa różańcowe, czyli „różanego wianka”. Z biegiem czasu znajdują się one pod wyłączną domeną wpływów dominikanów, jako duchowego stowarzyszenia ludzi związanych z ich zakonem, mającego objąć wszystkich wiernych. Propaguje się przekonanie, że tak samo jak poza Maryją, tak również poza różańcem nie ma zbawienia. Wchodzimy tutaj w krąg mariologicznej mistyki średniowiecza wyrażanej wiekopomnym *Sub Tuum praesidium*, a także modlitwą św. Bernarda *Memorare*. Dominikański przewodnik teologiczny, którym był św. Tomasz z Akwinu, nie stawiał wyraźnie problemu pośrednictwa Matki Bożej. Niemniej jednak, komentując Ewangelię św. Jana i wyjaśniając gody w Kanie Galilejskiej jako akt zaślubin między Kościołem i Chrystusem, uznaje osobę Matki Najświętszej za nieodłączną przy tym akcie połączenia oblubieńczego.

Powszechność bractw różańcowych jest wyjątkowo związana z wywodzącą się ze średniowiecza ideą płaszcza opieki Maryi Dziewicy²⁷. Cysters, Cezary z Heisterbach, pochodzący z Kolonii²⁸, w swym *Dialogus miraculorum*, napisanym w latach 1219-1223, opowiada o następującym widzeniu. Jeden z cystersów, będąc w niebie, nie zauważył nikogo ze współbraci. Zwrócił się więc z zapytaniem do Matki Najświętszej, dlaczego nie ma tutaj nikogo z cystersów. Wówczas Ona odpowiedziała: „Ci z Citeaux są mi najmiłsi i dlatego mam ich pod płaszczem”. Rozchyliła następnie swój płaszcz i pokazała pod nim wielką liczbę mnichów i mniszek reguły cysterskiej. Gest wzięcia pod płaszcz oznaczał w starym prawie niemieckim akt wzięcia pod specjalną opiekę. W niektórych okolicach Niemiec nakładanie przez oblubieńca płaszcza na oblubienicę oznaczało specjalną opiekę, jaką kobieta zostanie otoczona

²⁷ Por. R. KNAPIŃSKI, *Od Pokrowy do Płaszczu opieki. Przeobrażenia motywu ikonograficznego Mater Misericordiae*, „Studia Warmińskie” 39(2002) 131-160.

²⁸ Por. A. KOŁACZKOWSKI, *Cezary z Heisterbach*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, kol. 44-45.

przez męża. We Francji i Anglii nakładanie płaszcza symbolizowało adopcję. W tych zwyczajach widać ślady tradycji biblijnej, sięgającej do proroka Eliasza, o którym czytamy: *Wtedy Eliaz, podszedłszy do niego [Elizeusza], zarzucił na niego swój płaszcz* (1 Krl 19, 19).

W średniowieczu tematy widzeń i nadprzyrodzonych wydarzeń są częste. Cudowne objawienia Matki Najświętszej spotykamy w życiorysach niemal wszystkich założycieli zakonów. Obraz Maryi trzymającej pod swym płaszczem braci i siostry jednej reguły został przyjęty przez benedyktynów, franciszkanów, premonstratensów, kartuzów, augustianów, serwitów, dominikanów. Ci ostatni mieli jeszcze swoje własne powody, by mocno podkreślić dominikański charakter płaszcza opieki Najświętszej Maryi Panny. Swoją opozycję w stosunku do franciszkańskiej tezy dotyczącej niepokalanego poczęcia Maryi rekompensowali głoszoną nauką o Jej dziewictwie. Popularnemu zrzeszeniu świeckich braci i sióstr trzeciego Zakonu św. Franciszka przeciwstawiali bractwa różańcowe ludzi świeckich, korzystających z zasług całego zakonu św. Dominika, cieszących się tak wielkimi i licznymi odpustami, że było odpowiednim, aby wszyscy się do nich zapisywali. Pierwsze bractwo różańcowe powstało w Kolonii w 1475 r., a jego założycielem był Jakub Sprenger, przeor miejscowego konwentu dominikańskiego. W Polsce pierwsze bractwo różańcowe zostało założone przez Jana z Kepnika 12 stycznia 1481 r. we Wrocławiu, skąd przeszło na Śląsk, a następnie do innych regionów Polski. Mówiono z dumą: *Confraternitas Rosarii fere universam implevit Ecclesiam*²⁹.

Wytworzył się w związku z tym zwyczaj umieszczania pod płaszczem opieki Matki Najświętszej nie tylko samych dominikanów, lecz także braci różańcowych oraz przedstawicieli wszystkich stanów jako całej ludzkości zrzeszonej pod znakiem różańca. Dlatego liczne obrazy wotywnie bardzo często zawierają jakieś motywy różańcowe. Tak jest na wspomnianych obrazach z Wrocławia i Elbląga. Na miniaturze z Graduału Olbrachta widzimy króla klęczącego przed Maryją z Dzieciątkiem trzymającym w rączce różaniec. Na obrazie dominikańskim w Lublinie, zwanym Matką Boską Trybunalską, widzimy zgromadzonych pod Jej płaszczem dominikanów i przedstawicieli wszystkich stanów w Polsce. Na wielkim obrazie nieznanego artysty (Triciusza, albo Dolabellego) w Nowym Sączu, klęczą u stóp Trójcy Świętej polscy królowie. U góry widzimy Matkę Najświętszą i aniołka wręczającego różaniec św. Dominikowi.

²⁹ W tym okresie odpusty związane z różańcem zostały nadane przez kilku papieży: Sykstus IV, Bulla *Ea, quae ex fidelium* (9 V 1479 r.); Leon X, Bulla *Patris aeterni* (6 X 1520 r.); Klemens VII, Bulla *Etsi temporalium* (8 V 1533 r.).

Bractwa zostały jednak dotknięte kryzysem spowodowanym reformacją protestancką. Do ich odnowienia i ożywienia przyczynił się Sobór Trydencki, włączając ich działalność w dzieło reformy Kościoła³⁰. Wiadomości o odnowionym bractwie różańcowym docierały do Polski przede wszystkim z Włoch, głównie za pośrednictwem studiujących tam naszych dominikanów. Bractwo różańcowe zostało sprowadzone do Polski na prośbę Anny Jagiellonki, dekretem generała zakonu Serafina Cavalli Brixensis z 6 stycznia 1577 r., przekazanym na ręce Melchiora, generała polskiej prowincji dominikanów, w którym postanawiał: *Psalterii seu rosarii et eius [...] confratriae fundandi et erigendi in Regno Poloniae locis*. Niemniej jednak mamy też dowody powstawania bractw różańcowych bez pośrednictwa dominikanów. Wskazuje na to wielkie zainteresowanie bractwami różańcowymi przez ks. Januszowskiego³¹.

Ks. Jan Januszowski (1550-1613), syn Łazarza Andrusowicza, znanego wydawcy krakowskiego, archidiakon sądecki, znany w historii prawa kodyfikator, autor dzieła zatytułowanego *Statuta, prawa i konstytucje koronne łacińskie y polskie z statutów Łaskiego i Herburtów i z konstytucji koronnych zebrane* (Kraków 1600), świetny wizytator swego archidiakonu z ramienia biskupa Piotra Tylickiego w latach 1606-1607³². Napisał on i wydał w 1580 r. dzieło *Kwiat rayski, albo różanka*. Interesował się on bractwami różańcowymi raczej niezależnie od dominikanów. Podobnie czynili inni duchowni. Wiadomo na przykład, że niedługo po 1600 r. biskup sufragan kujawsko-pomorski Jan Deliwa Rozrażewski założył bractwo różańcowe przy kolegiacie włocławskiej³³. Bractwa i modlitwy różańcowe wprowadzone przez duchowieństwo diecezjalne były związane z kościołami kolegiackimi lub parafialnymi, na przykład w Nieszawie czy Opatowie. Dokonywało się to często przez przekształcanie na bractwa różańcowe bractw o charakterze ogólnym, zwanych „literackimi” (w odróżnieniu od bractw poszczególnych rzemiosł). Zdarzało się także, że dawne bractwa, lub obok siebie istniejące, bywały wcielane do nowego bractwa różańcowego.

³⁰ SOBÓR TRYDENCKI, *Decretum de reformatione*, can. VIII-IX, w: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991², 740.

³¹ Na temat pierwszych bractw różańcowych w Polsce, por. B. KUMOR, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne” 10(1967) nr 1, 351-354; J. PIROG, *Geneza i rozwój bractw różańcowych w Polsce do roku 1604*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972) z. 4, 134-138 (streszczenie pracy magisterskiej). Por. także J.J. KOPEĆ, *Bogarodzica...*, 353-362.

³² Por. E. OZOROWSKI, *Januszowski Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich...*, t. 2, 166-169. W aktach wizytacyjnych ks. Januszowskiego, z 1608 r., znajdujemy opis sytuacji bractwa różańcowego w Bobowej.

³³ Por. P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000², kol. 384.

Taki przypadek miał miejsce na przykład w Nowym Sączu. Działo się to wszystko w ostatnich latach XVI wieku i zaraz na początku XVII, w czasie gdy postanowienia Piusa V zastrzegające wyłączność erygowania i posiadania bractw różańcowych nie nabrały jeszcze w pełni mocy obowiązującej w Polsce.

Początek monopolu dominikańskiego w dziedzinie bractw różańcowych w Polsce jest związany z osobą o. Abrahama Stanisława Bzowskiego (†1637), chluby zakonu dominikańskiego tamtego czasu³⁴. Wchodzimy w okres jakby renesansu żywotności i aktywności dominikanów w Polsce, przypominającej czasy św. Jacka, wielkiego czciciela Matki Najświętszej. Pierwszym dziełkiem o. Bzowskiego o różańcu jest *Rosarium seu exercitia pietatis christianae Sodalitatis Rosarii* z 1599 r., które niestety nie zachowało się do naszych czasów. Koronnym dziełem różańcowym jego życia jest *Różaniec Panny Maryey. Teraz na nowo w Krakowie u S. Troyce reformowany. W Krakowie 1600 u Wojciecha Kobylińskiego*. W 1612 r. zostało ono wydane ponownie, w wersji poprawionej i rozwiniętej. Omawia w nim wyjątkowość różańca, odpusty z nim związane, sposób rozmyślania, który powinien towarzyszyć jego odmawianiu, a także zasady organizacji bractwa różańcowego i zadania poszczególnych jego członków. Jest to dzieło, które najpełniej ukazuje teologię i pobożność różańcową, która w tamtym czasie wpisywała się w polską tradycję duchową.

3. Rozszerzanie się wśród wiernych

Od tego czasu Matka Boska gromadziła pod płaszczyk swojej opieki coraz liczniejsze kręgi wiernych zrzeszających się w bractwach różańcowych. W 1600 r. Klemens VIII za pośrednictwem *breve* z 18 listopada podniósł bractwo krakowskie do rangi arcybractwa pod nazwą *Archiconfraternitas sub invocatione sanctissimi Rosarii*. Bractwo rozwijało się i zyskiwało tak wiele odpustów, przywilejów i zewnętrznego splendoru, jak żadne z dotychczasowych bractw średniowiecznych. Przyczyniały się do tego również liczne procesje i złączenie z nim kultu Najświętszego Sakramentu oraz Imienia Jezus. Krakowscy dominikanie prowadzili bowiem jeszcze trzy bractwa – Bożego Ciała, czyli Najświętszego Sakramentu, zwane również bractwem Ciała i Krwi Pańskiej, bractwo św. Piotra męczennika, założone w Mediolanie dla obrony wiary katolickiej przeciw heretykom, oraz bractwo Imienia

³⁴ Por. E. OZOROWSKI, Bzowski Adam Stanisław, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, red. H.E. WYCZAŃSKI, Warszawa 1981, 267-271.

Jezus. Z biegiem czasu, w wyniku oddziaływania na siebie tych bractw, ich poszczególne praktyki weszły w skład nabożeństw i przywilejów bractwa różańcowego: święto Imienia Jezus (3 stycznia) stało się świętem brackim, pierwsza niedziela miesiąca - niedzielą odpustową, za różanym wiankiem Maryi przyszedł różaniec na cześć Imienia Jezus, a procesje z Najświętszym Sakramentem stały się jedną z głównych uroczystości brackich.

Na tym tle pobożności wspólnotowej wyłonił się z biegiem czasu zwyczaj chórowego odmawiania i śpiewania różańca. Ten zwyczaj, nawiązujący do brewiarza śpiewanego przez duchownych, jest pochodzenia włosko-hiszpańskiego. W taki sposób śpiewano różaniec już w 1601 r. w Rzymie, w kaplicy różańcowej w Santa Maria Sopra Minerva. W Polsce do 1627 r. nie spotykamy tego zwyczaju. Zasługa wprowadzenia tej praktyki spada na innego dominikańskiego teoretyka różańca – brata Waleriana, zwanego Litwanidesem³⁵, autora dzieła wydanego po raz pierwszy w 1627 r. zatytułowanego *Ogród Różany albo opisanie porządne dwu szczepów wonnej Róży Hierychumskiej, t.j. o dwu świętych Różańcach dwojga bractw Błogosławionej Panny Marye i Najświętszego Imienia Pana Jezusowego w Zakonie Kaznodziejskim wszczepionych kwoli braciej i promotorom obojga bractw świętych*. Dziełko Litwanidesa opisuje różaniec już w pełni ukształtowanej formie. Omawia całokształt problematyki różańcowej, a więc znaczenie różańca, cuda z nim związane, bractwa i ich organizację, odpusty, przywileje, sposób odmawiania, procesje, sposób rozmyślania w ramach istniejących już piętnastu tajemnic. Zagadnienie sposobu wspólnotowego odmawiania rozwinął później w dziełku *Pius modus recitandi publice per choro SS. Rosarium B. V. Mariae Romae sub Paulo V Pontifice, per illustr. P. Hieronymum Xsaverium S. R. E. Cardinalem apud Minervam introductus, postmodum in ecclesiis FF. Praedicatorum per totam Christianitatem propagatus, cui adjuncta sunt alia duo Rosaria SS. Nominis Iesu et B. M. V. privatim recitanda* (Cracoviae 1629).

Ta forma odmawiania różańca nawiązywała do rozpowszechnionych w średniowieczu form kultu Bożego, które opierały się w znacznej mierze na oficjach śpiewnych przez niższe duchowieństwo lub uczniów szkolnych. Gdy z biegiem czasu zanikły łacińskie śpiewy, wśród duchowieństwa bardzo długo utrzymywał się zwyczaj śpiewania różańca w języku polskim jako oficjum ludowego.

Na początku XVII wieku dominikanie musieli stoczyć ciężki bój o uprzywilejowane stanowisko bractw oraz wyłączność ich kompe-

³⁵ Por. E. OZOROWSKI, *Litwanides Walerian Bartłomiej*, w: *Słownik polskich teologów katolickich...*, t. 2, 538-539.

tencji w tej dziedzinie. Klemens VIII konstytucją *Quaecumque a Sede Apostolica* z 7 grudnia 1604 r. postanowił, że wszystkie bractwa kościelne oraz wszystkie kolegialne instytucje religijne, mające charakter osób prawnych, mogą być erygowane jedynie za wiedzą i zezwoleniem miejscowego biskupa. Przepisy te miały obowiązywać pod sankcją utraty odpustów i przywilejów. Praktyka nie zawsze szła po linii interesów dominikańskich. Liczne bractwa, szczególnie Najświętszego Sakramentu, były związane z kościołami parafialnymi, obejmując swoim dominującym wpływem nawet bractwa różańcowe. Dominikanie usiłowali więc podporządkować swoim wpływom procesje eucharystyczne, które w Polsce były bardzo popularne. Napotykali jednak w tym względzie duże trudności, gdyż odbywanie procesji było uzależnione od zgody ordynariusza. Nie obeszło się też bez podejmowania przez biskupów prób utrzymania pod swoją jurysdykcją bractw różańcowych. W duchu decyzji papieża Klemensa VIII próbował normalizować te sprawy biskup Marian Szyszkowski na synodzie w 1621 r. Na synodzie warszawskim nakazywano proboszczom, by nie dopuszczali do powstawania bractw bez zgody ordynariusza, zaś biskup poznański, Andrzej Szoldrski, jeszcze w 1642 r. polecał przedstawić sobie dokumenty erekcyjne wszystkich bractw w diecezji³⁶.

Utrwalone praktyki były jednak tak mocne i wpływowe, że dominikanie zdolali zachować swoją uprzywilejowaną pozycję w tej dziedzinie. Nie mogąc pogodzić się z tym, że przywileje nadane przez papieża św. Piusa V mogą przejść w niepamięć, poczęli odwoływać się do Stolicy Apostolskiej. Ze strony polskiej wybrał się do Rzymu prowincjał o. Sękowski wraz ze wspomnianym już Abrahamem Bzowskim. Wynikiem starań dominikańskich było *breve* z 1606 r. oraz konstytucja z 1608 r., wydane przez Pawła V. W tych dokumentach zostały przywrócone dawne odpusty i przywileje. Szczególnie polski charakter ma *breve* papieskie z 1606 r., wspominające o bractwach różańcowych w Polsce, grupujących wiernych wszystkich stanów. Być może dominikanie akcentowali ten uniwersalny charakter bractw różańcowych, chcąc odróżnić się w ten sposób od bractw zawodowych poszczególnych cechów, jak również od stanowych sodalicii mariańskich propagowanych przez jezuitów.

Na umocnienie się w Polsce praktyk różańcowych znaczny wpływ wywarły przedstawienia ikonograficzne Matki Bożej Różańcowej jako skutecznej Orędowniczki przed Bogiem, pogromczyni szatana i herezji, królowej nieba i ziemi, broniącej naród przed jego nieprzyjaciółmi. Na tylnej okładce pierwszego wydania książki Abrahama Bzowskiego (1600 r.)

³⁶ Por. P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 434.

widzimy Maryję apokaliptyczną, stojącą na półksiężycu, otoczoną wieńcem z róż jednej części różańca, depczącą smoka. Autor wyjaśnia symbolikę tego przedstawienia we wstępie do książki, zwracając szczególną uwagę na moc wstawienniczą Maryi. Obraz Matki Bożej ukazanej na tle słońca, jak przekazuje Bzowski, noszono w procesjach brackich we Włoszech. Również na okładce książki dominikanina, Antonina z Przemysła³⁷, z roku 1583, widzimy Maryję w koronie, otoczoną słońcem, z Dzieciątkiem na lewej ręce, a z różą w prawej dłoni. Jest to książka opracowana w oparciu o pisma Ludwika z Granady³⁸. Antonin jest także autorem dziełka poświęconego różańcowi: *Rosarium seu libellus in quo S. Rosarii fraternitatis B. Mariae Virg. Nuncupatae rationes, progressus, mysteria et commoda breviter explicantur* (Lwów 1591).

Bractwa różańcowe nie miały ustalonego typu obrazu, który byłby ich znakiem rozpoznawczym. Początkowo wymagano, aby miały swoje kaplice z obrazem Matki Bożej, bez określania jego treści. Jest to najczęściej Madonna z Dzieciątkiem. Specjalny charakter obrazu podkreśla się raczej przez dokładanie do niego rozmaitych symboli różańcowych. Widzimy to na wielu przykładach w kościołach dominikańskich, które legitymują się posiadaniem obrazów różańcowych, jak na przykład z Lublina czy Sandomierza, gdzie Madonna z Dzieciątkiem jest nazwana Matką Boską Różańcową. Jako obrazów różańcowych chętnie używa się przedstawień Matki Bożej wniebowziętej i uwielbionej - z apokaliptycznej wizji św. Jana, z adorującymi Ją braćmi różańcowymi. Spotykamy przedstawienia Maryi otaczającej płaszczem opieki przedstawicieli wszystkich stanów jako braci różańcowych. Używano również obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Kopie i przeróbki tych obrazów znajdują się do dzisiaj w kościołach i ołtarzach – obrazy te noszą nazwę Matki Boskiej Różańcowej. Jeden z nich, znajdujący się w Bochni, należący do cudownych i koronowanych, występuje do dziś pod nazwą Matki Boskiej Różańcowej. W Limanowej była złączona z odpustowymi uroczystościami różańcowymi w pierwszą niedzielę miesiąca października średniowieczna Pieta, pochodząca z końca XIV wieku.

Obrazy przedstawiające św. Dominika odbierającego różaniec od Matki Bożej pojawiają się dopiero w późniejszym okresie, to znaczy w drugiej połowie XVI wieku. Jest rzeczą znaną, że nawet kościoły dominikańskie w Krakowie czy Lublinie używają jako obrazów różańcowych przedstawienia Matki Bożej Śnieżnej, a nawet po prostu Madonnę

³⁷ Por. E. OZOROWSKI, *Antonin z Przemysła*, w: *Słownik polskich teologów katolickich...*, t. 1, 59-60.

³⁸ Por. *Różaniec pospolicie Różany Wianek Najświętszej Panny Marij Matki Bożej. Z ksiąg Ludwika z Granady...*, Kraków 1583.

z Dzieciątkiem. Obrazy ze św. Dominikiem podkreślają dominikański charakter nabożeństw i praktyk różańcowych. Niekoniecznie należy wnioskować, że chciano przez nie wyrazić przekonanie o historyczności przedstawiania sceny wręczania mu różańca przez Matkę Najświętszą. Ponadto scena ta jest traktowana ubocznie, albo jako jeden z wizerunków znajdujących się na plakietach otaczających obraz różańcowy, albo też w grupach wotywnych polecających się Maryi. Dopiero późniejsze obrazy fundowane do ołtarzy różańcowych przedstawiały na ogół wręczenie różańca św. Dominikowi, co jest związane z upowszechnianiem się tradycji, według której właśnie Matka Boża przekazała św. Dominikowi różaniec.

Warto zauważyć, że pod koniec XVI wieku, w okresie kształtowania się i rozpowszechniania różańca, oficjalnym obrazem różańcowym w Polsce był obraz wzorowany na typie Matki Bożej Śnieżnej. Stało się to głównie przez wzgląd na rolę, jaką ten obraz odegrał w historii bitwy pod Lepanto (1571 r.) i zdobył sobie sławę jako obraz Matki Boskiej Zwycięskiej³⁹. Ponieważ Polska w tym czasie prowadziła również liczne wojny, dlatego potrzebowała podobnej pomocy. Kult Matki Bożej Zwycięskiej datuje się od dawna. Już na pamiątkę zwycięskiej bitwy pod Grunwaldem ufundował Jagiełło kościół brygidek w Lublinie pod tym wezwaniem. Ze specjalną opieką Maryi nad Polską łączono zwycięstwa pod Orszą i pod Obertynem. W szczególny jednak sposób związane Matkę Bożą Różańcową z historią bitwy pod Chocimiem. Wówczas to na rynek krakowski wyruszyła procesja różańcowa z cudownym obrazem z kościoła dominikanów, będącym kopią obrazu Matki Bożej Śnieżnej. W tym czasie jezuita, Mikołaj Oborski, miał widzenie Matki Bożej unoszącej się nad polskimi okopami, a Stanisław Lubomirski otrzymał we śnie od Maryi zachętę do wytrwałości. Polacy odparli ostatnie szturm i w dniu 7 października zawarli korzystny pokój.

Przed cudownym obrazem Matki Bożej Śnieżnej w kościele jezuitów we Lwowie, w Litani Loretńskiej, nuncjusz Pietro Vidoni po raz pierwszy nazwał Maryję Królową Korony Polskiej⁴⁰.

Tak więc Matka Boża Różańcowa stała się ucieczką Polski w strapieniach i nieszczęściach narodowych, a różaniec modlitwą narodową. Stało się regułą, że do bractw różańcowych należały wszystkie znamienite osobistości. Celebrowano dostojnie zebrania, wybierano starszych

³⁹ Por. W. SMOLEŃ, *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce*, Lublin 1978, 267-271. W 1573 r. papież Grzegorz XIII przeniósł obchód Matki Bożej Zwycięskiej na pierwszą niedzielę października z mianem Matki Bożej Różańcowej, czyniąc z tego dnia święto bractw różańcowych.

⁴⁰ Por. T. MŁODZIANOWSKI, *Kazania i Homilie*, t. 3, Poznań 1681, 118.

i rozdzielano funkcje. U Bzowskiego nazywają się oni gubernatorami, u Litwanidesa oficjalistami. Jest ich piętnastu, odpowiednio do piętnastu tajemnic – przeor, subprzeor, ośmiu konserwatorów, prowizor ołtarza brackiego, podskarbi, dwaj prokuratorzy i pisarz, wybierani na rok większością głosów. Panowie starsi wyznaczali marszałków, czyli mistrzów ceremonii, chorążych jałmużników, zakrystianów. Na czele bractwa stał zazwyczaj dominikanin lub inny kapłan upoważniony przez przełożonych dominikańskich. Kapłan nosił tytuł prezydenta lub promotora. Bracia różańcowi spotykali się głównie w pierwszą niedzielę miesiąca.

Litwanides podaje formułę przyjęcia do bractwa. Przyjmowany przez kapłana przed ołtarzem brackim wymawiał formułę: *Ja N. Ciebie Najświętsza Panno Maryjo, Matko Boża, dziś sobie biorę za Patronkę i Orędowniczkę, prosząc Cię, abys mi we wszystkich potrzebach moich teraz i czasu śmierci mojej przytomną była*. Przyjmowanemu kapłan poświęcał różaniec i zapisywał go do księgi brackiej. Do bractwa mogli należeć wszyscy, którzy umieli odmawiać różaniec. Można było zapisywać i zmarłych, nawet grzeszników, byle tylko ktoś mógł za nich odmówić różaniec raz na tydzień. Uważano, że Maryja jest Matką wszystkich, nie tylko żywych, ale i zmarłych.

Z biegiem czasu wprawdzie obniżyło się przekonanie o zaszczycie należenia do bractwa różańcowego, tak że już w XVIII wieku do bractw coraz częściej należeli wierni wywodzący się z niższych klas społecznych. Ta zmiana nie pomniejszyła decydująco rozumienia różańca jako głównej i najbardziej skutecznej modlitwy chrześcijanina. Można więc przyjąć, że pod wieloma względami jest słuszny, chociaż brzmi nieco patetycznie, zapis dokonany na początku XIX wieku przez Łukasza Gołębiowskiego, którym streszcza wpływ osiągnięty przez różaniec w pobożności polskiej: *Koronkę mając w ręku stary Polak ranne odbywał modlitwy, z nią Mszy św. słuchał, gospodarstwa swego doglądał, podróż odbywał, i zabierając się do spoczynku dziękował Bogu za dzień szczęśliwie spędzony, a podobnie czyniła jego małżonka, rodzina i dwór cały. Z koronką żył, często nosząc ją u pasa, z nią malować się dawał do galeryi rodzinnej Polak prawy, z nią i w grobie spoczywał*⁴¹.

A Wincenty Pol tak opisał wieczór w dworze magnackim:

*Wdowy przy pani, sierotki po stronie,
W wielkim kominie wiecznie kłoda płonie
I jasno gore „Różańcowa świeca”.
A ile razy gałka z niej odpadnie,
Idzie z kolei nowa tajemnica*

⁴¹ Ł. GOŁĘBIEWSKI, *Ubiory w Polsce*, Wrszawa 1830, 177-178.

*W służbie zakonnej świętego Różańca.
Więc i na stronę robota się kładzie
I tajemnicę głosi sama pani
I każdy wieczór idzie Bogu w dani;
A gdy ostatnia odpali się galka
To już Różaniec i wieczór skończony⁴².*

Ks. dr hab. Janusz Królikowski
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, PAT w Krakowie
Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża (Rzym)

Al. Matki Bożej Fatimskiej
PL - 33-100 Tarnów
e-mail: jkroliko@wsd.tarnow.pl

L'origine del rosario in Polonia

(Riassunto)

Nel contributo di carattere storico l'autore prende in esame l'origine e lo sviluppo del rosario in Polonia. Fin ora questa questione non è stata sufficientemente studiata, per cui spesso sono ancora in vigore delle leggende nelle quali l'origine del rosario in Polonia viene legato a san Giacinto Odrowąż. Lo studio della questione fa vedere che l'origine polacca del rosario contiene tutti i tratti paralleli alla sua storia in Occidente. Si può dimostrare l'esistenza degli stessi elementi che hanno favorito la sua nascita nella Chiesa occidentale, la sua evoluzione e le stesse forme di preghiera. Si vede anche il notevole contributo delle confraternite del rosario nella sua progressiva popolarità tra i fedeli. Il tratto caratteristico è il contributo dei preti diocesani nella diffusione di queste ultime, anche se i domenicani ebbero un ruolo decisivo nello sviluppo di questa pratica di pietà mariana.

⁴² W. POL, *Pacholę betmańskie*, cz. III.

Początkiem procesu kształtowania się odnowionego kultu maryjnego w XX wieku był Sobór Watykański II, który wytyczył nie tylko nowe drogi mariologii¹, ale także wskazał kierunki odnowy kultu Matki Pana.

Czy potrzebna była interwencja Soboru? Analiza rozwoju kultu maryjnego w pierwszej połowie XX wieku pokazuje jego bogactwo form i żywiołowość ekspresji. Swoistym punktem kulminacyjnym był rok 1954, ogłoszony przez Piusa XII „Rokiem Maryjnym”, w którym obchodzono setną rocznicę dogmatu niepokalanego poczęcia. Powszechnie praktykowany kult maryjny, wspierany licznymi publikacjami mariologicznymi i maryjnymi, prowadził do kształtowania się obrazu Maryi, wprawdzie ozdobionego licznymi „diamentami” przywilejów i zaszczytów, ale coraz bardziej abstrakcyjnego i wyizolowanego z kontekstu historiozbowczego. Jeden z autorów w ten sposób scharakteryzował w 1957 roku ówczesne tendencje w praktyce kultu maryjnego: *W ostatnich latach pojawiła się skłonność uwielibiania Maryi przez to, że przenoszono na Nią nazwy lub pojęcia, które początkowo odnosiły się do Boga i Chrystusa. Chrystus jest naszym Odkupicielem – Maryja jest naszą „Współodkupicielką”. Według św. Pawła żyjemy w Chrystusie – a więc żyjemy także w „Maryi”. Przemieniono „Te Deum” w „Te Mariam” i nie powstrzymano się w końcu nawet przed konstruowaniem mostów od Eucharystii do Maryi. Można to wszystko tłumaczyć teologiczną przebiegłością i uzasadnić jako prawowierne. Ale nie o to tutaj chodzi. Chodzi o dar delikatności².* Czy jednak do uporządkowania kultu maryjnego wystarczy „dar delikatności”? Pius XII zabraniał ekscesów w pobożności maryjnej i nie ulegał naciskom, by ogłaszać nowe dogmaty, ale jednak – tak jak i jego poprzednicy – nie sprzeciwiał się „ogólnemu nastawieniu”³. Przejawy kultu maryjnego harmonizowały z przekonaniem, które zrodziło się w średniowieczu i umocniło w epoce kontrreformacji, że ze strony Chrystusa można oczekiwać tylko surowej sprawiedliwości, zaś miłosierdzia należy szukać u Maryi. Tę epokę pobożności maryjnej najlepiej charakteryzuje stwierdzenie jednego z mariologów XVII wieku:

Janusz Kumala MIC

Geneza adhortacji *Marialis cultus*

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 267-289

¹ Por. S. DE FIORES, *Il capitolo VIII della costituzione „Lumen gentium” e sua ripercussione nella mariologia post-conciliare*, w: *De cultu mariano saeculo XX. A Concilio Vaticano II usque ad nostros dies*, vol. I, Città del Vaticano 1998, 13-46.

² A. MÜLLER, *Du bist voll Gnade. Eine kleine Marienlehre*, Olten-Freiburg 1957, 90. Cyt. za: W. BEINERT, *Pobożność maryjna jako szansa pastoralna*, „Communio” 3(1993) nr 5, 105-106.

³ W. BEINERT, *Pobożność maryjna...*, 106.

*Jesli Chrystus chce potępić, to Maryja chce ocalić. W Chrystusie znajdujemy sprawiedliwość, zaś w Maryi – miłosierdzie*⁴. Przesoborowy kult maryjny w dużej mierze karmił się takim właśnie nauczaniem. Jedną z konsekwencji był wyraźny rozdzźwięk między liturgią a kultem maryjnym, który rozwijał się nie tylko niezależnie od niej, ale koncentrował się wyłącznie na osobie Maryi, zapominając o tajemnicy Chrystusa uobecnianej w liturgii Kościoła⁵.

Już od XI wieku utrzymywał się paralelizm kultu Chrystusa i kultu Maryi, z tym że ten ostatni upodobał sobie w praktykach pobożnych pozaliturgicznych, które gromadziły więcej wiernych niż celebracje liturgiczne tajemnicy Chrystusa. Pobożność ludowa przyczyniała się do mnożenia świąt maryjnych, w większości wcale lub mało związanych z autentycznym duchem liturgii Kościoła. Wydane w Madrycie w 1864 roku *Breviarium marianum* łatwo podaje na każdy dzień roku jakieś święto maryjne. Interwencje Stolicy Apostolskiej okazywały się zbyt nieskuteczne, by ograniczać i korygować przesadne przejawy kultu maryjnego.

Czczyciele Matki Bożej jakby nie zauważyli wysiłków ruchu liturgicznego, który rozwijał się od początku XX wieku i starał się przywracać chrystocentryczny charakter roku liturgicznego⁶. Kiedy odnowa liturgiczna odkrywała w roku liturgicznym centralne miejsce świąt Chrystusa i ich wartość dla pogłębiania życia duchowego, to czczyciele Maryi nadal koncentrowali swoją uwagę przede wszystkim na świętach maryjnych. Jeszcze w trakcie Soboru ukazało się w Rzymie (1964 r.) kolejne wydanie *Calendario mariano universale* (red. P. Giuditta), zawierającego wszystkie święta maryjne obowiązujące w całym Kościele powszechnym albo tylko w sanktuariach lub nawet w miejscach mało znanych i trudno dostępnych. Obok świąt liturgicznych umieszczono inne wspomnienia, różnego pochodzenia i charakteru. Kiedy odkrywano w liturgii wartość niedzieli, to pobożność maryjna podkreślała sobotę jako dzień Matki Bożej, który należy uczcić odmówieniem różańca i przyjęciem Komunii św., możliwe także *w niedzielę, jeśli ktoś nie mógł tego uczynić z jakiejś przyczyny w sobotę*⁷. Podobnych przykładów dualizmu kultycznego można by przytaczać więcej.

⁴ E. BINET, *Le grand chef d'oeuvre de Dieu ou les perfections de la Sainte Vierge*, Paris 1634, 673.

⁵ Por. S. GASPARI, *Maria nella liturgia. Linee di teologia liturgica per un culto mariano rinnovato*, Roma 1993, 37.

⁶ TAMŻE, 54-56.

⁷ G. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia*, t. 4: *Il singolare culto di Maria*, Roma 1954, 340.

Z takim kultem maryjnym Kościół stanął na progu Soboru Watykańskiego II. Najwybitniejsi przedstawiciele „ruchu maryjnego” dostrzegli w nim szansę, aby jeszcze bardziej umocnić i rozwinąć kult maryjny. Miał temu służyć przygotowany przez Carla Balicia schemat dokumentu maryjnego jako propozycja dokumentu nauczania Soboru o Matce Bożej⁸. Został napisany w duchu mariologii przywilejów i entuzjazmu maryjnego. Podjęty został też temat kultu maryjnego. Nie wspomniano w nim o liturgii jako zasadniczej przestrzeni czci Matki Bożej. Tekst w polemicznym tonie usiłował bronić dotychczasowego charakteru kultu maryjnego, aczkolwiek przestrzegał przed niektórymi wypaczeniami (np. łatwowierność odnośnie do różnych objawień). Na podstawie tego tekstu Balicia przygotowano oficjalny schemat tekstu mariologicznego (29 X 1963 r.)⁹. Niewiele różni się on od poprzedniej wersji, nie ma w nim istotnych inspiracji odnowy, nie pojawia się też nawet słowo „liturgia”. Pierwsze propozycje ujmują kult maryjny wyraźnie obok kultu chrześcijańskiego, przekonując, że jest *wykluczone* [...], *by tego rodzaju szczególnie kult maryjny szkodził boskiemu kultowi patriae*¹⁰. Niemniej jednak należy zauważyć mocne podkreślenie naśladowania Maryi jako najważniejszego elementu pobożności maryjnej, czego później jednak zabrakło w przyjętym przez Sobór tekście *De Beata*.

Spróbujmy w kontekście nauczania soborowych konstytucji *Sacro-sanctum concilium* i *Lumen gentium* oraz osobistego zaangażowania się Pawła VI w odnowę liturgiczną i w świetle ówczesnego stanu mariologii wydobyć genezę i redakcyjne etapy adhortacji *Marialis cultus* o należytym kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny, słusznie nazwanej „wielką kartą” (*magna charta*) pobożności maryjnej¹¹.

1. Soborowe otwarcie drogi odnowy

Nie można zrozumieć *Marialis cultus* Pawła VI zarówno pod względem formalnym, jak i merytorycznym bez odniesienia się do nauczania Soboru Watykańskiego II. To z niego wyrosła papieska adhortacja i przyniosła dojrzały owoc nauczania Kościoła o kulcie maryjnym. Jego

⁸ Maryja, Matka Jezusa i Matka Kościoła (C. Balić), w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, 147-153.

⁹ *Błogosławiona Maryja Panna Matka Boga i Matka ludzi*, w: TAMŻE, 154-182.

¹⁰ TAMŻE, 158.

¹¹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, „*Marialis cultus*” – wielka karta „pobożności maryjnej”, w: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI Marialis cultus na temat rozwoju należącego do kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, red. TENŻE, Lublin 1991, 67-80.

fundamentem jest nowe, historiozbawcze ustawienie teologii maryjnej, której zasadniczymi źródłami są: Pismo Święte, Tradycja i liturgia Kościoła. Osoba Maryi została ukazana w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, której cześć należy do jedynego kultu chrześcijańskiego.

Zanim jeszcze promulgowano konstytucję *Lumen gentium* z jej mariologicznym ósmym rozdziałem, temat kultu maryjnego pojawił się przy redagowaniu konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*. Sformułowano w niej nie tylko zasady i kierunki całej reformy liturgicznej, ale także dostrzeżono teologiczny fundament obecności Maryi w liturgii Kościoła. Chodzi o numer 103 konstytucji, który stanowi jakby klucz do poprawnego rozumienia tajemnicy Maryi w celebracji tajemnicy Chrystusa w ciągu roku liturgicznego: *Obchodząc ten roczny cykl misterium Chrystusa, Kościół święty ze szczególną miłością oddaje cześć Najświętszej Matce Bożej Maryi, która nierozzerwalnym węzłem związana jest ze zbawczym dziełem swojego Syna. W Niej Kościół podziwia i wysławia wspaniały owoc Odkupienia i jakby w przeczystym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być.*

Ojcowie Soboru wyraźnie wskazują na konieczność unikania wprowadzania paralelnego cyklu świąt maryjnych, albowiem *z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa, poczynwszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pańskiego* (nr 102). Święta maryjne mają swoje miejsce w roku liturgicznym o tyle, o ile odnoszą się do tajemnicy Chrystusa. Stąd też liturgicznym uzasadnieniem kultu maryjnego jest nie tyle potrzeba oddawania szczególnej czci Maryi, co raczej uwydatnienie **obecności Maryi** w tajemnicy Chrystusa, która uobecnia się w liturgii Kościoła. Potwierdza to użyte przez Ojców wyrażenie: „[Maryja] nierozzerwalnym węzłem związana jest ze zbawczym dziełem swojego Syna”, później rozwinięte w *Lumen gentium* 55-59. Tę więc Maryi z Chrystusem w liturgii należy widzieć w kontekście eklezjologicznej zasady teologii liturgii, którą podaje *Sacrosanctum Concilium* w numerze 7. Otóż misterium Chrystusa głoszone przez apostołów¹² jest teraz aktywnie obecne w Kościele, *szczególnie w czynnościach liturgicznych*¹³, *i w tak wielkim dziele [zbawienia], przez które Bóg otrzymuje doskonałą chwałę a ludzie uświęcenie, Chrystus zawsze przylączy do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną*¹⁴. Wzorem postawy Kościoła w liturgii jest Maryja, co zostanie rozwinięte w nauczaniu *Lumen gentium*, a przede wszystkim potem w *Marialis cultus*.

¹² SC 6.

¹³ TAMŻE, 7.

¹⁴ TAMŻE.

W dalszym wykładzie *Sacrosanctum Concilium* w numerze 103 uwypatwia wzorczość Maryi wobec Kościoła odwołując się kategorii „podziwu” i „wysławiania”, charakterystycznych dla języka liturgii (szczególnie Kościołów wschodnich). W liturgii Kościół doświadcza przedsmaku *uczestnictwa w liturgii niebiańskiej, odprawianej w mieście świętym Jeruzalem*¹⁵, zaś w Maryi dostrzega „obraz” tej chwalebnej dla siebie przyszłości. Tęsknota i nadzieja wyrażają postawę Kościoła modlącego się, a Maryja jawi się jako znak pociechy i nadziei, ikona eschatologiczna Kościoła¹⁶. Te intuicje dotyczące paralelizmu Maryja-Kościół znajdują swoje rozwinięcie w *Lumen gentium* i *Marialis cultus*.

Konstytucja *Lumen gentium* podejmuje temat kultu maryjnego w rozdziale ósmym, w części zatytułowanej „Kult Błogosławionej Dziewicy w Kościele” (nr 66-67). Stanowi ona konsekwencję wcześniejszego wykładu o Maryi w ekonomii zbawienia i w tajemnicy Kościoła. Doktrynalne nauczanie Soboru o Maryi stanowi główną inspirację dla *Marialis cultus*, zarówno pod względem metodologicznym, jak i merytorycznym. Uważna lektura obu dokumentów pozwala dostrzec ścisłą zależność doktrynalną *Marialis cultus* od *Lumen gentium*¹⁷.

Jednak w kontekście poszukiwań genezy *Marialis cultus* należy zwrócić uwagę na to, że Paweł VI w swojej adhortacji podejmuje wskazania dotyczące poprawnego kultu maryjnego zawarte w *Lumen gentium* 66-67 i proponuje drogę jego odnowy. Ojcowie Soboru w rozdziale *De Beata* omówili podstawy i naturę kultu maryjnego, ucząc, że należy on do *obowiązków ludzi odkupionych względem Bogarodzicy, Matki Chrystusa i Matki ludzi*¹⁸. Sobór wyraźnie odróżnia kult maryjny od uwielbienia Boga, przypomina o jego istnieniu od początków Kościoła i określa go jako „wyjątkowy”. Wymienia cztery jego elementy, a mianowicie cześć, miłość, wzywanie i naśladowanie i wskazuje na jego najważniejsze przejawy: przewycięzanie grzechu, wzrastanie w świętości, upodabnianie się do Chrystusa, ustawiczne postępowanie w wierze, nadziei i miłości, szukanie we wszystkim woli Bożej, pracę apostolską. Napomina też „wszystkich synów Kościoła”, aby *szczerze popierali kult Błogosławionej Dziewicy, szczególnie liturgiczny*, choć oczywiście aprobejuje też i zaleca *inne praktyki i zbożne ćwiczenia, które należy cenić wysoko*¹⁹.

¹⁵ TAMŻE, 8.

¹⁶ Por. J. KUMALA, *Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. GAJEK, K. PEK, Warszawa 1993, 277-290.

¹⁷ Por. S. MEO, *La „Marialis cultus” e il Vaticano II. Analisi e confronto sulla dottrina mariana*, „*Marianum*” 39(1977) 112-131; S.C. NAPIÓRKOWSKI, „*Marialis cultus*” wielka karta..., 75-78.

¹⁸ LG 54.

¹⁹ TAMŻE, 67. Por. SC 12-13.

Dla zrozumienia późniejszych wysiłków **liturgicznej odnowy** kultu maryjnego, która przecież jest głównym przedmiotem *Marialis cultus*, wydaje się ważne soborowe sformułowanie „praesertim liturgicum” (szczególnie liturgiczny). Razem z zaleceniem, aby studiowano m.in. „liturgie Kościoła” dla wyjaśniania darów i przywilejów Maryi, podkreśla **prymat liturgii w kulcie maryjnym**. Należy pamiętać, że nawet jeszcze tuż przed rozpoczęciem Soboru traktaty mariologiczne pomijały liturgiczny wymiar kultu maryjnego, koncentrując się na licznych praktykach pobożnych pozaliturgicznych. W trakcie przygotowań soborowego schematu mariologicznego zagadnienie Maryi w liturgii także nie było rozważane. Zostało dopiero zauważone przez René Laurentina, który „w ostatnim momencie”²⁰ włączył do numeru 67 *Lumen gentium* słowa „szczególnie liturgiczny”, aby podkreślić, że kult maryjny nie wyczerpuje się jedynie w pobożnych praktykach o charakterze indywidualnym i pozaliturgicznym. To sformułowanie jakby otworzyło liturgistom i mariologom drogę do ponownego przemyślenia i lepszego uwypatnienia obecności Maryi w jednym kulcie chrześcijańskim. Nie chodzi wyłącznie o zharmonizowanie pobożnych praktyk z liturgią Kościoła, jak dotychczas uważano²¹, ale o coś więcej - o postrzeganie czci Matki Pana jako integralnej części kultu chrześcijańskiego.

2. Kryzys maryjny (1964-1974)

Powstanie *Marialis cultus* należy widzieć w kontekście posoborowego tzw. kryzysu maryjnego, swoistego „dziesięciolecia bez Maryi” (1964-1974). *Mariologia i pobożność maryjna zbliżyły się poważnie do punktu zerowego. Po epoce wielogłosowych pochwał Matki Bożej nastąpiło głębokie milczenie*²². „Oziębienie” pobożności maryjnej i zainteresowania osobą Maryi dotknęło przede wszystkim duszpasterzy, wiernych zaangażowanych w różnych grupach kościelnych i elity inte-

²⁰ R. LAURENTIN, *Maria*, w: *Dizionario teologico interdisciplinare*, red. L. PACOMIO, Torino 1977, 458.

²¹ C. VAGAGGINI, *Orientamenti e problemi di spiritualità liturgica nella letteratura degli ultimi quarant'anni*, w: *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica biblica e liturgica*, Roma 1961, 578-579. Na konieczność uzgodnienia nabożeństw z liturgią wskazał Sobór w *Sacrosanctum Concilium* 13: *Uwzględniając okresy liturgiczne, nabożeństwa te należy tak uporządkować, aby zgadzały się z liturgią, z niej poniekąd wypływały i do niej wiernych prowadziły, ponieważ ona ze swej natury znaczenie je przewyższa.*

²² W. BEINERT, *Pobożność maryjna...*, 107; G. SÖLL, *Fondamenti teologici del culto mariano*, w: *La Madonna nella nostra vita*, Roma 1971, 83-84.

lektualne²³. Krytyka mariologii doprowadziła do „pustki mariologicznej”, co wyrażała modyfikacja tradycyjnego adagium „de Maria numquam satis” do sformułowań „de Maria numquam” lub „de Maria satis”²⁴. Przesadny krytycyzm wobec teologicznej refleksji o Maryi prowadził – jak zauważył I. Calabuić – do swoistej „fobii mariologicznej”²⁵, z jednej strony do negowania sensowności odrębnego traktatu mariologicznego (szczególnie w obszarze języka niemieckiego, holenderskiego i francuskiego)²⁶, a z drugiej eliminowania tematów maryjnych z traktatów eklezjologicznych czy chrystologicznych²⁷, aż do niezauważania mariologii w pracach prezentujących ówczesną teologię²⁸. Rozpowszechnione było uprzedzenie lub nawet przekonanie, że refleksja mariologiczna jest drugorzędna, nawet banalna i nieznaczająca, tak, iż niewiele lub nic nie może wnieść do teologii²⁹.

Można zaobserwować, że po Soborze ukształtowały się w dziedzinie mariologii dwie tendencje: konserwatywna i progresywna. Konserwatyści (maksymaliści) postrzegali kryzys jako katastrofę, zagrożenie, którego koniecznie należy uniknąć, zaś progresiści (minimaliści) starali się nadążać za aktualnymi opiniami i modnymi kierunkami w teologii. Pierwsi, kontynuowali w mariologii scholastyczną metodę dedukcyjną, preferując „mariologię przywilejów”, która nie zaasymilowała wskazań Vaticanum II, zaś drudzy, ujawniali swoistą „alergię” na mariologię, odrzucali ją, uważając za marginalną obecność Maryi w historii zbawienia³⁰. Przedstawiciele obu tendencji nie odczytali poprawnie nauczania Soboru Watykańskiego II, co odzwierciedlało się nie tylko w prezentowanej przez

²³ I. CALABUIĆ, *In memoriam Pauli Pp. VI eiusque erga Deiparam pietatis. La riflessione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia*, „Marianum” 49(1987) 8*; L.J. SUENENS, *Lo Spirito santo nostra speranza*, Alba 1975, 183.

²⁴ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987, 131.

²⁵ I. CALABUIĆ, *In memoriam...*, 7*.

²⁶ Tendencja sięgająca lat 1937-1938, zob. P. BONNICHON, *Rapport sur la pratique de l'enseignement de la Théologie mariale*, „Etudes mariales” 2(1936) 60-62; C. ZIMARA, *Literalische Besprechungen*, „Divus Thomas” 15(1937) 113-115; J. BONNEFOY, *La primauté absolue et universelle de N.S. Jésus Christ et de la très-Sainte Vierge*, „Etudes mariales” 4(1938) 88-89.

²⁷ S. DE FIORES, *La mariologia nel secolo XX: continuità e novità*, w: *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, red. D. VALENTINI, Roma 1989, 286-288.

²⁸ Por. np. A. MARRANZINI, *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974; F. ARDUSSO, *La teologia contemporanea*, Torino 1980².

²⁹ S. DE FIORES, *La mariologia nel secolo XX...*, 12.

³⁰ TENZE, *Maria nella teologia...*, 123-125; R. LAURENTIN, *Crise et avenir de la mariologie*, „Ephemerides mariologicae” 20(1970) nr 1-3, 55; C. POZO, *Las tendencias existentes en la Mariologia católica contemporánea*, „Doctor Communis” 26(1973) 189-225, 212-213; I. CALABUIĆ, *Introduzione alla lettura della „Marialis cultus”*, w: *De cultu mariano saeculo XX. A Concilio Vaticano II usque ad nosotro dies*, vol. I, Città del Vaticano 1998, 73.

nich doktrynie, ale też w narastającym napięciu pomiędzy pobożnością chrystocentryczną a pobożnością mariocentryczną, dostrzeganym jeszcze w trakcie trwania Soboru³¹.

W takim klimacie powstawała *Marialis cultus* i była próbą, w dużej mierze udaną, przezwyciężenia tendencji konserwatywnych i progresywnych w mariologii. Nowy dokument otwiera się na nowe inspiracje w mariologii posoborowej, a równocześnie z szacunkiem zachowuje autentyczne dziedzictwo mariologiczne Kościoła, ukazując istotne miejsce Maryi w historii zbawienia, którego teologia nie może ignorować, jeśli chce pozostać wierną swemu posłannictwu³².

3. Trudna droga liturgicznej odnowy

Sacrosanctum Concilium wytyczyła drogę odnowy liturgii Kościoła, której potrzebę – dzięki rozwijającemu się „ruchowi liturgicznemu” – widziano już przed Soborem i rozpoczęto za pontyfikatu Piusa XII³³. Już 25 I 1964 r. Paweł VI wydał motu proprio *Sacram liturgiam*, powołując Radę, której zadaniem była praca nad wprowadzaniem w życie Konstytucji o świętej liturgii³⁴. Postanowił też, by niektóre przepisy soborowej odnowy już weszły w życie. Wkrótce potem Rada wydała instrukcję *Inter oecumenici* (26 IX 1964 r.), która dokładniej określała zasady należytego wprowadzenia w życie *Sacrosanctum Concilium*.

Program posoborowej reformy liturgii przewidywał reformę praktyk pobożności ludowej, aby je zharmonizować z liturgią, przede wszystkim te, które dotyczą Matki Bożej i męki Pana³⁵.

Tymczasem prace dotyczyły kalendarza liturgicznego i najważniejszych ksiąg liturgicznych: mszału i Liturgii godzin. Promulgacja kalendarza i odnowionych ksiąg nie przez wszystkich została przyjęta ze zrozumieniem. Co więcej, odnowiona liturgia spotkała się z ostrą krytyką. Dotyczyła ona także obecności Maryi w odnowionej liturgii.

³¹ Por. R. LAURENTIN, *La question mariale*, Paris 1963. Krytyka jego stanowiska, zob. J.A. DE ALDAMA, *De quaestione mariana in hodierna vita Ecclesiae*, Roma 1964. Dopiero w 1970 wyraźnie przyznano w środowisku mariologicznym istnienie „kryzysu w mariologii”, zob. numer monograficzny „Ephemerides mariologicae” 20(1970) nr 1-3, 5-225.

³² I. CALABUIG, *Introduzione alla lettura...*, 74.

³³ F. DELL'ORO, *Il rinnovamento della liturgia sotto il pontificato di Pio XII e Giovanni XXIII*, w: *Assisi 1956-1968: Il movimento liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Assisi 1987, 189-278.

³⁴ A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 65-70.

³⁵ Por. relacja Kongregacji ds. Kultu Bożego za rok 1972. A. BUGNINI, *La riforma liturgica...*, 842.

Pojawiły się opinie, że odnowiona liturgia jest antymaryjna jak nigdy dotąd w historii³⁶. Oskarżano reformę, że spowodowała osłabienie pobożności maryjnej i zanikanie nabożeństw maryjnych. Wszystkie krytyczne uwagi, ostatecznie, skierowane były przeciwko osobie Pawła VI, tym bardziej, że miano świadomość, iż Papież bezpośrednio czuwa nad przebiegiem reformy i pracami poszczególnych komisji³⁷. Nie były to tylko krytyki natury ogólnej, ale wprost oskarżano Pawła VI o herezję³⁸. Oczywiście, oskarżenia dotyczyły również pobożności maryjnej. Zarzucano Papieżowi – wspomina I. Calabuig – „wołę antymaryjną”³⁹, która doprowadziła do radykalnego zmniejszenia się praktyk pobożnych ku czci Matki Bożej⁴⁰. Wśród różnych zarzutów jedno *bolało go najbardziej, to, że reforma liturgiczna była przyczyną „kryzysu maryjnego” w Kościele*⁴¹.

Nic też dziwnego, że Paweł VI czuł się przynaglany do obrony reformy liturgicznej i swojego stanowiska wobec kultu maryjnego⁴². Nauczanie zawarte w *Signum magnum* z 1967 r. domagało się poszerzenia i pogłębienia. W takim kontekście rodziła się zatem *Marialis cultus*. Jej pierwsza część, poświęcona obecności Maryi w odnowionej liturgii rzymskiej, była swoistą odpowiedzią na stawiane zarzuty o antymaryjność reformy liturgicznej. Po uważnej analizie Paweł VI deklaruje: *Ten zatem przegląd ksiąg liturgicznych niedawno odnowionych skłania Nas do stwierdzenia z radosną ufnością, że przez posoborową odnowę z zachowaniem właściwej perspektywy – jak już tego pragnął tzw. ruch liturgiczny – spojrzano na Maryję Dziewicę w pełni tajemnicy Chrystusa i zgodnie z tradycją uznano owo szczególne miejsce, jakie w kulcie chrześcijańskim przypada Tej, która jest świętą Bożą Rodzicielką i dostojną Towarzyszką Odkupiciela. Nie mogło być inaczej. Jeśli bowiem ktoś bada dzieje kultu chrześcijańskiego, z łatwością dostrzeżę, że zarówno na Wschodzie, jak*

³⁶ G.M. MORREALE, *Il culto Mariano nel nuovo calendario. Esame critico e proposte*, Caltanissetta 1971. Na krytykę odpowiedział G. PASQUALETTI, *La riforma liturgica e “antimariana”?*, „Notitiae” 8(1972) 41-50.

³⁷ Por. A. BUGNINI, *La riforma liturgica...*, 13-14; W. VON ARX, *El papa Pablo VI y la reforma litúrgica del Vaticano II*, „Phase” 28(1988) 7-29; G. DANNEELS, *La réforme liturgique de Paul VI et ses enjeux pour la vie de l'Eglise*, w: *Le rôle de G.B. Montini-Paul VI dans la réforme liturgique*, Brescia-Roma 1987, 12-13.

³⁸ G. DE NANTES, *Liber accusationis in Paulum sextum. La Contre-Réforme catholique*, St.-Parres-lès-Vaudes 1973.

³⁹ I. CALABUIG, *In memoriam...*, 17*.

⁴⁰ J.L. MARTÍN, *Piedad popular piedad mariana en el pensamiento de Pablo VI*, „Notitiae” 24(1988) 597.

⁴¹ I. CALABUIG, *Introduzione alla lettura...*, 72.

⁴² O roli Pawła VI w przeprowadzaniu reformy liturgicznej, zob. A.G. MARTIMORT, *Le rôle de Paul VI dans la réforme liturgique*, w: *Le rôle de G.B. Montini-Paul VI...*, 59-86.

i na Zachodzie najznakomitsze i najwspanialsze przejawy pobożności względem Najświętszej Dziewicy albo rozwinęły się w ramach samej liturgii, albo zostały włączone w jej całość⁴³.

4. Od *Mense Maio* do *Recurrentis mensis october*

Dojrzewanie powstania *Marialis cultus* było związane z ogłaszanymi przez Pawła VI dokumentami o charakterze maryjnym, będące wyrazem maryjnej wrażliwości Papieża i jego troski o poprawny kult maryjny⁴⁴.

Jeszcze w trakcie trwania Soboru Watykańskiego II, w dniu ogłoszenia *Lumen gentium* (21 XI 1964 r.), Paweł VI powagą swojego Najwyższego Urzędu oficjalnie nadał Maryi tytuł Matki Kościoła: *Ku chwale więc Najświętszej Maryi Panny oraz ku naszej radości ogłaszamy Najświętszą Maryję Pannę Matką Kościoła, czyli całego ludu chrześcijańskiego, zarówno wiernych, jak pasterzy, którzy wszyscy zwą Ją swą Matką najmilszą. Ustanawiamy również, aby odtąd cały lud chrześcijański oddawał Matce Bożej pod tym właśnie najmilszym imieniem jeszcze większą część i do Niej zanosił swe prośby*⁴⁵.

Mimo że w czasie prac soborowej komisji tytuł nie zyskał poparcia na tyle, aby włączyć go do oficjalnego tekstu *Lumen gentium*, to jednak Papież zdecydował się go poprzeć ze względów pastoralnych⁴⁶. Nie będzie nadinterpretacją, jeśli powiemy, że decyzja Papieża została przyjęta z radością przez przedstawicieli nurtu chrystotypicznego w mariologii. Na pewno wpłynęło to w jakimś stopniu na złagodzenie rodzącego się wśród nich niezadowolenia ze zbyt „postępowych” tez mariologii soborowej.

4.1. *Mense maio*

Paweł VI wykazywał troskę o pobożność maryjną nie tylko przez sprzyjanie reformie liturgicznej i odnowie mariologii, ale też wspieranie tradycyjnych form kultu maryjnego. W tym kontekście należy już widzieć

⁴³ MC 15.

⁴⁴ Por. G. COLOMBO, *L'azione direttiva di Paolo VI riguardo alla pietà mariana*, w: *Magistero e pietà mariana in Giovanni Battista Montini-Paolo VI*, Brescia 1996, 55-80.

⁴⁵ PAWEŁ VI, *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II*, w: *Matka Odkupiciela, Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, 210.

⁴⁶ Por. R. LAURENTIN, *La proclamation de Marie „Mater Ecclesiae” par Paul VI „extra Concilium” mais „in Concilio”*, w: *Paolo VI e i problemi ecclesologici del Concilio*, Brescia-Roma 1989, 310-375; R. ASANOVAS CORTÉS, *El título „Maria Madre de la Iglesia” en los textos y en las actas del Concilio Vaticano II*, „Ephemerides Mariologicae” 32(1982) 237-264.

jego pierwszą encyklikę *Mense maio* (29 IV 1965 r.)⁴⁷, w której zachęcał do oddawania czci Matce Bożej w maju, tradycyjnie zwanym „miesiącem maryjnym”: *Zbliża się miesiąc maj, poświęcony przez pobożność wiernych Najświętszej Maryi Pannie. Radujemy się w duchu na myśl o wzruszających przejawach wiary i miłości, które niezadługo ofiarowane będą w darze we wszystkich częściach świata ku uczczeniu Królowej Nieba. Jest to istotnie miesiąc, w którym w świątyniach i w zaciszach domostw wznosi się gorliwszy i serdeczniejszy hołd dla Maryi, hołd modlitwy i uwielbienia. Jest to też miesiąc, w którym z Jej tronu spływają na nas w szerszej i obfitszej mierze dary Bożego miłosierdzia*⁴⁸. Wzywał też w niej do żarliwej modlitwy za Kościół, w intencji trwającego jeszcze Soboru oraz pokoju na świecie.

Papież okazuje zamiar kontynuowania tradycji maryjnego miesiąca, zgodnie ze wcześniejszym nauczaniem papieży: *było drogim zwyczajem naszych poprzedników obierać ten miesiąc poświęcony Maryi, by zapraszać lud chrześcijański do publicznych modlitw*⁴⁹.

Język encykliki niewiele przypomina nowy, maryjny język soborowego wykładu o Matce Bożej. Treść całkowicie wpisuje się w nurt mariologii chrystotypicznej, tej sprzed Soboru. Wystarczy przytoczyć taki fragment tekstu: *Do Maryi więc, czcigodni bracia, niech się wznoszą w tym miesiącu Maryjnym nasze błagania, by upraszać z większą gorliwością i ufnością Jej łask i dobrodziejstw. A chociaż ciężkie winy ludzi ciążą na wadze sprawiedliwości Bożej i powodują słuszne karny z jej strony, wiemy też o tym, że Pan jest Ojcem Miłosierdzia i Bogiem wszelkiej pociechy, jak pisze św. Paweł, i że ze skarbów Jego miłosierdzia Najświętsza Maryja Panna została przezeń ustanowiona Rozdawczynią i hojną Szafarką łask*⁵⁰.

Paweł VI wyraźnie wspiera tradycyjne nabożeństwo pozaliturgiczne, dostrzegając w nim wielkie wartości duszpasterskie, a zarazem daje sygnał dla tych, którzy pracują nad reformą i tych, którzy się jej obawiają, że odnowa winna czynić wszystko, by zachować tradycyjne nabożeństwa maryjne, szczególnie te polecane przez Stolicę Apostolską⁵¹.

⁴⁷ PAWEŁ VI, Encyklika *Mense maio*, AAS 57(1965) 353-358.

⁴⁸ TENŻE, *Mense maio*. W *miesiącu maju*, „Przewodnik katolicki” (1965) nr 22, 193.

⁴⁹ TAMŻE.

⁵⁰ TAMŻE.

⁵¹ Paweł VI przez cały swój pontyfikat wspierał praktykę nabożeństw majowych (wprowadził je do Domu Papieskiego). Mówił np.: *W miesiącu maju winniśmy bardziej niż kiedykolwiek czcić Najświętszą Maryję Pannę. Oczywisty rozkwit kultu Maryjnego nie może być dla nas czymś obcym, zwłaszcza jeżeli jesteśmy świadomi, że kult ten ma swoje źródła w naszej wierze*. PAWEŁ VI, *Il Papa raccomanda la devozione mariana del mese di maggio* (Prima della recita del Regina Caeli), 8 V 1966, „L'Osservatore Romano” 9-10 maja 1966, nr 107, 1. Zaś w 1978 r.

Czytając encyklikę *Mense maio* można odnieść wrażenie, że Paweł VI w zwyczajnym nauczaniu jakby „zapomniał” o soborowej drodze odnowy mariologii. Byłaby to zbyt pospieszna ocena. Niemniej jednak zagadnienie „repcji” mariologii soborowej w nauczaniu Pawła VI domagałoby się wnikliwszej analizy, chociażby po to, aby przyjrzeć się „pedagogicznej” metodzie wprowadzania odnowionego nauczania o Maryi. Dla naszych potrzeb niech wystarczy przywołanie homilii Pawła VI z 23 IV 1965 r. wygłoszonej podczas koronacji wizerunku Matki Boskiej z Pompei (tuż przed ogłoszeniem *Mense maio*). W przemówieniu Papież, nawiązując do przeprowadzonej restauracji obrazu, powiedział, że tak jak zostało odnowione oblicze Matki Bożej, tak też chrześcijanie powinni odnowić w swych sercach kult do Najświętszej Dziewicy. Przekonywał, że *należy dążyć do lepszego poznania Tej, której obraz został nam nakreślony Przez Pismo Święte, Tradycję, naukę świętych i doktorów Kościoła i znacznie pogłębiany przez Sobór Watykański II. W ten sposób odnowi się też kult maryjny, który poucza nas o potrzebie uczynienia z Chrystusa zasady i celu nie tylko naszego życia maryjnego, lecz całego naszego życia duchowego. Musimy w niej szukać modelu wszelkiej doskonałości ludzkiej i chrześcijańskiej, mistrzyni i przewodniczki naszej drogi ziemskiej*⁵².

4.2. *Christi Matri*

Kolejna encyklika maryjna Pawła VI, „*Christi Matri*” (15 IX 1966 r.)⁵³, została poświęcona modlitwie różańcowej i drugiemu „miesiącu maryjnemu”, październikowi. Okoliczności powstania tego dokumentu wiążą się z ówczesną sytuacją polityczną na świecie: zagrożenie pokoju światowego, wyścig zbrojeń, nacjonalizmy, rasizmy itd. Stąd też Papież wzywa do modlitwy o pokój i podejmowania wszelkich starań, by oddalić od ludzi „możliwą, straszną katastrofę”⁵⁴.

Paweł VI zachęca do wzywania Królowej Pokoju, aby *w tak wielkich i ciężkich niepokojach i utrapieniach Ona wylała obficie dary swej macierzyńskiej dobroci*⁵⁵. Papież przypomina też Maryjny tytuł jako Matki

uczył: *To nabożeństwo w niczym nie ujmuje ortodoksji i poprawności teologicznej kultu chrześcijańskiego, ale podkreśla jego piękno [...] Przybliża nas do Maryi, jak mówi św. Ambroży, do „typu”, idealnego wzoru doskonałości i staje się dla nas szkołą Jej naśladowania [...].* PAWEŁ VI, *Il tempo propizio del mese di maggio* (Prima della recita della preghiera mariana Regina Caeli, 20 IV 1978), „L'Osservatore Romano”, 2-3 maja 1978, nr 101, 1.

⁵² PAWEŁ VI, *Restaurare il culto alla Vergine e la nostra fiducia in Lei* (23 IV 1965 r.), „L'Osservatore Romano” 24 kwietnia 1965, nr 94, 1.

⁵³ TENŻE, Encyklika *Christi Matri*, AAS 58(1966) 745-749.

⁵⁴ TENŻE, *Różaniec Matki Chrystusa* (tł. pol. encykliki *Christi Matri*), „Przewodnik katolicki” 1966, nr 42, 1.

⁵⁵ TAMŻE.

Kościoła, który ogłosił podczas Soboru, *zatwierdzając uroczyscie prawdę zawartą w starodawnej tradycji*⁵⁶.

Uprzywilejowaną modlitwą w czasach, gdy „wracają niebezpieczeństwa” ma być różaniec. Papież wyraża przekonanie, że jest to modlitwa „odpowiednia dla mentalności ludu”, „miła Najświętszej Maryi Pannie i bardzo skuteczna do uproszenia darów niebiańskich”. Przypomniął, że Sobór, *choć nie dosłownie, ale podając jasną wskazówkę, zagrział ducha wszystkich synów Kościoła do Różańca, polecając wysoko cenić praktyki i ćwiczenia pobożne odnoszące się do Najświętszej Maryi Panny, tak jak one zostały zalecone przez Urząd Nauczycielski Kościoła w ciągu wieków*⁵⁷.

Encyklika *Christi Matri* wyraża troskę Pawła VI o wierność tradycji pobożności maryjnej, której modlitewnym symbolem jest różaniec. Przypomnienie i zachęta do gorliwego odmawiania tej modlitwy, zwłaszcza w październiku, wiąże się nie tylko z ówczesną sytuacją polityczną, ale także pragnieniem Papieża, aby w prowadzonej odnowie liturgicznej pamiętać o formach modlitwy maryjnej, które są drogą dla „prostego ludu”.

4.3. *Signum magnum*

13 maja 1967 r. Paweł VI ogłosił adhortację apostolską *Signum magnum* o czci i naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła⁵⁸. We wstępie wyjaśnia powód (raczej okoliczność) jej powstania: 50 rocznica objawień Matki Bożej w Fatimie i 25 rocznica oddania świata Niepokalanemu Sercu Maryi przez Piusa XII (31 X 1942 r.). Z tej okazji Papież chce *ponownie przypomnieć wszystkim dzieciom Kościoła nierozzerwalny związek, jaki zachodzi pomiędzy duchowym macierzyństwem Maryi, tak obszernie naświetlonym w Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”, a powinnościami odkupionych względem Niej, jako Matki Kościoła*⁵⁹. Zatem Papieżowi nie tyle chodziło o uczczenie wspomnianych rocznic, ile raczej o głębsze umotywowanie tytułu Maryi jako Matki Kościoła przez wskazanie, że kult Maryi Matki Kościoła nie sprzeciwia się autentycznemu kultowi chrześcijańskiemu, szczególnie liturgicznemu i należnemu Trójcy Świętej. Papież wyraźnie broni prowadzonej

⁵⁶ TAMŻE.

⁵⁷ TAMŻE.

⁵⁸ PAULUS PP. VI, *Adhortatio Apostolica Pauli Pp. VI. Ad universos Episcopos pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: de B. Virgine Maria, Matre Ecclesiae omniumque virtutum exemplari, veneranda atque imitanda*, AAS 59(1967) 465-475. Polski przekład: *Adhortacja apostolska Signum magnum Ojca Świętego Pawła VI o czci i naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła, w: Matka Odkupiciela, Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, 225-236.

⁵⁹ *Adhortacja apostolska Signum magnum...*, 226.

reformy liturgicznej i przekonuje: *Nie trzeba się obawiać, że reforma liturgii – byleby dokonywała się zgodnie z zasadą: Lex credendi legem statuat supplicandi (prawo o modlitwie ma się opierać na prawach wiary) – wyrządził szkodę kultowi zgoła wyjątkowemu (LG 66), jaki się należy Najświętszej Maryi Pannie ze względu na Jej niezwykle przywileje, wśród których pierwsze miejsce zajmuje godność Matki Boga. I przeciwnie, nie należy się lękać, że przez rozwój kultu, liturgicznego czy prywatnego, Bożej Rodzicielki może być przyćmiony lub zmniejszony kult „uwielbienia, który oddawany jest Słowu Wcielonemu na równi z Ojcem i Duchem Świętym” (LG 66)*⁶⁰. Zamiar został zrealizowany jedynie częściowo, gdyż omówiono tylko „zasadę”, według której kult maryjny znajduje uzasadnienie i fundament w Ewangelii. Adhortacja nie wyjaśnia jednak relacji pomiędzy kultem maryjnym a kultem liturgicznym⁶¹. Ten brak będzie domagał się uzupełnienia, co zostanie uczynione w *Marialis cultus*.

Można dostrzec, zarówno w *Signum magnum*, jak i w poprzednich dokumentach Pawła VI troskę o to, aby dla wszystkich było jasne, że reforma liturgiczna kultu maryjnego nie polega na „uśmiercaniu” praktyk pobożności ludowej przez skoncentrowanie się tylko na liturgii, jak to sugerowali progresiści, ale zharmonizowaniu ich z liturgią, uznając, iż jakakolwiek praktyka pobożności ludowej musi być zgodna z duchem pobożności liturgicznej, aby można ją było nazywać autentycznie chrześcijańską⁶².

Szeroko omówione duchowe macierzyństwo Maryi, które wyraża tytuł „Matka Kościoła”, w oparciu o fundament biblijny, pozwala Papieżowi ukazać istotę kultu Matki Bożej w Kościele, który polega na naśladowaniu Jej cnót. Paweł VI konkluduje: *sam Chrystus, dając nam Maryję za Matkę, wskazał Ją tym samym jako wzór do naśladowania*⁶³. Wątek naśladowania w kulcie maryjnym zostanie jeszcze mocniej zaakcentowany w *Marialis cultus*. W ten sposób *Signum magnum* jawi się jako pierwsza, obszerniejsza próba Pawła VI przeorientowania pobożności maryjnej, w oparciu o tytuł Maryi jako Matki Kościoła, ale w duchu Soboru Watykańskiego II i w poszanowaniu tradycyjnych form pobożności maryjnej.

⁶⁰ TAMŻE, 226-227.

⁶¹ C. COLOMBO, *L'azione direttiva di Paolo VI...*, 66.

⁶² TAMŻE, 65.

⁶³ *Adhortacja apostolska Signum magnum...*, 233.

4.4. *Recurrrens mensis october*

Kolejnym znakiem zainteresowania Pawła VI modlitwą różańcową jest adhortacja apostolska *Recurrrens mensis october* (7 X 1969 r.)⁶⁴. Papież zaraz na początku wyjaśnia, że różaniec jest cenioną formą modlitwy w pobożności katolickiej i *nic nie stracił ze swej aktualności w kontekście obecnych trudności*⁶⁵. Papież podejmuje temat różańca, gdyż pojawiło się poważne zagrożenie dla pokoju na świecie, nawet „walk chrześcijan między sobą” czy też niezrozumienia w samym Kościele, gdzie „bracia nawzajem się oskarżają i potępiają”⁶⁶. Stąd też jest konieczna modlitwa o pokój. Paweł VI wspomina również 400 rocznicę bulli Piusa V, która ustaliła ostatecznie formę różańca świętego (17 IX 1569 r.).

W adhortacji Papież wyjaśnia naturę pokoju i jego związek z osobą Maryi i modlitwą różańcową, zachęcając do jej odmawiania dzieci i młodzień, chorych i starszych, dorosłych, osoby konsekrowane, biskupów i kapłanów.

W refleksji Pawła VI nad różańcem jako *formą ustaloną przez Piusa V* możemy zauważyć pewne otwarcie na nowe formy tej modlitwy. Papież dopuszcza używanie form różańca *współczesnych, które za zgodą właściwych władz, dostosowują go do dzisiejszych potrzeb*. Dla Pawła VI różaniec jest nie tylko „streszczeniem Ewangelii”, ale też „już nabożeństwem Kościoła”⁶⁷.

5. Dążenia do odnowy różańca

Bezpośrednim impulsem do przygotowania adhortacji *Marialis cultus* okazały się petycje różnych środowisk wiernych, stowarzyszeń i osób indywidualnych, które prosiły Pawła VI, aby uznać różaniec za modlitwę liturgiczną i zalecić jego odmawianie; inni życzyliby sobie jego odnowienia, albo też sprzeciwiali się jakimkolwiek zmianom. Wszystkie te inicjatywy należy widzieć w kontekście „kryzysu maryjnego” w Kościele jako próby przezwyciężenia go⁶⁸.

⁶⁴ PAULUS PP. VI, Adhortatio Apostolica *Recurrrens mensis october*, AAS 61(1969) 649-654.

⁶⁵ TAMŻE, I, 1.

⁶⁶ TAMŻE, I, 2.

⁶⁷ TAMŻE, IV, 2.

⁶⁸ A. BUGNINI, *La riforma liturgica...*, 843. Por. T. MASSON, *Le Rosaire après le Concile*, Roma 1968; E.M. ROSSETTI, *Il rosario rinnovato*, Milano 1972; *Documento di base sul rinnovamento del rosario*, Bologna 1972. Należy pamiętać, że wszelkie zmiany formy modlitwy różańcowej były zastrzeżone dla Stolicy Apostolskiej. W 1973 r. Kongregacja ds. Biskupów przypomniła, że tajemnice różańca nie mogą zostać zmienione przez biskupa, zanim nie uzyska zgody własnej Konferencji

Petycje dotyczące promowania różańca wśród wiernych spotykały się na pewno ze zrozumieniem Pawła VI, który przecież już od dawna, od początku swojego pontyfikatu, usiłował wspierać tę tradycyjną praktykę pobożności maryjnej⁶⁹. Nadto, należy pamiętać o maryjnym wymiarze w duchowości i posługiwaniu papieża Montiniego⁷⁰.

Wśród wielu podobnych „różańcowych” inicjatyw jedna okazała się tą, która rozpoczęła proces tworzenia *Marialis cultus*. Chodzi o petycję o. Patricka Peytona z USA, dyrektora czasopisma „The Family Rosary” i wielkiego apostoła różańca rodzinnego. O. Peyton skierował 13 V 1970 r. list do Pawła VI z prośbą o uznanie za „modlitwę liturgiczną” odmawianie różańca w rodzinie⁷¹. Prośba o. Peytona została przez Sekretariat Stanu przekazana do Kongregacji Kultu Bożego 8 X 1970 r., z sugestią, by przygotować projekt papieskiego dokumentu, który zachęciłby do odmawiania różańca w rodzinach⁷². Kongregacja uznała jednak, że sprawa jest na tyle ważna, że należy ją omówić w szerszym kontekście kultu maryjnego, uwzględniając proces reformy liturgicznej i pragnienie ożywienia czci względem Matki Bożej, która osłabła po Soborze, albo też pojawiły się w niej elementy nie zawsze zgodne z nauczaniem Soboru⁷³.

Rozpoczęto zatem prace nad redagowaniem dokumentu maryjnego, który odpowiedziałby zarówno na kierowane do Pawła VI petycje czcicieli Matki Bożej, jak również na istniejącą trudną sytuację pobożności maryjnej w posoborowym Kościele. Chodziło o omówienie kultu maryjnego w świetle liturgicznej odnowy życia Kościoła.

Episkopatu i Stolicy Apostolskiej (*Ecclesiae imago* 91a, z dnia 22 II 1973 r.). R. BARILE, *Il rosario salterio della Vergine*, Bologna 1990, 313-314.

⁶⁹ Zob. zestaw jego wypowiedzi o różańcu: D. BERTETTO, *La Madonna nella parola di Paolo VI*, Roma 1980, 425-434.

⁷⁰ Zob. G.B. MONTINI, *Sulla Madonna. Discorsi e scritti 1955-1963*, red. R. LAURENTIN, Brescia 1988; M. MARCOCHHI, *La pietà mariana negli scritti del giovane Montini*, w: *Magistero e pietà mariana...*, 18-38; I. BIFFI, *L'azione pastorale mariana dell'arcivescovo Montini*, w: *TAMŻE*, 39-51.

⁷¹ I. CALABUIG, *Introduzione alla lettura...*, 69.

⁷² Echo tej sugestii odnajdujemy później w *Marialis cultus*, która traktując szeroko o różańcu, odnosi się do jego obecności w pobożności rodziny, jako domowym sanktuarium Kościoła: *Obecnie zaś, w łączności z zamiarami Naszych Poprzedników, pragniemy gorąco zalecić odmawianie Różańca maryjnego w rodzinach. Sobór Watykański II wyrażnie wskazał, że rodzina, pierwsza i żywotna komórka społeczności, „przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okazuje się niejako domowym sanktuarium Kościoła” (AA 11). Zatem rodzina chrześcijańska okazuje się jakby domowym Kościołem (LG 11), jeśli jej członkowie – stosownie do zadania i sytuacji każdego z nich – wspólnie popierają sprawiedliwość, jeśli spełniają dzieła miłosierdzia, poświęcają się służbie braciom, biorą udział w działalności apostolskiej podejmowanej przez większą wspólnotę miejscową i czynnie uczestniczą w jej liturgicznych obrzędach (AA 11); jeśli wreszcie zanoszą do Boga wspólnie modlitwy (nr 52).*

⁷³ A. BUGNINI, *La riforma liturgica...*, 843.

6. Prace redakcyjne nad *Marialis cultus*

Zadanie opracowania wstępnego projektu dokumentu poświęconego kultowi maryjnemu powierzono Ignazio Calabuiigowi, serwicie, we współpracy Wydziału Teologicznego „Marianum” (prowadzonego przez serwitów)⁷⁴. W sprawozdaniu dla Pawła VI z dnia 27 maja 1971 r. napisano, że trwają prace nad dokumentem na temat pobożności maryjnej, szczególnie nad różańcem. Wyjaśnia się też, że nie można go było przygotować przed majem, ale jest nadzieja, że uda się przedstawić w takim czasie, by można go było opublikować na październik. Niestety, zagadnienie okazało się na tyle trudne i obszerne, że terminów nie udało się dotrzymać. Dopiero w grudniu 1971 r. udało się przygotować *projekt wstępny*, który składał się z trzech części: 1) kult liturgiczny Matki Bożej, ze szczególnym uwzględnieniem odnowionej liturgii rzymskiej; 2) wskazania dla ożywienia pobożności maryjnej; 3) pobożna praktyka różańca⁷⁵.

W styczniu 1972 r. projekt został przeanalizowany przez Kongregację Kultu Bożego i 8 stycznia wysłany konsultorom i ok. 20 teologom różnych narodowości. Konsultacje wypadły pozytywnie. Poza jedną opinią, wszystkie pozostałe wyrażały się bardzo pochlebnie o przedstawionym im projekcie, zarówno jeśli chodzi o ogólny plan, jak też zawartą w nim doktrynę.

Schemat pierwszy

W oparciu o sugestie otrzymane od konsultorów zredagowano pierwszy schemat dokumentu papieskiego i przedstawiono Papieżowi 12 IX 1972 r. Od tej chwili jedynie Papież mógł wносить poprawki lub uwagi do tekstu, gdyż ze względu na rangę dokumentu (jako papieskiego) nie przedstawiano go ani konsultorom, ani członkom Kongregacji Kultu Bożego. Zajmował się nim bezpośrednio sam Papież. On też 13 stycznia 1973 r., za pośrednictwem Sekretariatu Stanu, przesłał do Kongregacji Kultu Bożego swoje obserwacje, prośby o wyjaśnienia lub wniesienie poprawek do tekstu. Dokument, jako całość, Papież oceniał jako dobry i dobrze zrobiony, ale za długi i prosił o jego skrócenie, a w niektórych punktach uproszczenie. Stwierdził też, że winien on przyjąć formę „adhortacji apostołskiej”.

⁷⁴ TAMŻE.

⁷⁵ *Iter redakcyjny adhortacji*: TAMŻE, 843-846, a TAKŻE: J.-P. SIEME LASOUL, *Genèse et aperçu historique de la „Marialis cultus”*, „Marianum” 59(1997) fasc. 1, 75-79.

Zgodnie z sugestiami Papieża tekst skrócono (z 56 do 45 stron), poprawiono i ponownie mu go przedstawiono 14 marca 1973 r.

6 kwietnia Papież przesłał Kongregacji Kultu Bożego „Notę dotyczącą projektu Adhortacji Apostolskiej o kulcie Błogosławionej Dziewicy”. Zasadnicze uwagi Pawła VI dotyczyły tym razem fragmentów poświęconych modlitwie różańcowej.

Zważywszy na to, że rozpoczęcie prac nad tym dokumentem wiązało się z prośbami o odnowienie różańca, dlatego jego projekt zawierał odpowiednie wskazania. Przyjmując zasadę różnorodności form, zaproponowano trzy formy modlitwy różańcowej:

1) tradycyjna, zachowująca dotychczasowy układ tajemnic (choć z możliwością szukania innego) z podziałem na radosne, bolesne i chwalebne;

2) forma odnowiona, zawierająca krótką lekturę biblijną, Ojcze nasz (także odmawiane tylko raz na początku), recytacja Zdrowaś Maryjo z możliwością wprowadzenia klauzuli po imieniu Jezus.

3) celebrowanie różańca we wspólnocie, o strukturze celebrowania słowa Bożego (z lekturami, śpiewami, homilią i recytacją *Ave Maria*, nawet tylko jeden dziesiątek).

Propozycja zatem bardzo odważna i nowa. W pewien sposób wychodząca naprzeciw tym, którzy oczekiwali reformy różańca. Jednakże Papież nie podjął tej drogi odnowy (choć dopuszczał taką możliwość w *Signum magnum*). W przesłanej Nocie napisał, że druga i trzecia forma nie mogą być nazwane „różańcem”, gdyż ten ma określoną strukturę i nie można jej zmieniać. Należy zatem pozostawić różaniec taki, jaki jest, zaś by ożywić pobożność maryjną niech adhortacja zaleca, obok różańca, także inne pobożne praktyki, jak np. „Godzina Maryjna”, maryjne spotkania modlitewne, i inne. Te nowe praktyki jednak nie mogą być przedstawiane jako formy różańca. Gdyby bowiem ogłosić adhortację z takim nauczaniem o różańcu, wówczas – podkreślił Paweł VI – wierni powiedzieliby: „Papież zmienił różaniec”. Dlatego Papież uważał, że psychologiczny efekt odnowy byłby „tragiczny”. A to z tej racji, że różaniec jest modlitwą „ubogiego”, analfabety, niewidomego, chorego... Żadna zmiana nie może przynosić szkody „prostym” i „ubogim”.

Papież uznał zatem – jak podkreśla Calabuig – że propozycja uznania różańca za modlitwę liturgiczną nie może być rozpatrzona pozytywnie w aktualnej sytuacji Kościoła⁷⁶.

⁷⁶ I. CALABUIG, *La portata liturgica della esortazione apostolica Marialis cultus*, „Notitiae” 93-94(1974) 198-216.

Papież przypomniał, by adhortacja nie zajmowała się zbytnimi szczegółami, a skoncentrowała się na ogólnych zasadach i wskazaniach (co według Papieża czyni doskonale), zaś odpowiednie adaptacje pozostawiła Konferencjom Biskupów.

Schemat trzeci

27 kwietnia 1973 r. poprawiony schemat przekazano Papieżowi, który 5 czerwca przesłał kolejne spostrzeżenia. Odnosiły się one głównie do fragmentów wiążących się z różańcem. Papież prosił o wykreślenie uwagi dotyczącej „innego porządku” tajemnic. Różaniec ma zostać niezmieniony, ale oprócz niego należy proponować nowe formy pobożności maryjnej.

Schemat czwarty

Ukończony 12 czerwca 1973 r. Wykreślono z niego wszelkie wskazówki dotyczące odnowy różańca, ale zachowano uwagę o „pobożnych praktykach, które są inspirowane różańcem” (por. MC 51). Papież podał jeszcze swoje sugestie i przesłał tekst do Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan i do Kongregacji Doktryny Wiary.

Schemat piąty

Ostatni schemat dokumentu przesłano Papieżowi 4 listopada 1973 r. razem z całym *iter* redakcyjnym, z synopsą tekstów poprawionych, skreślonych lub ponownie wprowadzonych. Ostatnie uwagi Papieża sprawiły, że do tekstu włączono trzy nowe aspekty wykładu: o wzorczości Maryi dla modlitwy osobistej chrześcijan, o ważności teologicznej i wartości duszpasterskiej kultu maryjnego. Poszerzono też fragment dotyczący rangi uroczystości Zwiastowania i Wniebowzięcia. Mocniej zaakcentowano zachętę, aby odstąpić od zwyczaju odmawiania różańca podczas celebracji liturgicznych.

Papieskie zatwierdzenie i oficjalna prezentacja

31 XII 1973 r. Sekretariat Stanu poinformował (list nr 249283) o zatwierdzeniu przez Pawła VI tekstu adhortacji⁷⁷. Rozpoczęto przygotowania do druku w języku włoskim i łacińskim (tekst adhortacji był

⁷⁷ A. BUGNINI, *La riforma liturgica...*, 846.

redagowany w języku włoskim⁷⁸). Adhortacja nosi datę 2 lutego 1974 roku⁷⁹.

Oficjalna prezentacja maryjnego dokumentu odbyła się 25 marca, której dokonał Jean Galot SJ, profesor uniwersytetu „Gregorianum”⁸⁰. *Dzisiaj został opublikowany tekst Marialis cultus – mówił o. Galot. Trzeba go widzieć jako kolejny krok w pracach posoborowych w kierunku odnowy i rozwoju kultu chrześcijańskiego. Pobożność do Matki Pana jest elementem koniecznym i znaczącym tegoż kultu, który winien odpowiadać jednemu miejscu, jakie Maryja zajmuje w planie zbawienia*⁸¹.

J. Galot omówił cel nowego dokumentu, strukturę i zasadność jego powstania. Przypomnił szeroki kontekst posoborowych wysiłków reformy, a szczególnie sytuację, w jakiej znalazła się mariologia i kult maryjny. Stąd też wolą Pawła VI było zharmonizowanie kultu maryjnego ze zdrową tradycją, z odnową liturgii, z rozwojem teologii i religijną wrażliwością współczesnego człowieka⁸².

7. Pierwsze komentarze

Nowy dokument maryjny Pawła VI został dobrze przyjęty przez środowiska mariologiczne, szczerze zatroskane o odnowę kultu maryjnego⁸³. Od razu został uznany za „kamień milowy” w historii kultu Matki Pana w Kościele i skuteczną pomoc w kształtowaniu poprawnej pobożności maryjnej⁸⁴.

Podkreślano więc *Marialis cultus* z nauczaniem Soboru, szczególnie ósmym rozdziałem *Lumen gentium*, oraz z dotychczasowym nauczaniem Pawła VI o kulcie maryjnym, które uzupełniała i precyzowała⁸⁵. Adhor-

⁷⁸ I. CALABUIG, *Introduzione alla lettura...*, 67, przypis 1.

⁷⁹ PAULUS PP. VI, *Adhortatio apostolica ad Episcopos universos pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: de Beatae Mariae Virginis cultu recte instituendo et augendo*, 2 februarii 1974, AAS 66(1974) 113-168.

⁸⁰ J. Galot cieszył się wysokim uznaniem u Pawła VI, który korzystał z jego prac dotyczących uzasadnienia tytułu Maryi jako Matki Kościoła. Zob. G. COLOMBO, *L'azione direttiva di Paolo VI...*, 59.

⁸¹ *Exhortation Apostolique „Marialis cultus” de S.S. Le Pape Paul VI à tous les Évêques en paix et communion avec le Siège Apostolique pour le bon ordonnancement et le développement du culte envers la Bienheureuse Vierge Maria*, „La Documentation Catholique” 71(1974) 319. Cyt. za: S.C. NAPIÓRKOWSKI, „*Marialis cultus*” - wielka karta..., 79.

⁸² S.C. NAPIÓRKOWSKI, „*Marialis cultus*” - wielka karta..., 79.

⁸³ J.-P. SIEME LASOUL, *Genèse et aperçu historique...*, 80-85.

⁸⁴ M. PELLEGRINO, *L'esortazione di Paolo VI è una pietra miliare nella devozione alla Madonna*, „Rivista Diocesana Torinese” (1974) 181.

⁸⁵ B. BILLET, *Notes mariales. L'Exhortation apostolique „Marialis cultus”*, „Esprit et Vie” 40(1974) 550.

tacja w zasadzie zamierzała nie tylko promować doktrynę Soboru, ale przede wszystkim zgodnie z jej wytycznymi ukierunkować pobożność maryjną⁸⁶.

Nie wszyscy jednak akceptowali tytuł adhortacji. Uwagi krytyczne wyraził R. Laurentin, który zauważył, że użyta terminologia (neologizm „kult maryjny”) jest bardziej wyrazem czasów kontrreformacji, aniżeli czasów odnowy posoborowej. Niemniej jednak samą adhortację ocenił bardzo wysoko, jako „dyskretne echo Soboru” i uznał jej ogromną wartość w kształtowaniu maryjnych praktyk pobożnych zgodnie z zasadami: biblijną, liturgiczną, ekumeniczną i antropologiczną⁸⁷.

Dostrzeżono również duże znaczenie nowej adhortacji dla dialogu ekumenicznego, podkreślając, że przyczyni się ona do odnowienia dialogu na temat roli Maryi w teologii, liturgii i pobożności, z uwagi na zaakcentowane aspekty: trynitarny, chrystologiczny, eklezjologiczny⁸⁸.

Marialis cultus jest widziana jako „najważniejszy dokument maryjny w nauczaniu Pawła VI”⁸⁹, którego „zasadnicze elementy” można odnaleźć już w homiliach abpa Montiniego⁹⁰. Głębsze zaś analizy ukazywały istotną zależność *Marialis cultus* od *Lumen gentium* i jej nauczania o Matce Bożej. Szukano nie tylko podobieństw i różnic, ale też elementów nowych, które rozwijały mariologię soborową⁹¹.

8. Zakończenie

Adhortacja *Marialis cultus* jest dojrzałym owocem posoborowej odnowy liturgicznej w Kościele. Refleksja nad genezą jej powstania wykazała, że w znacznym stopniu stanowi też wyraz głębokiego zaangażowania się Pawła VI w trudny, czasami bolesny, proces odnowy kultu maryjnego. Papieżowi bardzo zależało na wzroście i pogłębieniu pobożności maryjnej w duchu wskazań Soboru Watykańskiego II. Nowa adhortacja wyraża myśl i pobożność maryjną Papieża, który osobiście wpływał na jej kształt. Paul Poupart, bliski współpracownik Pawła VI,

⁸⁶ Y. CONGAR, *Sur la conjoncture présente de la publication de l'Exhortation Marialis cultus*, „La Maison Dieu” 121(1975) 119-120.

⁸⁷ R. LAURENTIN, *Marie aujourd'hui*, „La Vie Spirituelle” 128(1974) 446-447.

⁸⁸ M. THURIAN, *Marie et l'Eglise, à propos de l'Exhortation apostolique de Paul VI Marialis cultus*, „La Maison Dieu” 121(1975) 98-117; A. KNIAZEFF, *Mater, Advocata, Testis*, „La Maison Dieu” 121(1975) 108-113.

⁸⁹ I. CALABUIG, *In memoriam...*, 40*.

⁹⁰ R. LAURENTIN, *Introduzione*, w: G.B. MONTINI, *Sulla Madonna...*, 8.

⁹¹ G. GOZZELINO, *La sensibilità e i contenuti teologici della „Lumen gentium” e della „Marialis cultus”*, „Rivista Liturgica” 63(1976) 291-314; S. MEO, *La „Marialis cultus” e il Vaticano II...*, 112-131.

podkreślał osobiste angażowanie się Papieża w każdy przygotowywany dokument, homilię czy inne wystąpienie. W sprawie „*Marialis cultus*” działał podobnie jak we wszystkich innych przypadkach, a może jeszcze więcej, ponieważ chodziło tu o coś, co dotyczyło serca życia Kościoła, życia wiary i modlitwy. Rzeczywiście, jeśli istnieje jakaś dziedzina, której nie pozostawiał jej własnemu biegowi, lecz sam podejmował odpowiedzialność, to *par excellence* ta⁹².

W *Marialis cultus* wierność Pawła VI soborowej mariologii spotkała się z jego szacunkiem dla pobożności ludowej: *Było u niego* – wspomina Poupard – *przymierze troski o naukowość, o teologię w ścisłym tego słowa znaczeniu i woli uszanowania tego wielkiego nurtu pobożności maryjnej, którą można nazwać „ludową” w dobrym tego słowa znaczeniu. Owa troska teologiczna i duszpasterska odgrywała niewątpliwie doniosłą rolę w tym, co przeżywał, mówił i pisał w związku z pobożnością maryjną, z kultem Maryi*⁹³.

W nowej adhortacji chciał wykazać – wbrew licznym krytykom – że proces odnowy i oczyszczania liturgii Kościoła nie szkodzi, ale służy dobru pobożności maryjnej.

Czy Paweł VI osiągnął zamierzony cel? Komentatorzy podkreślają fakt, że *Marialis cultus* nie spotkała się z należytym zainteresowaniem⁹⁴. *Pozwala to przeczuć trudności, jakie napotyka pobożność maryjna zorientowana w zdyscyplinowanym i wyważonym duchu papieskiego pisma. Jednym taka pobożność wydaje się zbyt chłodna, nieprzemawiająca do serca; inni nie dostrzegają sensu całokształtu maryjności, ciągle nie widzą jej miejsca, wydaje im się ona w jakiejś mierze zbędna. Stanowi to wielkiej wagi problem duszpasterski*⁹⁵.

Adhortacja nie przyniosła „nowej wiosny maryjnej”, czego oczekiwano po okresie posoborowego „oziębienia”⁹⁶. Jej pierwsze oznaki nadeszły wraz z pontyfikatem Jana Pawła II. Niemniej jednak rola *Marialis cultus* jest nie do przecenienia w rozwoju czci Matki Bożej w Kościele; powoli, ale skutecznie zmienia jej kształt, inspirując proces odnowy i oczyszczania pobożności maryjnej. Rozpoczęty, z dniem publikacji, proces recepcji *Marialis cultus* Pawła VI trwa nadal.

Ów proces recepcji wymaga czasu i cierpliwości, bo dotyczy nie tylko ksiąg liturgicznych i wszelkiego rodzaju pobożnych praktyk ma-

⁹² P. POUPARD, *Paul VI et Marie*, „Cahier Marials” (1978) nr 115, 263. Cyt. za: S.C. NAPIÓRKOWSKI, „*Marialis cultus*” - wielka karta..., 74.

⁹³ TAMŻE, 71.

⁹⁴ G. GOZZELINO, *La sensibilità e i contenuti...*, 314.

⁹⁵ P. LIPPERT, *Miesiące maryjne*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. BEINERT, Warszawa 1992, 323 (wyd. niemieckie w roku 1982).

⁹⁶ G. COLOMBO, *L'azione direttiva di Paolo VI...*, 77.

ryjnych, ale przede wszystkim ludzkich serc. Potrzeba zatem zarówno stanowczej postawy wobec wypaczeń w kulcie maryjnym, jak też cierpliwego towarzyszenia w trudnym, a czasem i bolesnym, procesie dojrzewania zdrowej pobożności maryjnej. Wspomniany proces wymaga też stałej wrażliwości i wystrzegania się rutyny oraz złudnej satysfakcji, że zewnętrzny udział w praktykach kultu maryjnego jest już wystarczającym znakiem autentycznej pobożności maryjnej. To raczej wyzwanie, by tę pobożność kształtować według zasad *Marialis cultus*. Stąd też wielkie i ważne zadanie recepcji adhortacji Pawła VI nadal jest szczególnym zadaniem dla sanktuariów maryjnych i różnych wspólnot o charakterze maryjnym. Potrzeba też głębszej współpracy – w ostatnich latach już coraz żywszej! – między mariologami, liturgistami i duszpasterzami, aby jej owocem były nowe pomoce w kształtowaniu odnowionego kultu maryjnego.

Cześć Matki Pana, zgodna z aktualnym nauczaniem Kościoła, na pewno będzie skuteczną szkołą autentycznej pobożności i duchowości maryjnej. Oby troska o jej żywotną prawdę i piękno ożywiała wszystkich, którzy przyjmują Maryję „do siebie” (por. J 19, 27) jako Matkę i Nauczycielkę.

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

ul. Klasztorna 4
PL - 62-563 Licheń
e-mail: kumala@konin.home.pl

La genesi dell'esortazione *Marialis cultus*

(Riassunto)

30 anni fa Paolo VI pubblicò l'esortazione apostolica *Marialis cultus* sul rinnovamento del culto mariano. L'autore ci presenta lo studio sulla genesi di quel documento papale. La prima parte dell'articolo delinea ampiamente il contesto liturgico e mariologico in cui spuntò l'idea dell'esortazione. Si dovrebbe indicare soprattutto due ispirazioni: l'insegnamento del Vaticano II e la cosiddetta “crisi mariana 1964-1974”. Il difficile cammino del rinnovamento liturgico riguardava anche il culto mariano. Paolo VI affrontava il tema mariano nei documenti: *Mense Maio*, *Christi Matri*, *Signum magnum*, *Recurrentis mensis october*. Il movimento per il rinnovo del rosario fu il punto di partenza per la redazione del nuovo documento, e cioè di *Marialis cultus*. L'autore segue le diverse tappe della redazione del documento mettendo in luce lo sviluppo del contenuto e il ruolo di Paolo VI. L'articolo si conclude con la presentazione dei alcuni commenti dell'esortazione.

RECENZJE
RECENSIONI

Rozprawa doktorska Karola Porczaka MS lokuje się w szeregu porównawczej liczby współczesnych studiów, które za przedmiot obierają mariologiczny dogmat Niepokalanego Poczęcia¹. Autor wskazuje na historyczny kontekst przedkładanej rozprawy, jakim jest zbliżająca się 150. rocznica ogłoszenia tego dogmatu przez papieża Piusa IX w dniu 8 grudnia 1854 roku, a spośród celów, które sobie obrał, podkreśla pragnienie włączenia się w szereg niemałej już liczby naukowych dokonań w tym tematycznym obszarze.

We wstępie do dysertacji został postawiony problem, który można sprowadzić do pytania: czy i w jakim zakresie encyklika Piusa XII *Fulgens corona* (8 września 1953 roku) pogłębia w wymiarze teologicznym dogmatyczną bullę Piusa IX *Ineffabilis Deus*, oraz jaki jest jej wpływ na dalszy rozwój rozumienia tego dogmatu. Celem udzielenia adekwatnej odpowiedzi na wyżej postawione pytanie Autor zdecydował się skorzystać głównie z metody historyczno-krytycznej. To dość enigmatyczne określenie metody zostaje w dalszej prezentacji zadowalająco rozszerzone i wyjaśnione, gdy

Krzysztof Kowalik SDB

Fulgens corona dla doktryny niepokalanego poczęcia

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 293-297

Autor przekonująco przypisuje w jej ramach ważną rolę takim elementom, jak historycznemu, eklezjalnemu oraz kulturowemu. Nie może, zdaniem Porczaka, zabraknąć w ramach tej metody także aspektów filologicznych, uwzględniających zarówno intencje autorów, jak i ich konkretną realizację w postaci dobranej w dokumentach szaty słownej. Na pochwałę zasługuje samokrytycyzm Autora, poprzez wyrażaną niepewność co do adekwatnego i wyczerpującego zastosowania obranej przez siebie metody naukowej. W opinii recenzenta wątpliwości te są częściowo uzasadnione. Będzie o tym mowa w dalszej części recenzji.

Pracę wyróżnia bardzo rozbudowana i, co najważniejsze, uzasadniona i adekwatna do jej treści struktura. Składają się na nią trzy części, z których każda proporcjonalnie zawiera po dwa rozdziały.

W pierwszej części Autor nakreśla konteksty historyczno-teologiczne obydwu porównywanych ze sobą dokumentów: bulli *Ineffabilis Deus* (pierwszy rozdział) oraz encykliki *Fulgens corona* (drugi rozdział).

¹ K. PORCZAK MS, *L'apporto dell'enciclica «Fulgens corona» di Pio XII per l'approfondimento teologico della dottrina sulla concezione immacolata di Maria* (w serii: *Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Teologica «Marianum»*, 88), Roma 2003, ss. 253.

W obydwu częściach najwięcej uwagi poświęca poglądom wybranych teologów, których uznał za wiodących w procesie stopniowego formułowania się dogmatycznego stanowiska Magisterium Kościoła na temat niepokalanego poczęcia. Niedosyt w lekturze tej części pracy bierze się stąd, że omawiani teologowie są reprezentantami jednej, tj. rzymskiej szkoły. W proponowanej prezentacji pominięto stanowisko teologów kontestujących ten dogmat, bądź przynajmniej zgłaszających zastrzeżenia do powszechnie przyjmowanej jego interpretacji. Owszem, w omawianych przez Autora dysertacji dziełach pojawiają się przedstawiciele nurtu kontestującego dogmat, niemniej wyłącznie w świetle wypowiedzi jego zdecydowanych zwolenników i obrońców, czyli niejako z drugiej ręki (to, co było typowe dla teologii XIX wieku, nie może stanowić normy dla teologa współczesnego). Charakterystyczna w tym względzie jest następująca wypowiedź: *Succesivamente il Perone considererà queste sentenze contrarie come opinioni personali di teologi, che non intaccavano un più antico e radicato sensus Ecclesiae; opinioni che erano, del resto, minoritarie nell'insieme della teologia* (s. 27).

W epoce promulgacji encykliki *Fulgens corona* Autor skoncentrował się na zagadnieniu grzechu pierwotnego, słusznie przyjmując, że był to podstawowy kontekst odnowionej interpretacji dogmatu o niepokalanym poczęciu. W tym fragmencie pracy powołuje się nie tylko na wybranych teologów, lecz także na niektóre szkoły teologiczne, w tym przede wszystkim na *Théologie Nouvelle* (s. 72-76). Przywoływani są liczniej niż we wcześniejszym fragmencie rozprawy teologowie, którzy zgłaszali zastrzeżenia pod adresem dogmatu. Autor przytacza tu między innymi stanowisko Siergieja Bułhakowa, który dogmat o niepokalanym poczęciu określił jako „nierozumny” oraz jako „błędny wyraz słusznej idei” (*„l'espressione non corretta di un'idea giusta: quella dell'impeccabilità personale della Madre di Dio”*, s. 98).

W teologicznej interpretacji encykliki, która wypełnia część drugą rozprawy, Autor przekonująco wydobywa na pierwszy plan te aspekty, które świadczą o postępie w stosunku do wcześniejszych interpretacji dogmatu, w tym tej w bulli *Ineffabilis Deus*. Przede wszystkim podkreśla głęboki, nierozzerwalny związek tego dogmatu z Bożym macierzyństwem („La Maternità Divina ‘fonte’ della Concezione Immacolata di Maria”, s. 127). Ważne jest również dostrzeganie wymiaru obdarowania Maryi, czyli ukazania niepokalanego poczęcia jako wyrazu miłości Boga do Niej i do wszystkich ludzi przez Nią. Niezależnie od odnowionego spojrzenia na dogmat o niepokalanym poczęciu, Autor zasadnie konkluduje, że zasadniczo zmieniło się niewiele w jego interpretacji, gdyż nie udało się w encyklice przezwyciężyć chociażby zasady *deceit, potuit, ergo fecit*,

a także jednostronnie negatywnego ujmowania dogmatu (*zachowanie od grzechu* – s. 133).

Część druga rozprawy skupia uwagę czytelnika na samej encyklice *Fulgens corona*. Odnajdujemy tam wnikliwie przeprowadzone studium prezentujące zarówno jej zamysł i strukturę, jak również szczegółową analizę treści dokumentu, który dzieli się na dwie zasadnicze części: doktrynalną i pastoralną. W części trzeciej Autor dokonuje logicznego porównania obydwu magisterialnych enuncjacji i opisuje etapy rozwoju, który nastąpił po roku 1954 - aż do naszych czasów. Należy podkreślić dwa wymiary, w których rozwój ten stał się szczególnie widoczny: eklezjologiczny i ekumeniczny. Są to perspektywy, które w *Fulgens corona* zostały wprowadzić jedynie zasygnalizowane, niemniej w słusznej opinii Autora właśnie tam należy szukać źródła ich późniejszego dowartościowania i rozwinięcia. Waler podstawowy pracy, świadomie uwypuklony przez Autora, odnajdujemy w części trzeciej dysertacji Porczaka (rozdział V). Tam właśnie w syntetycznej i przejrzystej formie Autor po pierwsze zestawia i podsumowuje siedem obszarów, na których Papież Pius XII w encyklice *Fulgens corona* dokonał teologicznego pogłębienia wywodów Piusa IX z *Ineffabilis Deus*, po drugie ukazuje, jak wyraźny rozwój doktrynalny zaprezentowany przez Piusa XII ulega dalszemu pogłębieniu w najnowszych dokumentach Magisterium, począwszy od Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, a skończywszy na *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Ze wspomnianych wyżej siedmiu obszarów, na pierwszy plan wysuwają się następujące: dowartościowanie tradycji patrystycznej, ściślejsze powiązanie niepokalanego poczęcia z Bożym macierzyństwem oraz wniebowzięciem. Końcowy fragment pracy przedstawia rozwój teologii niepokalanego poczęcia w późniejszych dokumentach Magisterium: *Lumen gentium* (21 XI 1964), *Credo* Pawła VI (30 VI 1968), *Messale Romano* (1970), *Marialis cultus* Pawła VI (2 II 1974), *Redemptoris Mater* Jana Pawła II (1987), *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11 X 1992).

Uwagi merytoryczne

Autor w przedkładanej rozprawie wykazuje bardzo dobrą znajomość problematyki mariologicznej, która pozwala mu z dużą swobodą, z uwzględnieniem szerokiej historycznej perspektywy, odnosić się zarówno do skomplikowanych uwarunkowań jej kształtowania i rozwoju, jak również do niezwykle bogatej narosłej przez lata spuścizny teologicznej argumentacji, której konkretne zastosowania na obszarze dawnej i współczesnej mariologii opatruje reprezentatywnymi przykładami (np. kard.

Luigiego Lambruschinieniego, Giovanniego Perrone, Bonfiglio Mura, Prospera Guérangera, Antoniego Romini-Serbatiego, czy Gabriela M. Roschiniego). Należy podkreślić także bardzo dobrą orientację Autora w problematyce ogólnodogmatycznej. Okazuje się ona niezbędna w umiejętnym i naukowo odpowiedzialnym umiejscawianiu zagadnień z zakresu mariologii w najszerzej pojętej perspektywie teologiczno-historyczno-dogmatycznej. Praca jest swoistym kompendium mariologii ukazanej w integralnym rozwoju. Pełni rolę przewodnika, umożliwiającemu czytelnikowi głębokie wniknięcie w bardzo ważny dla mariologii i teologii etap rozwoju doktryny Kościoła.

Autorowi należy wytknąć powtórzenia, które wynikają poniekąd z zaproponowanej struktury (nie pozwala ona pominąć żadnego istotnego zagadnienia), niemniej utrudniają lekturę, gdyż domagają się ciągłego ustalania, jaki jest kontekst aktualnie omawianych zagadnień, o których już wcześniej była mowa w rozprawie. Poza tym Autor wyraźnie pisze z „rzymskiej” perspektywy, przez co zwalnia się częściowo z głębszego wniknięcia w kontrowersje, których w omawianym przez niego okresie nie brakowało.

Ocena formalna

Praca napisana jest bardzo starannie. Lekturę ułatwia dobry, komunikatywny i zobiektywizowany język, który potwierdza wymagany w tego typu rozprawach należyty dystans naukowy do badanego przedmiotu.

Autor wykazuje budzącą szacunek konsekwencję w posługiwaniu się określoną we wstępie metodą historyczną. Należy jednak sformułować kilka uwag:

1. Dziwi brak w introdukcji jakiegokolwiek odniesienia do metody porównawczej. Jest to tym bardziej zaskakujące, że już sam tytuł rozprawy nieodparcie każe oczekiwać, że ta właśnie metoda będzie jedną z dominujących w całej rozprawie. Elementy metody historyczno-krytycznej okazują się niezbędne przede wszystkim w końcowym etapie prowadzonego przez Porczaka dyskursu.

2. Za zbędne, obliczone być może na skuteczniejsze pomnożenie liczby stron dysertacji, należy uznać niektóre fragmenty rozprawy, a wśród nich np. noty biograficzne obydwu papieży.

3. Z lektury rozprawy można odnieść wrażenie, że jej Autor nie zawsze omawia obydwa zestawiane dokumenty ściśle w perspektywie zamierzonej konkluzji.

4. Wydaje się, że większa odwaga w formułowaniu własnych wniosków, bez zbyt sztywnego uciekania się do opinii autorytetów, uczyniłaby

pracę jeszcze bardziej wartościową. Przydałyby się sugestie odnośnie do dalszych badań.

5. Za zbędne należy uznać przytaczanie na początku rozprawy schematu dysertacji, który jest kopią planu umieszczonego na końcu książki. Jedyna różnica między nimi polega na braku stron w schemacie.

Konkluzja

Rozprawa stanowi interesującą od strony metodologicznej propozycję badań. Jest bardzo dobrym kompendium przydatnym zarówno profesjonalnemu teologowi, jak adeptowi tej dyscypliny naukowej. Nie budzi zastrzeżeń język, precyzja w prezentacji oraz interpretacji formuł dogmatycznych. Autor wykazuje się samodzielnością myślenia. Dowodzi swojej rozległej wiedzy, wykraczającej daleko poza zakres teologii. Rozprawę oceniam wysoko i sugeruję, aby została przetłumaczona i opublikowana w języku polskim.

Nie trzeba udowadniać, że Jan Paweł II jest *papieżem maryjnym*. Poświadcza to sam herb papieski – prosty, wyraźny krzyż na niebieskim tle, pod nim równie wyraźna litera „M”. Podobnie zawołanie: *Totus tuus* – zaczerpnięte z formuły oddania się Maryi autorstwa św. Ludwika Marii Grigniona de Montfort – stanowi wymowny wyraz jego maryjnego pontyfikatu. Poproszony o skomentowanie tego hasła, Papież odpowiedział w rozmowie z Vittorio Messori, zamieszczonej w książce *Przekroczyć próg nadziei*: «*Totus tuus*»... *Formuła ta nie ma tylko charakteru pobożnościowego, nie jest wyrazem tylko dewocji, lecz czymś więcej [...]. Wystarczająco tłumaczy maryjną pobożność obecnego Papieża, a nade wszystko jego postawę całkowitego «zawierzenia Maryi»*¹.

Już znacznie trudniej przychodzi dać odpowiedź na pytania dotyczące specyfiki jego maryjnego nauczania. Czy posiada ono bardziej charakter medytacyjnego zamyślenia nad poszczególnymi aspektami z życia i posłannictwa Maryi, czy też cechuje się wysiłkiem w kierunku pojęciowego definiowania prawdy o Niej? Na ile w papieskiej mariologii uwidacznia się abstrakcyjne myślenie

Adam Wojtczak OMI

Jan Paweł II – cały dla Boga na wzór Maryi

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 298-309

filozofa i teologa moralisty, a na ile górę bierze jego osobista pobożność maryjna? Jawi się ponadto problem, w jakim stopniu styl i treść papieskich wypowiedzi warunkują ich adresaci?

Osiemnasty tom prestiżowej serii niemieckiej *Mariologische Studien*², wydany we wrześniu 2004 roku w Ratzbonie, pragnie dać odpowiedź na wyżej postawione pytania. Zbiera on wykłady wygłoszone na sympozjum zorganizowanym w 2003 roku przez Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie pod przewodnictwem Antona Ziegenausa, znanego i cenionego mariologa z Augsburga. Już sam tytuł tomu *Cały twój. Maryja w życiu i nauce Jana Pawła II* sugeruje, że pragnie on dołączyć do tych wszystkich publikacji i inicjatyw, które z okazji 25 lat pontyfikatu Jana Pawła II podejmują próbę podsumowania i oceny jego maryjnego wymiaru. Z kolei zapoznanie się ze spisem treści wyraźnie sygnalizuje, że nie chodzi tu o całościowe potraktowanie podjętego problemu. Ponieważ maryjny pontyfikat Papieża z Polski jest tak imponujący pod względem doktrynalnym i duszpasterskim, jak i pod względem bogactwa poruszanych w nim treści, referenci musieli dokonać wyboru kilku – ich zdaniem

¹ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, 157-158.

² *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.*, hg. von A. ZIEGENAUS, (*Mariologische Studien*, Bd. XVIII), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2004, ss. 296.

– charakterystycznych dla niego wątków. Wyrażają przy tym nadzieję, że podjęte analizy zaproszą czytelników do wędrówki po maryjnych szlakach Papieża i przyczynią się do lepszego ich zrozumienia.

Prezentowane dzieło zbiorowe składa się z trzech części. Pierwsza z nich, złożona z trzech artykułów, koncentruje się na duchowych korzeniach Jana Pawła II. Otwiera ją studium **Joachima Schmiedla** zatytułowane *Karol Wojtyła a polska tradycja maryjna*³. Chodzi w nim o wykazanie, na ile maryjne fundamenty teologii i duchowości Papieża są ściśle powiązane z jego ojczyzną. Najpierw autor wskazuje na specyfikę polskiej maryjności. Przypisuje jej wyraźne zabarwienie polityczne i narodowe. Następnie przechodzi do opisanie szczególnych więzów, jakie łączą Jana Pawła II z Jasną Górą. Stała się ona dla niego już od samego dzieciństwa ważnym miejscem pielgrzymkowym. Co więcej, można zestawić – zdaniem prezentowanego autora – na podstawie historii życia Papieża maryjną geografę Polski. Składają się na nią również inne sanktuaria maryjne, które go niejako wychowały – zwłaszcza Wadowice i Kalwaria Zebrzydowska. Wynika z tego, że Karol Wojtyła wzrastał w tradycyjnej pobożności maryjnej. Ważnym momentem w procesie duchowego dojrzewania stała się dla niego lektura *Traktatu o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* św. Ludwika Marii Grigniona de Montfort. W dziele tym – dowodzi J. Schmiedl – odnalazł Karol Wojtyła zrozumienie, że odniesienie do Bogarodzicy wynika organicznie z naszego związku z tajemnicą Chrystusa. Równie formacyjny charakter posiadała dla niego przynależność w latach studenckich do grupy *żywego różańca*. Budziła ona w nim apostolską gorliwość i inspirowała do lektury dzieł hiszpańskich mistyków. Nieco później wizje św. Faustyny Kowalskiej przekonały go dogłębnie, że Ojciec bogaty w miłosierdzie spieszy z pomocą zagubionym dzieciom, a czyni to w swoim Synu, który streszcza w sobie miłosierdzie Ojca i nam ofiaruje. Droga miłosierdzia wiedzie też przez Maryję, bramę i Matkę Miłosierdzia. Wszystkie wyniesione z ojczyzny inspiracje i doświadczenia maryjne sprawiają, że wypowiedzi papieskie posiadają bardziej osobisty charakter niż na pierwszy rzut oka się to wydaje.

Kolejny artykuł, pióra **Antona Ziegenausa**, analizuje doskonale oddanie się Jezusowi przez Maryję w ujęciu św. Ludwika Grigniona de Montfort, inspiratora maryjności Karola Wojtyły⁴. Najpierw autor

³ J. SCHMIEDL, *Karol Wojtyła und die marianische Tradition Polens*, (*Karol Wojtyła a polska tradycja maryjna*), 11-30.

⁴ A. ZIEGENAUS, *Die vollkommene Hingabe an Jesus durch Maria nach Ludwig-Maria Grignon de Montfort*, (*Doskonałe oddanie się Jezusowi przez Maryję według Ludwika-Marii Grigniona de Montfort*), 31-45.

prezentuje krótki opis epoki i podstawowe informacje o życiu i dziełach przedstawianego świętego. Następnie naświetlone zostaje podstawowe założenie jego myśli. Streszcza się ono w stwierdzeniu o chrystologicznej koncentracji mariologii. Św. Ludwik przyjmuje, że jedynie Maryja znalazła łaskę u Boga dla siebie i każdego innego człowieka. Dała Ona ludzkie istnienie Chrystusowi, dawcy wszelkiej łaski i dlatego można Ją nazywać *Mater gratiae*. Dlaczego jest nam Ona koniecznie potrzebna na drodze ku pełni w Chrystusie? W odpowiedzi przytacza A. Ziegenaus trzy argumenty omawianego świętego. Po pierwsze – oddanie się Maryi stanowi nawiązanie do przyrzeczeń chrzcielnych. Oznacza to, że aby mieć w porządku łaski Boga za Ojca, trzeba mieć Maryję za Matkę. Po drugie – należy naśladować Syna Bożego, który przyszedł do nas przez Maryję i w ten sposób daje nam przykład, by tą samą drogą dążyć do Niego. Po trzecie – oddanie się Chrystusowi przez Maryję wyjednuje nam Jej pomoc. Dzięki Niej możemy doskonale i pewnie jednoczyć się z Chrystusem oraz cierpliwiej znosić krzyże. W końcowej fazie tekstu niemiecki mariolog wykazuje, że św. Ludwik w tak wzniosłym mówieniu o Maryi nie zapomina jednak o zasadniczej różnicy, jaka istnieje pomiędzy Nią a Jezusem.

W trzecim artykule Gerda Riedl komentuje, w czym konkretnie objawia się wpływ św. Ludwika Marii Grigniona de Montfort na mariologię Jana Pawła II⁵. Ma przy tym świadomość, że nikt dotąd nie podjął dogłębnej analizy tego tematu, choć często jest on wywoływany. Na wstępie powraca ona do lat wojennych, kiedy to przyszły Papież, wówczas jako robotnik fabryki sody, dzięki św. Ludwikowi zrozumiał, że prawdziwe nabożeństwo do Matki Bożej jest chrystocentryczne, a nawet więcej, jest najgłębiej zakorzenione w trynitarnej tajemnicy Boga oraz związane z tajemnicą wcielenia i odkupienia. Jego liczne pielgrzymki do Kalwarii Zebrzydowskiej potwierdzały to, co odkrył w *Traktacie*, przetłumaczone na styl pobożności ludu ziemi krakowskiej. Owa wrażliwość – zdaniem G. Riedl – uwidacznia się najwyraźniej w encyklice *Redemptoris Mater* w postaci ujęcia historiozbawczego papieskiej mariologii. Zbiera ona w sobie teologiczną refleksję i duchowe inspiracje, ukazuje Maryję w perspektywie tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Oznacza to, że tylko w tajemnicy Chrystusa wyjaśnia się Jej własna tajemnica. Również pośrednictwo maryjne musi być rozumiane jako uczestnictwo w jedynym źródle, jakim jest pośrednictwo Chrystusa. Jan Paweł II przejął ponadto od św. Ludwika praktykę i teologię bezgranicznego oddania się Maryi,

⁵ G. RIEDL, *Der Einfluss Louis-Marie Grignon de Montfort (1673-1716) auf die Mariologie Papst Johannes Pauls II*, (Wpływ Ludwika Marii Grigniona de Montfort na mariologię papieża Jana Pawła II), 47-69.

które jest odpowiedzią na Jej miłość macierzyńską. Ale i ono ma swój początek w Chrystusie i do Niego jest ostatecznie skierowane. Jednak nie we wszystkim podąża Papież za apostołem maryjnym przełomu XVII/XVIII wieku. Autorka wymienia w tym miejscu biblijny i patrystyczny wymiar mariologii papieskiej, który kontrastuje ze spekulatywną argumentacją i powoływaniem się na autorytety scholastyczne przez św. Ludwika. Ponadto Papież nie mówi już o *niewolnictwie maryjnym*, jak czynił to jego inspirator, ale o całkowitym *zawierzeniu Maryi*.

Druga część publikacji przenosi nas na płaszczyznę apostolskiego posługiwania Jana Pawła II. Siedem kolejnych artykułów bierze na warsztat teologiczny jego pielgrzymki, akty zawierzenia i nauczanie maryjne, aby wydobyć z nich specyfikę papieskiej maryjności. Pierwszy z nich, autorstwa **Klausa Gutha**, analizuje w kontekście kulturowym i teologicznym podróże pasterskie Papieża do sanktuariów maryjnych świata chrześcijańskiego⁶. W początkowej fazie tekstu autor zastanawia się nad używaną terminologią. Przyjmuje, że termin *podróż duszpasterska* lepiej oddaje charakter odwiedzin papieskich w szczególnych miejscach kultu maryjnego niż terminy *podróż apostolska* czy *pielgrzymka*, ponieważ łączy on w sobie wątek pasterskiego umacniania braci w wierze z odniesieniami społeczno-politycznymi, które często czyni Papież w nawiązaniu do lokalnej sytuacji. Powyższą intuicję – jego zdaniem – potwierdzają różnorakie okazje i motywy podróży papieskich (jubileusze, spotkania młodzieży i ekumeniczne, wizytacje), którym przygląda się bacznie w drugim punkcie studium. Jednak w pierwszej kolejności miejsca pielgrzymkowe są naznaczone zwiastowaniem Ewangelii. Na przykładzie przepowiadania papieskiego w Altötting, Częstochowie i Fatimie K. Guth uwypukla główne jego przesłania maryjne i stopień ich osobistego charakteru. Ponadto celnie zauważa, że łączy ono w sobie w uprawnionej formie oficjalne nauczanie Kościoła z wyrazami ludowej pobożności maryjnej. Czasami napotyka też ono na opór i bariery. Stanowią je nade wszystko brak sprawiedliwości i pokoju na świecie oraz tajemnica zła w życiu człowieka. Nawiązał do nich wyraźnie Papież podczas pobytu w Guadalupe i Ziemi Świętej, kiedy nawoływał do nowej ewangelizacji, inkulturacji Ewangelii i dialogu międzyreligijnego.

Ważne miejsce w życiu i myśli Jana Pawła II zajmuje Fatima. Prawda ta dochodzi do głosu w artykule **Ursuli Bleyenberga**⁷. Przyjmuje ona

⁶ K. GUTH, *Die Pastoralreisen Papst Johannes Pauls II. zu Marienheiligtümern der Christenheit. Eine Kulturwissenschaftliche und theologische Analyse*, (Podróże duszpasterskie papieża Jana Pawła II do sanktuariów maryjnych świata chrześcijańskiego. Analiza kulturowa i teologiczna), 73-90.

⁷ U. BLEYENBERG, *Fatima im Leben und Denken des Papstes*, (Fatima w życiu i myśli Papieża), 91-108.

śluszenie, że datę przełomową stanowi 13 maja 1981 roku, kiedy to Papież – dokładnie w dzień rocznicy inauguracji objawień Matki Bożej w Fatimie w 1917 roku – został ciężko raniony przez zamachowca. Po wręcz cudownym wyzdrowieniu daje wyraz przekonaniu, że macierzyńska opieka Madonny z Fatimy uratowała mu życie. Odtąd coraz żywiej interesuje się trzema tajemnicami przekazanymi przez Maryję dzieciom. Rok później bezgranicznie zawiera w Fatimie siebie i cały świat Jej Niepokalanemu Sercu. Ponadto przy różnych okazjach powraca do tematu nawrócenia i pokuty oraz zachęca do odmawiania różańca, co jest sednem fatimskiego przesłania. W końcowej części studium autorka przechodzi do naświetlenia przewodnich myśli dokumentu Kongregacji Doktryny Wiary opublikowanego w związku z ujawnieniem w 2000 roku treści trzeciej tajemnicy fatimskiej. Są one zasadniczo zbieżne z przemyśleniami papieskimi. Jedne i drugie podkreślają, że spełniły się w XX wieku zapowiedziane wydarzenia i dają do zrozumienia, że Chrystus zwycięży przez Maryję, ponieważ chce, aby zwycięstwo Kościoła w świecie współczesnym i przyszłym łączyło się z Nią.

W kolejnym artykule Kardynał **Leo Scheffczyk** snuje systematyczne refleksje o *zawierzeniu Maryi* w życiu i nauce Jana Pawła II⁸. Wątek ten, chyba najbardziej charakterystyczny dla Papieża, doczekał się już wielu opracowań ze strony mariologów polskich i zagranicznych. By go należycie zrozumieć i ocenić, autor sięga wpierw do nauki i praktyki zawierzenia papieży XIX i XX stulecia, zwłaszcza Piusa XII i Pawła VI. Pragnie w ten sposób wykazać, że wyjątkowe dowartościowanie synowskiego oddania się w wierze Maryi nie należy tłumaczyć jedynie polskimi korzeniami Jana Pawła II, ale również jego świadomym nawiązaniem do jego poprzedników na Stolicy Piotrowej. Już w pierwszych słowach, które otwierają jego długi pontyfikat, wyraża on swoje bezgraniczne przywiązanie do Maryi. Wypływa ono z głębi jego wiary; posiada trynitarnie odniesienie, a przede wszystkim chrystologiczną przejrzystość; przywołuje zaś Jej macierzyńskie pośrednictwo. Ten, który swoją posługę papieską zawierzył Maryi, włącza w swoje liczne i uroczyste akty zawierzenia tych, którym posługuje, a nawet cały świat. Jednak – kontynuuje Kardynał – Jan Paweł II jest nie tylko świadkiem zawierzenia, ale również jego nauczycielem. Świadomy podnoszonych zastrzeżeń natury teologicznej pod adresem tej formy pobożności maryjnej, podejmuje próbę jej pogłębienia i oczyszczenia języka. W tym celu odwołuje się do podstawowej prawdy chrześcijańskiej, która poucza, że w ścisłym

⁸ L. KARD. SCHEFFCZYK, *Die «Marienweihe» in Leben und Lehre Johannes Pauls II. unter systematischem Aspekt*, («Zawierzenie Maryi» w życiu i nauce Jana Pawła II. Ujęcie systematyczne), 109-124.

sensie możemy ofiarować się (*consecrare*) jedynie Bogu, ponieważ od Niego zależy w porządku życia i łaski. Natomiast *zawierzenie*, które odnosi się do Maryi, jest odpowiedzią na miłość matki. Owo oparcie swojej wiary na Jej wierze, czyli zawierzenie syna matce ma nie tylko swój początek w testamencie Chrystusa na Kalwarii, ale także do Niego jest ostatecznie skierowane.

Studium **Manfreda Hauke**, długie i wnikliwe, wyjaśnia papieską naukę o macierzyńskim pośrednictwie Maryi⁹. Już Sobór Watykański II przyniósł chrystologiczne jego naświetlenie, kiedy zaznaczył, że wypływa ono z jedyne go pośrednictwa Chrystusa i przez Niego nabiera znaczenia i skuteczności. Jan Paweł II przejmując ową intuicję i – zwłaszcza w *Redemptoris Mater* i *katechezach maryjnych* – ubogaca ją własnymi przemyśleniami. W konsekwencji nauka o pośrednictwie i jego ścisłym związku z wątkiem zawierzenia staje się sednem papieskiego nauczania o Maryi. Papież – za Ojcami Kościoła – przyjmuje, że pośrednictwo maryjne wypływa z macierzyńskiego udziału Maryi w zbawczym dziele Syna. Unika jednak z racji teologicznych i ekumenicznych nazywania Jej – z wyjątkiem kilku tekstów typowo kaznodziejskich – *Współodkupicielką* czy *Wszecpośredniczką*. W dalszym punkcie artykułu autor wskazuje na nowe akcenty, swoiste korekty, wniesione przez Papieża. Pozwalają one teologicznie poprawnie jedyńić prawdę o maryjnym pośrednictwie. Należą do nich nade wszystko modele *pośrednictwa Maryi w Chrystusie i Duchu Świętym*, sprowadzenie go zasadniczo do *wstawienictwa*, co jest interpretacją wybitnie zawężającą oraz wskazującą na jego wyjątkowość, czyli *macierzyński* charakter. Ta ostatnia intuicja dobrze uwypukla, że Maryja jest Pośredniczką, ponieważ jest Matką Bożą i naszą Matką w porządku łaski. W końcu M. Hauke dochodzi do uzasadnionego wniosku, że Jan Paweł II podejmuje wysiłek przekonania do maryjnego pośrednictwa. Rezygnuje jednak z przestarzałej terminologii, szuka nowego języka i bardziej przekonującej argumentacji teologicznej. Przypomina zbawczą rolę Maryi w zbawczym dziele Chrystusa, by ukazać, że przedłuża się ona w życiu Kościoła.

Ekumeniczny artykuł **Michaela Kreuzera** odnosi się jedynie pośrednio do mariologii papieskiej. Stanowi on raczej próbę odczytania *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* z 1999 roku, by dać odpowiedź na pytanie o możliwość dokonania jej recepcji na gruncie katolickiej mariologii¹⁰. Chociaż *Deklaracja* nie mówi wprost o roli Maryi

⁹ M. HAUKE, *Die mütterliche Vermittlung*, (*Pośrednictwo macierzyńskie*), 125-175.

¹⁰ M. KREUZER, *Die ökumenische «Nagelprobe»*. Eine mariologische Relecture der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre» vom 31. Oktober 1999, (*Ekumeniczna «próba ognia»*. Mariologiczna relektura «Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu» z 31 października 1999 roku), 177-195.

w dziele usprawiedliwienia, to jednak maryjny aspekt *usprawiedliwienia* jest bardzo interesujący i potrzebny w dialogu ekumenicznym. Można bowiem na przykładzie Maryi rozważać czy da się pogodzić, a jeśli tak to w jaki sposób, katolickie twierdzenie, według którego człowiek współdziała czynnie w dziele zbawienia, z tezą luterąską o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa, jedynego Zbawiciela, niezależnie od uczynków. W tym celu M. Kreuzer odwołuje się do przemyśleń trzech niemieckich mariologów katolickich (K. H. Menke, W. Beinert, H. Schütte), którzy na bazie powyższego dokumentu zastanawiają się nad znaczeniem maryjnego *fiat*. Nie dochodzą oni jednak do zbieżnych wniosków. Okazuje się, że termin *współdziałanie* nie jest wolny od dwuznaczności, nie tłumaczy bowiem dostatecznie, na ile wynika ono z inspiracji łaski, a na ile z wolnej decyzji Maryi. Inna trudność przejawia się w problemie czy dobre uczynki są tylko owocami i znakami usprawiedliwienia, czy też wpływają one na zachowanie oraz wzrost łaski i wiary. Podnoszone wątpliwości i pytania pozostawione bez jednoznacznej odpowiedzi prowadzą do swoistego paradoksu. Wypowiada go prezentowany autor w końcowej tezie, że klasyczna mariologia katolicka okazuje się niekompatybilna z przesłaniem wspomnianej *Deklaracji*. Uzgodnienie ich podstawowych treści będzie wymagało jeszcze wiele trudu i nowych interpretacji.

W opracowaniu **Imre von Gaála** znajdujemy refleksje na temat znaczenia modlitwy różańcowej dla bł. Bartłomieja Longo i Jana Pawła II. Jest ona jednak analizowana w jednym określonym aspekcie, mianowicie jako forma kultu maryjnego, która zespala w sobie kontemplację i czyn¹¹. By wskazać na specyfikę owego połączenia, autor poszukuje wprawdzie, jak było ono rozumiane w filozofii starożytnej, a następnie w Starym i Nowym Testamencie. Dochodzi do przekonania, że dopiero Chrystus przynosi organiczne połączenie kontemplacji i działania. Odtąd jest ono specyfiką chrześcijańskiej egzystencji. Potwierdza to w pełni życie i dzieło bł. Bartłomieja Longo, prawdziwego apostoła różańca. Jego droga świętości oparta była na natchnieniu serca: *Kto szerzy różaniec, ten jest ocalony*. Poprzez odmawianie go nie tylko oddawał się pilnie kontemplowaniu Chrystusa, ale również czuł się powołany do pełnienia licznych dzieł miłości. Podobnie dzieje się w przypadku Jana Pawła II. I. von Gaál dostrzega w jego czasach krakowskich sprzyjający kontekst życiowy i intelektualny, który wydatnie dopomógł mu odnaleźć złoty środek pobożności maryjnej w ścisłym powiązaniu kontemplacji i apo-

¹¹ I. von GAÁL, *Marienverehrung als Integration von Kontemplation und Aktion. Die Bedeutung des Rosenkranzes bei Bartolo Longo und Johannes Paul II, (Kult maryjny jako powiązanie kontemplacji z działaniem. Znaczenie różańca dla Bartłomieja Longo i Jana Pawła II)*, 197-221.

stolskiego zaangażowania. Sobór Watykański II i głębokie przemyślenia filozoficzne utwierdziły przyszłego Papieża w przekonaniu, że rozważanie zbawczej tajemnicy Chrystusa musi pociągać za sobą chrystianizację świata. Odtąd z różańcem w ręku przeciwstawia się on wszelkim ideologiom nacjonalistycznym, totalitarystycznym i postmodernistycznym. Czyni to w imię poszanowania godności każdej osoby ludzkiej. W szkole Maryi odnajduje swoje miejsce przy Chrystusie. Można rzec, że dzięki różańcowej kontemplacji Chrystusa ukrzyżowanego odczuwa Papież potrzebę stawiania się Jego *Cyrenejczykiem* w odniesieniu do każdego człowieka przybitego cierpieniem czy zdruzgotanego rozpaczą, natomiast utkwiony wzrok w obliczu Zmartwychwstałego przynagla go do czynienia świata piękniejszym, bardziej sprawiedliwym, bliższym planom Bożym.

Ostatni, siódmy, artykuł tej części publikacji koncentruje się na papieskim rozumieniu Maryi jako prawzoru kobiety zawartym w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*, *Liście do kobiet* z 1995 roku i *środo-wych katechezach o ludzkiej miłości*¹². Jego przewodnia myśl brzmi: Maryja jest *nowym początkiem* godności i powołania kobiety. **Simone Twens** zastanawia się nad znaczeniem nazywania przez Jana Pawła II Maryi *nową Ewą*. Przyjmuje on, że podobnie jak linia adamowa otrzymuje swój sens od Chrystusa, tak w świetle Maryi staje się zrozumiałe znaczenie linii kobiecej w jej nierozłącznym połączeniu z misterium Chrystusa. Wynika z tego, że wartość nauczania papieskiego polega na fakcie, że prowadzi ono do odkrycia linii kobiecej w Biblii przez swoją specyficzną wartość zbawczą oraz do wykazania, że ani chrystologia nie eliminuje tego, co kobiece, czy też nie redukuje go do mało znaczącej rzeczywistości, ani – odwrotnie – uznanie tego, co kobiece nie przesądza niczego odnośnie do chrystologii, ale raczej potwierdza, że tylko w ich poprawnej relacji i zespoleniu ukazuje się prawda o Bogu i nas samych. W tym kontekście S. Twens zatrzymuje się nieco dłużej nad papieską intuicją, która dostrzega w Maryi odkrycie tego, co zawarte jest w biblijnym słowie *niewiasta*. Jest to odkrycie na miarę tajemnicy odkupienia. Maryja przekracza bowiem granicę, o jakiej mówią słowa *Księgi Rodzaju* 3, 16 i oznacza powrót w kierunku *początku*, w którym odnajdujemy *niewiastę* taką, jaka była zamierzona w stwórczym dziele Boga. Mówiąc jaśniej, w Maryi Ewa odnajduje na nowo, jaka jest prawdziwa godność kobiety. Odkrycie to – zdaniem Papieża – winno docierać do serca każdej kobiety, by kształtować jej powołanie i życie.

Do specyfiki przedkładanej nam przez Jana Pawła II mariologii należy jej egzystencjalny charakter. Dochodzi on do głosu w trzeciej

¹² S. TWENS, *Maria als Urbild der Frau nach Johannes Paul II, (Maryja jako prawzór kobiety według Jana Pawła II)*, 223-248.

części dzieła zatytułowanej: *Wypełnianie przesłania maryjnego w życiu wiary*. Rozpoczyna ją krótka refleksja **Klausa Dicka**, emerytowanego biskupa pomocniczego z Kolonii, na temat miejsca i roli Maryi w życiu młodych, którzy są nadzieją Kościoła¹³. Skupia się ona na pytaniu: na ile młodzież przejmuje i wciela w życie maryjne treści przepowiadania Papieża? Nie otrzymujemy jednak na nie jednoznacznej odpowiedzi, a jedynie zdawkowe refleksje.

W następnym artykule **Johannes Nebel** zajmuje się maryjnym wymiarem życia konsekrowanego¹⁴. W pierwszej kolejności analizuje on trzy podstawowe dokumenty Jana Pawła II na jego temat, by wydobyć z nich maryjne odniesienia. Dostrzega je zasadniczo na trzech płaszczyznach: *powołania*, ponieważ Maryja przypomina osobom konsekrowanym o pierwszeństwie Bożej inicjatywy, którą należy przyjąć w sposób wolny i dyspozycyjny; *konsekracji*, gdyż jest Ona dla nich przykładem całkowitego i owocnego oddania się Bogu oraz *apostolatu* – z tej racji, że jest Ona mistrzynią zwiastowania Ewangelii i niestrudzonej służby bliźnim. Okazuje się jednak, że maryjna synteza papieskiej teologii życia konsekrowanego stanowi wątek dość marginalny. W drugiej części studium autor odwraca perspektywę badań – tym razem poszukuje w encyklice *Redemptoris Mater*, głównym tekście mariologicznym Jana Pawła II, nawiązań do życia konsekrowanego. Wnikliwa jej lektura prowadzi go do wniosku, że jest ich niezwykle mało. Można mówić nie tyle o bezpośrednich powiązaniach treściowych, ile raczej o paralelach myślowych. Jednak i te często występują w innym kontekście teologicznym i cechują się zróżnicowanym tokiem argumentacji. J. Nebel wyprowadza stąd finalny wniosek, że papieska mariologia i nauka o życiu konsekrowanym, pomimo istniejących paralel, są rzeczywistościami samodzielnymi, niezależnymi od siebie.

Prezentowane dzieło zbiorowe kończy studium o Maryi, Matce kapłanów. **Achim Ditttrich** zastanawia się w nim nad duchowym związkiem Bożej Rodzicielki z kapłaństwem sakramentalnym w ujęciu Jana Pawła II¹⁵. Przypomina wpierw, że jego nauczanie jest osadzone w specyficznym kontekście okresu posoborowego, w którym deficyt tego te-

¹³ K. DICK, *Die Umsetzung des marianischen Anliegens in die gläubige Existenz – Maria und die Jugend*, (*Wypełnianie przesłania maryjnego w życiu wiary – Maryja a młodzież*), 251-256.

¹⁴ J. NEBEL, *Maria und die Gottgeweihten*, (*Maryja a osoby konsekrowane*), 257-272.

¹⁵ A. DITTRICH, «*Maria, die Mutter der Priester*». *Die spirituelle Verbundenheit der Gottesmutter mit dem sakramentalen Amtspriestertum bei Johannes Paul II*, («*Maryja, Matka kapłanów*». *Duchowy związek Bogarodzicy z kapłaństwem sakramentalnym według Jana Pawła II*), 273-293.

matu w refleksji teologicznej kontrastuje z założonym przez ks. Stefano Gobbiego *Kapłańskim Ruchem Maryjnym*, którego działalność została zawieszona, a następnie zakazana, gdyż nie mieścił się on w katolickiej ortodoksji. Następnie autor przechodzi do prezentacji papieskich tekstów o kapłaństwie sakramentalnym. Wskazują one zwłaszcza na Eucharystię jako centralną rację jego bytu; powołanie do niego nazywają darem i tajemnicą. Jeśli zaś chodzi o nakreślenie związku kapłaństwa z Maryją, to okazuje się, że choć wypowiedzi papieskich jest niewiele, to jednak są one bogate treściowo. Punktem wyjścia dla Papieża jest fakt, że św. Jan Apostoł, który w Wieczerniku otrzymał władzę sprawowania Eucharystii, został w słowach konającego na krzyżu Odkupiciela oddany Jego własnej Matce za syna. Ci więc, którzy przez święcenia kapłańskie otrzymują tę samą władzę, mają pierwsze prawo, aby widzieć w Niej swoją Matkę. W związku z tym zachęca on kapłanów, aby zawierzili się Maryi, gdyż w Jej sercu tajemnica odkupienia, której oni też mają służyć, jest wypisana w sposób jedyny i niezrównany. W dalszej kolejności A. Dittrich odwołuje się szeroko do wielowątkowej papieskiej argumentacji, która zmierza do pogłębienia maryjnego aspektu duchowości kapłańskiej i wyciągnięcia z niego praktycznych wniosków.

Lektura całej publikacji potwierdza prawdę, że w pontyfikacie obecnego Papieża wątek mariologiczny jest do tego stopnia rozwinięty, że tworzy znaczący *corpus* doktrynalny i duszpasterski. Obszerność tematu, bogactwo treści, jak i długość pontyfikatu, który ciągle trwa, sprawiają, że scharakteryzowanie i ocena wszystkich wątków maryjnych w nauczaniu i pobożności Jana Pawła II wymaga dogłębnej analizy znacznie większej liczby tekstów niż przytoczonych w tym tomie. Nie dziwi zatem fakt, że posiada on charakter wybiórczy. Pewne wątpliwości budzi jednak kryterium wyborów tematów, jakie przyjęli prelegenci, by oddać specyfikę papieskiej mariologii i pobożności. Ponadto kilka z nich treściowo zachodzi na siebie. Mamy stąd do czynienia z wieloma niepotrzebnymi powtórkami myślowymi. Dotyczą one głównie polskich korzeni maryjnej duchowości Papieża, wpływie na nią św. Ludwika Marii Grigniona de Montfort i ogólnej charakterystyki jego maryjnego pontyfikatu. Wydaje się natomiast, że zabrakło w prezentowanym dziele kilku ważnych wątków, które stanowią o wartości i oryginalności maryjnego pontyfikatu Jana Pawła II.

I tak w pierwszej części pracy, która traktuje o duchowym rodowodzie Papieża, zbyt słabo wybrzmiała prawda o znaczącym wpływie Soboru Watykańskiego II na jego maryjność. Tymczasem łatwo odkryć, że kiedy studiujemy papieską mariologię, zajmujemy się pośrednio słowem Soboru o Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Ponadto, kto śledzi z uwagą przebieg pontyfikatu Jana Pawła II i wsłuchuje się w jego

wypowiedzi, ten musi zauważyć, że od samego początku przygotowywał on Kościół i świat na celebrację Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Ten *jubileuszowy akcent*, który nadaje papieskiemu nauczaniu o Maryi znamienny, bo *adwentowy charakter*, również umknął nieco uwadze prezentowanych autorów.

W drugiej części tomu zabrakło z kolei wyraźnego wskazania, że doniosłym walorem mariologii Jana Pawła II, który w ogóle warunkuje pogłębione i zdrowe spojrzenie na Maryję, jest uprawianie jej w kontekście, czyli w perspektywie tajemnicy Chrystusa, Ducha Świętego, Trójcy Przenajświętszej, Kościoła, łaski, człowieka, a także kultury. W ten sposób Papież wytycza drogę do przezwyciężania szkodliwego wyizolowania mariologii przedsoborowej z szerokiego kontekstu mariologicznego. Wielce wymowne jest zwłaszcza wydarzenie, które miało miejsce na placu św. Piotra w Rzymie w dniu 24 września 2000 roku. Wywołało ono wielki entuzjazm wśród mariologów, nie zostało ono jednak w ogóle zauważone i odnotowane w omawianym dziele. Chodzi tu o zdanie kończące homilię Ojca Świętego podczas Mszy świętej na zakończenie XX Kongresu Mariologiczno-Maryjnego, w którym poszerza on rozpowszechnione w katolickich kręgach hasło: *Przez Maryję do Jezusa* dodając: *ale także przez Jezusa do Maryi*. Treść dodatku jest już wprawdzie obecna w *Redemptoris Mater*, ale dopiero tutaj Papież ją mocno wyakcentował. Wskazał przez to na potrzebę traktowania Maryi nie autonomicznie, ale widzenia Jej wewnątrz tajemnicy Chrystusa. Zaproponowana optyka sugeruje, że mariologia winna być *dyscypliną łączenia, miejscem spotkania traktatów teologicznych, przestrzenią syntezy*¹⁶.

Można się ponadto zastanawiać czy nie należało więcej miejsca poświęcić dokładniejszej analizie pierwszej w historii Kościoła encyklice maryjnej, *Redemptoris Mater*, która przyczynia się wydatnie do pogłębienia studiów mariologicznych w perspektywie biblijnej i ekumenicznej. Wielce pouczające byłoby też ukazanie zmagania się Jana Pawła II w poszukiwaniu równowagi pomiędzy pobożnością chrystotypiczną i eklezjotypiczną. Cechą charakterystyczną pierwszej z nich jest sławienie Maryi w Jej przywilejach połączone z modlitewną prośbą o wstawienie u Syna, druga zaś preferuje naśladowanie Maryi. Znamienna dla Papieża jest wreszcie jego dyskretna apologia maryjnej pobożności ludowej połączona z zachętą do uzgadniania jej z liturgią jako złotą zasadą pobożności chrześcijańskiej.

¹⁶ PAPIESKA MIĘDZYNARODOWA AKADEMIA MARYJNA, *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, 327.

Podnoszonych wątpliwości i braków nie można traktować jako zarzutów kierowanych pod adresem omawianej pracy. Są one raczej materiałem do dyskusji. Obraca się ona wokół zasadniczego pytania: czy podjęto właściwe wątki do opracowania, by jak najlepiej oddać ducha nauczania i pobożności maryjnej Papieża? Na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Zależy ona w znacznej mierze od wrażliwości autorów poszczególnych artykułów oraz środowisk teologicznych, do których kierują oni swoje przemyślenia. Wypada mieć nadzieję, że przyjęty wybór tematów odpowiada w pełni na zainteresowania jednych i drugich. Jest natomiast pewne, że zaprezentowane dzieło wprowadza na drogę głębszego zrozumienia maryjnego wymiaru pontyfikatu Jana Pawła II. Służy też jego obronie, gdyż zarzuca mu się czasami brak umiaru i ducha soborowego.

DOKUMENTY
DOCUMENTI

KONGREGACJA NAUKI WIARY

List do biskupów Kościoła katolickiego
o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*.
(Rzym, 31 maja 2004 r.)

Wprowadzenie

1. Kościół, znawca tego co ludzkie, zawsze żywi zainteresowanie tym, co dotyczy mężczyzny i kobiety. W ostatnim czasie wiele uwagi poświęcono godności kobiety, jej prawom i obowiązkom w różnych sektorach wspólnoty społecznej i kościelnej. Kościół, przyczyniając się do pogłębienia tej fundamentalnej tematyki, w szczególności przez nauczanie Jana Pawła II¹, staje w obecnym czasie wobec wyzwań niektórych kierunków myślenia, których tezy często nie odpowiadają autentycznym celom promowania kobiety.

Obecny dokument, po przedstawieniu i ocenie krytycznej niektórych współczesnych koncepcji antropologicznych, zamierza ofiarować refleksje, inspirowane przez elementy doktrynalne antropologii biblijnej - konieczne dla ochrony tożsamości osoby ludzkiej - dotyczące *kilku przesłanek* właściwego zrozumienia czynnego współdziałania w Kościele i świecie mężczyzny i kobiety, przy jednoczesnym rozpoznaniu ich właściwej różnicy. Nadto, poniższe refleksje chcą być punktem wyjścia w procesie pogłębienia tematyki wewnątrz Kościoła, jak również w podejmowaniu dialogu ze wszystkimi ludźmi, mężczyznami i kobietami dobrej woli, w szczerym poszukiwaniu prawdy i we wspólnym działaniu dla rozwijania relacji coraz bardziej autentycznych.

I. Problematyka

2. W ostatnich latach zarysowały się nowe tendencje w podejmowaniu kwestii feministycznej. Pierwsza z nich podkreśla wyrażenie sytuacji podporządkowania kobiety w celu wzbudzenia postaw kontestacyjnych. Kobieta, by być sobą, czyni się nieprzyjacielem mężczyzny. Wobec nadużyć władzy odpowiada ona strategią poszukiwania władzy. Proces ten prowadzi do rywalizacji płci, w świetle której jestestwo i rola jednej z płci są podejmowane na niekorzyść drugiej, co w konsekwencji wprowadza do antropologii zgubne pomieszanie, mające bezpośredni i nieszczęsnny wpływ na strukturę rodziny.

* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_pl.html

¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska posynodalna *Familiaris consortio* (22 listopada 1981): AAS 74 (1982), 81-191; List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988): AAS 80 (1988), 1653-1729; *List do rodzin* (2 lutego 1994): AAS 86 (1994), 868-925; *List do kobiet* (29 czerwca 1995): AAS 87 (1995), 803-812; *Katechezy o miłości ludzkiej* (1979-1984): *Insegnamenti* II (1979) - VII (1984); Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazówki wychowawcze ku miłości ludzkiej. Podstawy edukacji seksualnej* (1 listopada 1983): Ench. Vat. 9, 420-456; Papieska rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie* (8 grudnia 1995): Ench. Vat. 14, 2008-2077.

Druga tendencja pojawia się jako konsekwencja powyższego procesu. By uniknąć hegemonii jednej czy drugiej płci, próbuje się wykreślić różnice między nimi, uznane za efekt warunków historyczno-kulturowych. W takim zrównaniu różnica cielesna, zwana *plcią*, zostaje zminimalizowana, natomiast wymiar kulturowy, zwany *rodzajem*, jest uznany za nadrzędny i pierwszorzędny. Zacieranie różnic czy dwoistości płci powoduje wielkie konsekwencje na różnych poziomach. Taka antropologia, która chciała wspierać perspektywę równouprawnienia kobiety, wyzwala ją od wszelkiego determinizmu biologicznego, w rzeczywistości zainspirowała ideologie, które promują, na przykład, podważanie wartości rodziny w jej naturalnej cesze dwubiegunowości rodzicielskiej, to znaczy tworzonej przez ojca i matkę, zrównanie homoseksualizmu z heteroseksualizmem, nowy model seksualności polimorficznej.

3. Bezpośrednie korzenie powyższej tendencji znajdują się w kontekście kwestii feministycznej, ale jej głębszej motywacji należy szukać w dążeniu osoby ludzkiej do wyzwolenia się od swoich uwarunkowań biologicznych². Według tej perspektywy antropologicznej natura ludzka nie zawierałaby w sobie cech, które przynależałyby jej w sposób absolutny: każda osoba mogłaby albo nawet powinna by konstytuować się według swego upodobania, ponieważ byłaby wolna od wszelkiego zdeterminowania związanego z jej istotowym ukonstytuowaniem.

Taka perspektywa ma wielorakie konsekwencje. Przede wszystkim umacnia ona tezę, według której wyzwolenie kobiety powodowałoby krytykę Pisma Świętego, które jakoby przekazało paternalistyczną koncepcję Boga opartą na kulturze zasadniczo maskulistycznej. Po drugie owa tendencja uważałaby za nieważny i kompletnie bez znaczenia fakt, że Syn Boży przyjął naturę ludzką płci męskiej.

4. Wobec takich prądów myślowych, Kościół, oświecony wiarą w Jezusa Chrystusa, mówi raczej o *czynnym współdziałaniu* między mężczyzną i kobietą właśnie na podstawie rozpoznania ich różnicy.

Dla lepszego zrozumienia fundamentu, znaczenia i konsekwencji tej odpowiedzi należy powrócić choć pokrótce do Pisma Świętego, bogatego także w ludzką mądrość i w którym to owa odpowiedź ujawniła się progresywnie dzięki interwencji Boga dla dobra ludzkości³.

II. Podstawowe przesłanki antropologii biblijnej

5. Zasadniczą grupę tekstów biblijnych do przeanalizowania stanowią trzy pierwsze rozdziały *Księgi Rodzaju*. Znajdują się one «w kontekście tej „zasady”

² Na temat skomplikowanej kwestii *gender*, zob. także Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo i «związki de facto»* (26 lipca 2000), 8; *Supplemento a L'Osservatore Romano* (22 listopada 2000), 4.

³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14 września 1998), 21: AAS 91 (1999), 22: «To otwarcie się na tajemnicę, ukazaną mu przez Objawienie, stało się dlań (tj. dla człowieka biblijnego) ostatecznie źródłem prawdziwego poznania, które pozwoliło jego rozumowi wnikać w przestrzeń nieskończoności i zyskać dzięki temu nowe, niespodziewane dotąd możliwości rozumienia».

biblijnej, według której prawda objawiona o człowieku na „obraz i podobieństwo Boga” stanowi niezmienny *fundament całej antropologii chrześcijańskiej*»⁴.

Pierwszy fragment (Rdz 1, 1-2,4) ukazuje moc stwórczą Słowa Boga, które dokonuje zróżnicowania w chaosie prymitywnym. Pojawiają się światło i ciemność, morze i ziemia, dzień i noc, trawy i drzewa, ryby i ptaki, wszystko «według swego rodzaju». Rodzi się świat uporządkowany w swoim zróżnicowaniu, które to, z drugiej strony, jest także obietnicą uporządkowanych relacji. W tak naszkicowanym generalnym obrazie znajduje się stworzenie człowieka. «Bóg rzekł: Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam... Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boga go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę» (Rdz 1, 26-27). Ludzkość jest tu przedstawiona jako zróżnicowana od pierwszego momentu swego istnienia, w relacji między mężczyzną i kobietą. Jest to ludzkość płciowa w swej naturze, która zostaje zadeklarowana jednoznacznie «obrazem Boga».

6. Drugie opowiadanie o stworzeniu (Rdz 2, 4-25) potwierdza w niepodważalny sposób wagę różnicy płciowej. Stworzony przez Boga i umieszczony w oddanym pod jego pieczę ogrodzie, ten, który jest jeszcze określony pojęciem rodzajowym, jako *Adam*, doświadcza samotności, której obecność zwierząt nie zdoła pokonać. Potrzebuje on *pomocy*, która byłaby mu równa. To pojęcie nie oznacza roli podporządkowania, ale określa pomoc życiową⁵. Celem jest w rzeczywistości pozwolić, by życie *Adama* nie zapadło się w konfrontacji sterylnej i, tym samym, śmiertelnej z samym sobą. Koniecznym jest wejście w relację z innym bytem, który byłby na jego poziomie. Tylko kobieta, stworzona z tego samego «ciała» i przepelniona tym samym misterium, daje życiu ludzkiemu przyszłość. Wyraża się to na poziomie ontologicznym w tym sensie, że stworzenie kobiety przez Boga charakteryzuje ludzkość jako rzeczywistość relacyjną. W tym spotkaniu wyłania się także słowo, po raz pierwszy otwierające usta mężczyzny w okrzyku zachwyty: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała» (Rdz 2, 23).

«*Niewiasta* - napisał Ojciec Święty, odwołując się do tego tekstu z Księgi Rodzaju — jest drugim „ja” we wspólnym człowieczeństwie. Od początku [mężczyzna i kobieta] jawią się jako „jedność dwojga”, co oznacza wyjście z pierwotnej samotności człowieka, w której nie znajdował on „pomocy do siebie podobnej” (Rdz 2, 20). Czy chodzi tu tylko o „pomoc” w działaniu, w „czynieniu sobie ziemi poddaną”? (por. Rdz 1, 28). Z pewnością chodzi o towarzyszkę życia, z którą mężczyzna jako z żoną może połączyć się, stając się z nią „jednym ciałem” i opuszczając swego „ojca i matkę” (por. Rdz 2, 24)»⁶.

⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), 6: AAS 80 (1988), 1662; por. Św. Ireneusz, *Adversus Haereses*, 5, 6, 1; 5, 16, 2-3: SC 153, 72-81; 216-221; Św. Grzegorz z Nysy, *De hominis opificio*, 16: PG 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: PG 44, 805-808; Św. Augustyn, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: CCL 38, 17.

⁵ Hebrajskie słowo *ezer*, przetłumaczone jako *pomoc*, oznacza takie wsparcie jakie tylko jedna osoba niesie drugiej. To pojęcie nie wprowadza żadnej konotacji poddania albo struminalizowania, jeśli się pomyśli, że także Bóg jest czasem nazywany *ezer* w stosunku do człowieka (por. Wj 18, 4; Ps 9-10, 35).

⁶ Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), 6: AAS 80 (1988), 1664.

Żywotna różnica jest skierowana ku komunii i jest przeżywana w pokoju, co wyrażone jest przez nagość: «choć mężczyzna i jego żona byli nady, nie odczuwali wobec siebie wstydu» (Rdz 2, 25). W ten sposób, ciało ludzkie, naznaczone znamieniem męskości albo żeńskości, «zawiera w sobie „od początku” atrybut „małżeński”, to znaczy *zdolność wyrażenia miłości: tej miłości właśnie, w której człowiek-osoba staje się darem* i - przez ten dar - realizuje sam sens swego bytu i swego istnienia»⁷. Komentując powyższe wersety Księgi Rodzaju, Ojciec Święty kontynuuje: «Przez tę swoją charakterystykę, ciało jest wyrazem ducha i, w samej tajemnicy stworzenia, jest powołane do istnienia w komunii osób, „na podobieństwo Boga”»⁸.

W takiej perspektywie małżeńskiej wyjaśnia się sens prastarego opowiadania *Księgi Rodzaju*, pozwalającego zrozumieć w jaki sposób kobieta, w swoim autentycznym i najgłębszym bycie, istnieje «dla drugiego» (por. 1 Kor 11, 9): jest to stwierdzenie, które, będąc dalekim od pozorów alienacji, wyraża jeden z zasadniczych aspektów podobieństwa z Bogiem Trójcą, którego Osoby, wraz z przyjściem Chrystusa, objawiają się w komunii miłości między sobą. «W „jedności dwojga”, mężczyzna i kobieta są od początku wezwani nie tylko do tego, aby istnieć „obok siebie” czy nawet „razem z sobą”, ale są też powołani do tego, *aby bytować wzajemnie jedno dla drugiego...*» Tekst *Księgi Rodzaju* 2, 18-25 wskazuje, iż małżeństwo jest pierwszym i poniekąd podstawowym wymiarem tego wezwania. Choć nie jest jedynym. Całe dzieje człowieka na ziemi urzeczywistniają się w ramach tego powołania. Na zasadzie wzajemnego bycia „dla” drugiego, w „komunii” osób, rozwija się w tych dziejach zamierzona przez Stwórcę integracja w samym człowieczeństwie (całej ludzkości) tego, co „męskie” i tego, co „kobiece”»⁹.

W pełnej pokoju wizji, która zamyka drugie opowiadanie o stworzeniu pobrzmiewa owo «bardzo dobre», które w pierwszym opowiadaniu wieńczyło stworzenie pierwszej pary ludzkiej. Tu znajduje się centrum pierwotnego planu Boga i najgłębszej prawdy o mężczyźnie i kobiecie, takich, jakimi Bóg ich pragnął i stworzył. Te pierwotne wskazania Stwórcy, choć podważone i zaciemnione przez grzech, nigdy nie będą mogły być anulowane.

7. Grzech pierworodny zniekształca sposób, w jaki mężczyzna i kobieta przyjmują i przeżywają Słowo Boga i ich relację ze Stwórcą. Zaraz po powierzeniu im w darze ogrodu Bóg dał przykazanie pozytywne (por. Rdz 2, 16), dopełnione przez drugie, negatywne (por. Rdz 2, 17), w którym się wyraża domyślnie zasadniczą różnicę istniejącą między Bogiem i ludzkością. Pod namową Węża, różnica ta zostaje podważona przez mężczyznę i kobietę. W konsekwencji zostaje zakłócony sposób przeżywania ich różnicy płciowej. Opowiadanie *Księgi Rodzaju* ustala w ten sposób zależność przyczynowo-skutkową między różnicami: tam, gdzie ludzkość uważa Boga za swego nieprzyjaciela, relacja mężczyzny

⁷ Jan Paweł II, Katecheza *Człowiek-osoba staje się darem w wolności miłości* (16 stycznia 1980), 1: *Insegnamenti* III, 1 (1980), 148.

⁸ Jan Paweł II, Katecheza *Pożądliwość ciała deformuje relację mężczyzna-kobieta* (23 lipca 1980), 1: *Insegnamenti* III, 2 (1980), 288.

⁹ Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), 7: AAS 80 (1988), 1666.

i kobiety ulega zdeprawowaniu. Kiedy ta ostatnia relacja zostaje podważona, tym samym dostęp do oblicza Boga zostaje wystawiony na ryzyko zatracenia.

W słowach, które Bóg kieruje do kobiety w następstwie grzechu wyraża się w sposób lapidarny, jednak nie mniej poruszający, natura relacji, jakie rodzą się w tej sytuacji między mężczyzną i kobietą: «ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą» (Rdz 3, 16). Będzie to związek, w którym miłość zostanie często wynaturzona do zwykłego poszukiwania samego siebie, do więzi ignorującej i zabijającej prawdziwą miłość, zastępując ją swoistą grą dominacji jednej płci nad drugą. Historia ludzkości notuje niezaprzeczalnie fakty uwidaczniające otwarcie się na potrojną pożyteczność wspomnianą przez św. Jana, który mówi o pożyteczności ciała, pożyteczności oczu i pysze tego żywota (por. 1 J 2, 16). W tej tragicznej sytuacji zostają zagubione i równość, i respekt, i miłość, których, według planu Boga, wymaga związek mężczyzny i kobiety.

8. Przypomnienie tych zasadniczych tekstów pozwala przywołać kilka podstawowych danych antropologii biblijnej.

Przed wszystkim należy podkreślić osobowy charakter istoty ludzkiej. «Człowiek jest osobą, w równej mierze mężczyzną i kobietą: oboje wszakże zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga osobowego»¹⁰. Równa godność osób realizuje się w komplementarności fizycznej, psychologicznej i ontologicznej, dając miejsce dla harmonijnej «jedno-dwoistości» relacyjnej, którą tylko grzech i «struktury grzechu» wpisane w kulturę uczyniły potencjalnie konfliktualną. Antropologia biblijna sugeruje, aby do problemów, które na poziomie publicznym czy też prywatnym dotyczą różnicy płci, podchodzić w kontekście relacji, a nie konkurencji czy rywalizacji.

Poza tym należy podkreślić wagę i sens różnicy płci jako rzeczywistości głęboko wpisanej w mężczyznę i kobietę: «Płciowość charakteryzuje mężczyznę i kobietę nie tylko na poziomie fizycznym, ale także na poziomie psychologicznym i duchowym, znacząc każde ich wyrażenie»¹¹. Różnica ta nie może być zredukowana do samego i nic nieznaczącego faktu biologicznego, ale jest «podstawowym elementem osobowości, jej sposobem bycia, manifestowania siebie, komunikowania z innymi, czucia, wyrażania i przeżywania miłości ludzkiej»¹². Owa zdolność miłości, znak i obraz Boga Miłości, znajduje swój wyraz w małżeńskiej cesze ciała, w którym zapisana jest męskość i żeńskość osoby ludzkiej.

Jest to antropologiczny wymiar płciowości, nierozzerwalny z wymiarem teologicznym. Stworzenie ludzkie w swej jedności duszy i ciała jest od samego początku istnienia zdefiniowane przez relację z różnym-od-siebie. Ta relacja prezentuje się zawsze jako dobra i jednocześnie jako niedoskonała. Jest dobra dobrocią pierwotnej myśli Boga od pierwszej chwili stworzenia. Jest ona jednak również zafałszowana przez odwrócenie się ludzkości od Boga, mające swe źródło w grzechu. Jednakże ta niedoskonałość nie odpowiada ani autentycz-

¹⁰ Tamże, 6, 1663.

¹¹ Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazówki wychowawcze ku miłości ludzkiej. Podstawy edukacji seksualnej* (1 listopada 1983), 4: Ench. Vat. 9, 423.

¹² Tamże.

nemu początkowemu planowi Boga co do mężczyzny i kobiety, ani prawdzie o relacji płci. W konsekwencji ta dobra, choć zraniona relacja, potrzebuje uzdrowienia.

Jakie mogą być drogi tego uzdrowienia? Traktowanie i analizowanie problemów związanych z relacją płci jedynie przez pryzmat sytuacji skażonej przez grzech skierowałoby niechybnie myśl ku powrotowi do błędów przedstawionych powyżej. Należy więc przezwyciężyć logikę grzechu i szukać drogi wyjścia, która pozwoliłaby wymazać ją z serca człowieka grzesznego. Jasne wskazanie w tym względzie jest ofiarowane w Bożej zapowiedzi Zbawiciela, w której uczestniczą «niewiasta» i jej «plemie» (por. Rdz 3, 15). Jest to obietnica, której realizacja będzie poprzedzona długim przygotowaniem na przestrzeni dziejów.

9. Jedno z pierwszych zwycięstw nad złem jest przedstawione w historii Noego, człowieka sprawiedliwego, który prowadzony przez Boga uchronił się przed potopem wraz ze swoją rodziną i z różnymi rodzajami zwierząt (por. Rdz 6-9). Jednak przede wszystkim w Bożym wyborze Abrahama i jego potomstwa (por. Rdz 12, 1nn.) nadzieja zbawienia zostaje potwierdzona. Bóg zaczyna w ten sposób odkrywać swoje oblicze, ażeby przez naród wybrany ludzkość podjęła drogę podobieństwa do Boga, to znaczy drogę świętości, czyli przemiany serca. Wśród wielu sposobów, na jakie Bóg objawiał się swemu ludowi (por. Hbr 1, 1), w swej długiej i cierplivej pedagogii, istnieje także ciągle odwołanie do tematu przymierza mężczyzny i kobiety. Jest to paradoksalne, jeśli wziąć pod uwagę dramat przywołany przez *Księgę Rodzaju* i jego powtórzenie bardzo konkretne w czasach proroków, jak i pełne wątpliwości pomieszenie między sacrum a seksualnością w religiach, które otaczały Izraela. Jednocześnie jednak ta symbolika wydaje się konieczna dla zrozumienia sposobu w jaki Bóg kocha swój lud: Bóg daje się poznać jako Oblubieniec, który kocha Izraela, swą Oblubienicę.

Jeśli w tej relacji Bóg jest przedstawiony jako «Bóg zazdrosny» (por. Wj 20, 5; Na 1, 2) a Izrael oskarżony jako Małżonka «cudzołożna» albo «nierządna» (por. Oz 2, 4-15; Ez 16, 15-34) motywem tego jest nadzieja, umocniona przez słowo proroków, która zawiera się w tym, by ujrzeć nową Jerozolimę jako małżonkę doskonałą: «jak młodzieniec poślubia dziewczę, tak twój Budowniczy ciebie poślubi, i jak oblubieniec weseli się z oblubienicą, tak Bóg twój tobą się rozraduje» (Iz 62, 5). Odrodzona «przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie» (Oz 2, 21), ta, która oddaliła się, by szukać życia i szczęścia w fałszywych bogach, powróci i, Temu, który mówi do jej serca, «będzie tak uległa jak za dni swej młodości» (Oz 2, 17) i usłyszy jak jej wyzna: «małżonkiem twoim jest twój stwórcyca» (Iz 54, 5). W istocie jest to ten sam element, który się wyraża, analogicznie do misterium dzieła, które Bóg realizuje przez męską postać Sługi cierpiącego, gdy *Księga Izajasza* przywołuje kobiecą postać Syjonu przyodzianą w transcendencję i świętość, służącą jako prorocka zapowiedź zbawienia przeznaczonego dla Izraela.

Pieśń nad pieśniami stanowi bez wątpienia uprzywilejowany przekaz, który opiera się na tym sposobie objawienia. Przez słowa jak najbardziej ludzkiej miłości, celebrującej piękno ciała tak jak i szczęście wzajemnego poszukiwania się, wyraża się miłość Boga do swego ludu. Kościół nie pomylił się więc, gdy, używając tych samych wyrażań, rozpoznał tajemnicę swej więzi z Chrystusem w śmiałym zjednoczeniu tego, co jest jak najbardziej ludzkie z tym, co jest jak najbardziej Boskie.

Na przestrzeni całego Starego Testamentu formuje się historia zbawienia, która służy się i angażuje jednocześnie uczestnictwo elementu męskiego i żeńskiego. Pojęcia małżonka i małżonki albo też przymierza, przez które wyraża się dynamika zbawienia, choć mają ewidentnie wymiar metaforyczny, przedstawiają więcej niż tylko proste metafory. Te małżeńskie wyrażenia dotyczą samej natury relacji, jaką Bóg stworzył ze swoim ludem, nawet jeśli ta relacja jest głębsza od tego, co można przeżyć w ludzkim doświadczeniu małżeńskim. Podobnie dotyczy to konkretnych warunków odkupienia przez sposób, w jakim zapowiedzi prorockie, takie jak te Izajasza, ujmują rolę męską i żeńską w obietnicy i obrazie dzieła zbawienia, które Bóg realizuje. To zbawienie kieruje lektora ku figurze męskiej Sługi cierpiącego, jak też ku figurze kobiecej Syjonu. Proroctwa Izajasza wszak przeplatają tę figurę z figurą Sługi Boga, jeszcze przed przedstawieniem, w konkluzji księgi, tajemniczej wizji Jeruzalem, która rodzi lud w jednym tylko dniu (por. Iz 66, 7-14), proroctwo wielkiej nowości, jaką Bóg realizuje (por. Iz 48, 6-8).

10. W Nowym Testamencie wszystkie te figury znajdują swoje wypełnienie. Z jednej strony Maryja, jako wybrana córka Syjonu, w swej żeńskości koronuje i przemienia kondycję Izraela/Małżonki, w oczekiwaniu dnia jej zbawienia. Z drugiej zaś, męskość Syna pozwala na rozpoznanie jak Jezus przyjmuje w swej osobie wszystko to, co symbolizm starotestamentowy przypisał miłości Boga do swojego ludu, wyrażony jako miłość małżonka do jego małżonki. Figury Jezusa i Maryi, Jego Matki, nie tylko zapewniają kontynuację Starego Testamentu z Nowym, ale go przewyższają, jako że wraz z Jezusem Chrystusem objawia się - jak mówi Święty Ireneusz - «wszelka nowość»¹³.

Ten aspekt jest podkreślony w szczególny sposób przez Ewangelię św. Jana. Na przykład, w scenie wesela w Kanie, Jezus zostaje nakłoniony przez swoją matkę, nazwaną «kobietą», do ofiarowania jako znaku nowego wina przyszłych zaślubin z ludzkością (por. J 2, 1-12). Te zaślubiny mesjańskie realizują się na krzyżu gdzie, również w obecności matki, wskazanej jako «kobieta», wypłynie z otwartego serca Ukrzyżowanego krew/wino Nowego Przymierza (por. J 19, 25- 27. 34)¹⁴. Nie ma więc nic nadzwyczajnego w tym, że Jan Chrzciel, zapytany o własną tożsamość, przedstawi się jako «przyjaciel oblubieńca», który raduje się słysząc głos oblubieńca i musi umniejszyć się wobec jego przyjścia: «Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem; a przyjaciel oblubieńca, który stoi i słucha go, doznaje największej radości na głos oblubieńca. Ta zaś moja radość doszła do szczytu. Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał» (J 3, 29-30)¹⁵.

W swej działalności apostołskiej Paweł pogłębia małżeńskie znaczenie odkupienia, określając życie chrześcijańskie jako tajemnicę oblubieńczą. Pisze do wspólnoty Kościoła w Koryncie przez niego założonej: «Jestem o was zazdrosny boską zazdrością. Poślubiłem was przeciw jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę» (2 Kor 11, 2).

¹³ *Adversus haereses*, 4, 34, 1: SC 100, 846: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens».

¹⁴ Starożytna Tradycja egzegetyczna widzi w Maryi w Kanie «figura Synagogae» i «inchoatio Ecclesiae».

¹⁵ Czwarta Ewangelia pogłębia w tym miejscu prawdę obecną już u Synoptyków (por. Mt 9, 15 i par.). Na temat Jezusa Oblubieńca, por. Jan Paweł II, *List do rodzin* (2 lutego 1994), 18: AAS 86 (1994), 906-910.

W *Liście do Efezjan* relacja oblubieńcza między Chrystusem a Kościołem zostaje ponownie podjęta i pogłębiona w całej rozciągłości. W Nowym Przy mierzu Oblubienicą ukochaną jest Kościół, i - jak naucza Ojciec Święty w *Liście do rodzin* - «ta oblubienica w słowach *Listu do Efezjan* uobecnia się w każdym ochrzczonym i jest jak osoba, która staje przed swym Oblubieńcem: „Umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie..., aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 25-27)»¹⁶.

Medytując więc nad relacją mężczyzny i kobiety taką, jaka jest opisana w momencie stworzenia świata (por. Rdz 2, 24), Apostoł głosi z mocą: «Tajemnica to wielka: a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła!» (Ef 5, 32). Miłość mężczyzny i kobiety przeżywana w mocy życia ochrzczonych staje się sakramentem miłości Chrystusa i Kościoła, świadectwem danym tajemnicy wierności i jedności, z której rodzi się «nowa Ewa» i którą sam Kościół żyje w swej wędrówce na ziemi, oczekując pełni wiecznych zaślubin.

11. Uczestnicząc w misterium paschalnym i będąc żywymi znakami miłości Chrystusa i Kościoła, małżonkowie chrześcijańscy są odnowieni w ich sercu i mogą uniknąć relacji naznaczonych pożądliwością i tendencją do podporządkowania, które rozłam z Bogiem z powodu grzechu wprowadził w pierwszą parę małżonków. Dla nich dobro miłości, do której ludzkie zranione pragnienie zachowało tęsknotę, objawia się w nowych możliwościach. To w tym świetle Jezus wobec pytania o rozwód (por. Mt 19, 3-9), może przypomnieć wymogi przymierza między mężczyzną i kobietą, jakie Bóg zechciał na początku, to znaczy przed grzechem, który usprawiedliwiał późniejsze przyzwolenia prawa mojeszowego. Dalekim będąc od nałożenia jakiegoś nakazu bezdusznego i znie walającego, nauczanie Jezusa o rozwodzie jest w rzeczywistości obwieszczeniem «dobrej nowiny» o wierności mocniejszej niż grzech. W mocy zmartwychwstania jest możliwym zwycięstwo wierności nad słabościami, nad doznanymi ranami i grzechami małżonków. W łasce Chrystusa, która odnawia serce, mężczyzna i kobieta zostają uzdolnieni do wyzwolenia się z grzechu i do poznania radości wzajemnego daru z siebie.

12. «Wszyscy bowiem... ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa... nie ma już mężczyzny ani kobiety», pisze św. Paweł do Galatów (3, 27-28). Apostoł nie neguje w tym miejscu różnicy między mężczyzną i kobietą, którą winnym miejscu uważał za należącą do planu Boga. To, co chce powiedzieć oznacza raczej: w Chrystusie rywalizacja, nieprzyjaźń i przemoc, które wynaturzają relację mężczyzny i kobiety są możliwe do przewyciężenia i już przewyciężone. W tym sensie jest lepiej niż kiedykolwiek wyrażona różnica między mężczyzną i kobietą, która zresztą towarzyszy aż do końca objawieniu biblijnemu. W ostatecznej godzinie teraźniejszej historii, gdy w Apokalipsie św. Jana wyłaniają się «niebo nowe» i «ziemia nowa» (Ap 21, 1), w wizji zostaje przedstawiona Jeruzalem o kobiecych rysach «przystrojona jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża» (Ap 21, 2). Samo Objawienie zamyka się słowami Małżonki i Ducha, którzy wzywają przybycia Oblubieńca: «Przyjdź, Panie Jezu» (Ap 22, 20).

¹⁶ Jan Paweł II, *List do rodzin* (2 lutego 1994), 19; AAS 86 (1994), 911; por. List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), 23-25; AAS 80 (1988), 1708-1715.

Męskość i żeńskość są objawione jako *przynależne ontologicznie stworzeniu* i dlatego też są przeznaczone, *aby trwać poza czasem teraźniejszym*, oczywiście w przemienionej formie. W ten sposób cechują one miłość, która «nigdy nie ustaje» (1 Kor 13, 8), choć zostanie zatracony wyraz czasowy i ziemski płciowości, przystosowany do życia znaczonego zdradaniem i śmiercią. Dla tej przyszłej formy egzystencji męskości i żeńskości, celibat dla Królestwa Bożego chce być znakiem prorockim. Dla tych, którzy w nim żyją, antycypuje on rzeczywistość życia, które choć pozostanie życiem mężczyzny i kobiety, nie będzie już poddane ograniczeniom obecnym w relacji małżeńskiej (por. Mt 22, 30). Dla tych, którzy żyją w małżeństwie, ów stan celibatu staje się przypomnieniem i prorocstwem wypełnienia się, które ich relacja znajdzie w spotkaniu z Bogiem twarzą w twarz.

Zróznicowani od początku stworzenia i pozostający takimi na całą wieczność, mężczyzna i kobieta włączeni w misterium paschalne Chrystusa, nie postrzegają więc już więcej różnic jako motywu ich niezgody, które trzeba przezwyciężyć poprzez ich negację albo przez ich spłycenie, ale jako możliwości współdziałania o które należy się troszczyć we wzajemnym poszanowaniu odrębności. Tutaj otwierają się nowe horyzonty dla zrozumienia najgłębszej godności kobiety i jej roli w społeczności ludzkiej i w Kościele.

III. Aktualność wartości kobiecych w życiu społeczności

13. Wśród podstawowych wartości związanych z konkretnym życiem kobiety jawi się to, co zostało nazwane jej «zdolnością drugiego». Wbrew pewnym prądom feministycznym, które roszczą wymagania «dla samej siebie», kobieta zachowuje bardzo silną intuicję, że to, co najlepsze w jej bycie stanowią działania skierowane na zradzanie drugiego, jego wzrost i ochronę.

To przeświadczenia związane jest z jej zdolnością fizyczną do dawania życia. Przeżywana lub tylko potencjalna, owa zdolność jest rzeczywistością, która fundamentalnie formuje osobowość kobiecą. Pozwala jej bardzo szybko zdobyć dojrzałość, przeświadczenie o wartości życia i odpowiedzialność za nie. Rozwija w niej poczucie i szacunek dla konkretnych rzeczywistości, co przeciwstawia się abstrakcji często śmiertelnej dla egzystencji osób i społeczności. To ona, wreszcie, nawet w sytuacjach najbardziej zdesperowanych, czego historia przeszłości i teraźniejszości jest świadkiem, posiada jedyną w swoim rodzaju zdolność do przeciwstawienia się przeciwnościom, do czynienia życia możliwym mimo sytuacji nawet ekstremalnych, do pielęgnowania tego odważnego poczucia przyszłości i, na koniec, do opamiętywania ze łzami wartości każdego życia ludzkiego.

Choć macierzyństwo jest kluczowym elementem do zrozumienia kobiecej tożsamości, nie pozwala ono na traktowanie kobiety tylko z punktu widzenia biologicznej prokreacji. Można napotkać w tej kwestii poważne nadużycia, które podkreślają rozrodczość biologiczną z punktu widzenia czysto witalistycznego, któremu często towarzyszy niebezpieczne lekceważenie kobiety. Chrześcijańskie powołanie do dziewictwa, odważne w porównaniu z tradycją starotestamentową i wymogami wielu społeczności ludzkich, posiada pod tym względem

wielką wagę¹⁷. Ono podważa radykalnie wszelkie zakusy by zredukować wizję kobietę do posłannictwa, które byłoby jedynie czysto biologicznym. Tak jak dla dziewictwa fizyczne macierzyństwo jest przypomnieniem, że nie istnieje powołanie chrześcijańskie, jak tylko w konkretnym darze z siebie dla drugiego, tak też macierzyństwo fizyczne otrzymuje od dziewictwa przywołanie o jego fundamentalnym wymiarze duchowym: nie wystarczy dać fizycznie życia, by móc mówić o prawdziwym zrodzeniu drugiego. Znaczy to, że macierzyństwo może znaleźć swoje formy pełnej realizacji także tam gdzie nie ma fizycznej prokreacji¹⁸.

W takiej perspektywie należy rozumieć niezastąpioną rolę kobiety we wszystkich aspektach życia rodzinnego i społecznego, które dotyczą relacji międzyludzkich i troski o drugiego. Ten aspekt wyraża się jasno w tym, co Jan Paweł II nazwał *geniuszem kobiety*¹⁹. Określa ono przede wszystkim aktywną obecność, opartą na zasadzie stanowczości, w rodzinie, «społeczności pierwotnej i, w pewnym sensie, „nadrzędnej”»²⁰, bo właśnie tu, ponad wszystko, formuje się oblicze całego ludu, ponieważ tu jej członkowie zdobywają podstawowe nauczanie. W rodzinie uczą się kochać na tyle, na ile są bezinteresownie kochani; uczą się szanować każdą inną osobę na tyle, na ile sami są szanowani, uczą się poznawać oblicze Boga na tyle na ile pierwsze Jego objawienie otrzymają od matki i ojca zatroskanych o swe potomstwo. Za brak tych rodzinnych, podstawowych doświadczeń formacyjnych w każdym przypadku cierpi całe społeczeństwo i które to ze swej strony rodzi różnorakie formy przemocy. To wszystko pociąga za sobą również obecność kobiet w świecie pracy i organizacji społecznych, a także dostęp do odpowiedzialnych funkcji, które dają możliwość wpływania na polityki narodowe i promowania nowych rozwiązań problemów ekonomicznych i społecznych.

W tej kwestii nie można jednak zapomnieć, że powiązanie funkcji rodzinnej i zawodowej przyjmuje, w przypadku kobiety, cechy charakterystyczne odmienne niż w przypadku mężczyzny. Powstaje problem harmonizowania ustawodawstwa i organizacji pracy wraz z wymogami misji kobiety pośród rodziny. Nie jest to kwestia tylko natury prawnej, ekonomicznej i organizacyjnej, ale przede wszystkim kwestia mentalności, kultury i szacunku. Wymagane jest wszakże odpowiednie dowartościowanie pracy wykonywanej przez kobiety w rodzinie. W ten sposób kobiety, które same tego pragną, będą mogły ofiarować cały swój czas na pracę w domu, nie będąc przez to społecznie dyskryminowane i ekonomicznie pokrzywdzone, te natomiast, które pragną wykonywać i inne prace będą mogły to czynić w godzinach odpowiednich, bez stawiania wobec dylematu poświęcania ich życia rodzinnego albo poddając się sytuacji notorycznego *stresu*, który nie ułatwia ani równowagi osobistej, ani harmonii rodzinnej. Jak napisał Jan Paweł II, «przyniesie to chlubę społeczeństwu, jeśli - nie ograniczając wolności matki, nie dyskryminując jej psychologicznie lub praktycznie, nie

¹⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska posynodalna *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), 16: AAS 74 (1982), 98-99.

¹⁸ Tamże, 41, *d.c.*, 132-133; Kongregacja Nauki Wiary, Instr. *Donum vitae* (22 lutego 1987), II, 8: AAS 80 (1988), 96-97.

¹⁹ Jan Paweł II, *List do kobiet* (29 czerwca 1995), 9-10: AAS 87 (1995), 809-810.

²⁰ Jan Paweł II, *List do rodzin* (2 lutego 1994), 17: AAS 86 (1994), 906.

pogarszając jej sytuację w zestawieniu z innymi kobietami - umożliwi kobiecie matce oddanie się trosce o wychowanie dzieci, odpowiednio do zróżnicowanych potrzeb ich wieku»²¹.

14. Należy pamiętać, że przywołane tu wartości feministyczne, są nade wszystko wartościami ludzkimi: sytuacja człowieka, mężczyzny i kobiety, stworzonych na obraz Boga, jest jedna i niepodzielna. Tylko dlatego, że kobiety są bardziej bezpośrednio w harmonii z tymi wartościami, mogą one być przywołaniem i znakiem uprzywilejowanym. W ostatecznej analizie jednak, każdy byt ludzki, mężczyzna i kobieta, jest przeznaczony do bycia «dla drugiego». W tej perspektywie to co nazywa się «żeńskością» jest więcej niż tylko prostym atrybutem płci żeńskiej. Słowo to oznacza w rzeczywistości fundamentalną zdolność ludzką do życia dla drugiego i dzięki drugiemu.

Promowanie kobiety w społeczeństwie musi być zrozumiane i upragnione, jako humanizacja realizowana przez wartości odkryte dzięki kobietom. Każda perspektywa, która wprowadza walkę płci jest tylko iluzją i niebezpieczeństwem: doprowadziłaby jedynie do sytuacji segregacji i rywalizacji między mężczyznami i kobietami, i promowałaby solipsyzm, który się żywi fałszywą koncepcją wolności.

Bez żadnych przesądów co do wysiłków w promowaniu praw, do których kobiety mogą dążyć w społeczeństwie i w rodzinie, te uwagi chcą skorygować tendencję, która uważałaby mężczyzn za wrogów do pokonania. Relacja mężczyzna-kobieta nie może odkrywać sobie właściwego stanu w swego rodzaju przeciwstawieniu, podejrzliwym i samoobronnym. Trzeba by ta relacja była przeżywana w pokoju i w szczęściu wzajemnej miłości.

Na poziomie bardziej konkretnym polityki społeczne - edukacyjne, rodzinne, pracownicze, dostępu do usług, uczestnictwa w społeczności cywilnej - jeśli, z jednej strony, muszą zwalczać każdą niesprawiedliwą dyskryminację płci, z drugiej, powinny umieć podejmować aspiracje i identyfikować potrzeby każdego. Obronę i promowanie równej godności i wspólnych wartości osobowych należy harmonizować z uważnym rozpoznaniem różnic i wzajemności tam, gdzie jest to wymagane dla realizacji własnego człowieczeństwa w męskości i w kobiecości.

IV. Aktualność wartości kobiecych w życiu Kościoła

15. Jeśli chodzi o Kościół, znaczenie kobiety jest bardziej niż kiedykolwiek centralne i ważne. Związane jest to z istotą Kościoła, którą otrzymuje on od Boga i przyjmuje we wierze. To owa tożsamość «mistyczna», głęboka, w sobie podstawowa musi być zachowana w refleksji na temat właściwych ról mężczyzny i kobiety w Kościele.

Od pierwszych wieków chrześcijaństwa, Kościół uważa się za wspólnotę, narodzoną z Chrystusa i związaną z Nim przez relację miłości, której doświadczenie obłubieńcze jest najlepszym wyrazem. Stąd pierwszym zadaniem Kościoła jest pozostawać w przestrzeni tajemnicy miłości Boga, ukazanej w Jezusie

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (14 września 1981), 19: AAS 73 (1981), 627.

Chrystusie, kontemplując ją i celebrując. W tym względzie figura Maryi jest dla Kościoła podstawowym odniesieniem. Posługując się obrazem metafory, można powiedzieć, że Maryja ukazuje się Kościołowi jako zwierciadło, w którym jest on zaproszony do rozpoznania swej tożsamości oraz dyspozycji serca, intencji i czynów, których Bóg od niego oczekuje.

Egzystencja Maryi jest wezwaniem dla Kościoła do zakorzeniania swego bytu w słuchaniu i przyjmowaniu Słowa Boga, jako że wiara jest nie tyle poszukiwaniem Boga przez człowieka, ale raczej uznaniem przez człowieka, że to Bóg przychodzi do niego, nawiedza go i mówi doń. Ta wiara, przez którą «dla Boga nie ma nic niemożliwego» (por. Rdz 18, 14; Łk 1, 37), żyje i pogłębia się w posłuszeństwie pokornym i umiłowanym, z którym Kościół potrafi mówić do Ojca: «Niech mi się stanie według twego słowa» (Łk 1, 38). Wiara wciąż odsyła do Jezusa - «Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie» (J 2, 5) - i towarzyszy Jezusowi w Jego drodze aż pod krzyż. Maryja, w godzinie najgłębszych ciemności, trwa odważnie w wierności, z jedyną pewnością zaufania Słowu Boga.

Od Maryi Kościół uczy się poznawać w intymności Chrystusa. Maryja, która nosiła na swoich rękach małe dziecko w Betlejem, uczy poznawać nieskończoną pokorę Boga. Ona, która przyjęła na swe ręce martwe ciało Jezusa zdjęte z krzyża, ukazuje Kościołowi jak ogarnąć wszystkie istnienia dotknięte w tym świecie przez przemoc i grzech. Od Maryi Kościół uczy się znaczenia mocy miłości, jaką Bóg wyraża i objawia w życiu Swego Syna umiłowanego: «rozproszył pyszniących się zamysłami serc swoich... wywyższył pokornych» (Łk 1, 51-52). To od Maryi uczniowie Chrystusa uczą się sensu i piękna zgłębiania w nieustannym uwielbieniu wielkich dzieł Bożych: «Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny» (Łk 1, 49). Uczą się oni, że są na świecie dla przechowywania pamięci tych «wielkich rzeczy» i dla czuwania w oczekiwaniu dnia Pana.

16. Patrząc na Maryję i naśladować Ją nie oznacza jakoby popchnąć Kościół do pasywności inspirowanej przezwyłączoną koncepcją feminizmu i do zepchnięcia go ku nieefektywności i niebezpiecznej słabości, w świecie, w którym, to co się liczy, to przede wszystkim dominacja i władza. Natomiast droga Chrystusa nie jest drogą dominacji (por. Fil 2, 6), ani drogą władzy, jak ją rozumie świat (por. J 18, 36). Od Syna Bożego można się uczyć jak ta «bierność» jest w rzeczywistości drogą miłości, jest mocą królewską, która pokonuje przemoc, jest «cierpieniem», które zbawia świat od grzechu i od śmierci odradzając ludzkość. Powierając apostoła Jana swej Matce, Ukrzyżowany zaprasza swój Kościół do uczenia się od Maryi tajemnicy miłości, która zwycięża.

Dalekim od istoty Kościoła byłoby przypisywanie mu jestestwa bazującego na przypadkowym tylko modelu żeńskości, natomiast odwołanie do Maryi z Jej zdolnością słuchania, przyjmowania, pokory, wierności, uwielbienia i oczekiwania, sytuuje Kościół w ciągłości duchowej historii Izraela. Takie postępowanie, w Jezusie i przez Niego, staje się powołaniem każdego ochrzczonego. Abstrahując od uwarunkowań, stanów życia, różnorodnych powołań, z albo bez odpowiedzialności publicznych, taki sposób postępowania determinuje podstawowy aspekt tożsamości życia chrześcijańskiego. Chociaż owo nastawienie powinno być typowym dla każdego ochrzczonego, w rzeczywistości charakteryzuje kobietę ze szczególną intensywnością i naturalnością. W ten sposób kobiety mają do spełnienia rolę o najwyższej wadze w życiu eklezyjalnym, przypominając ową

dyspozycję wszystkim ochrzczonym i w swoisty i jedyny sposób przyczyniając się do ukazywania prawdziwego oblicza Kościoła, oblubienicy Chrystusa i matki wierzących.

W tej perspektywie rozumie się także, dlaczego fakt święceń kapłańskich zarezerwowanych wyłącznie dla mężczyzn²² nie przeszkadza zgoda kobietom w dostępie do samego serca życia chrześcijańskiego. Są one powołane do bycia dla wszystkich chrześcijan niezastąpionymi wzorami i świadkami tego jak Oblubienica musi odpowiadać miłością na miłość Oblubieńca.

V. Zakończenie

17. W Jezusie Chrystusie wszystko stało się nowe (por. Ap 21, 5). Odrodzenie w łasce nie jest jednak możliwe bez nawrócenia serc. Wpatrując się w Jezusa i wyznając go jako Pana, chodzi o rozpoznanie drogi miłości zwyciężającej grzech, do której zaprasza on swoich uczniów.

W ten sposób relacja mężczyzny z kobietą przemienia się i potrójna pożądlivość, o której mówi *Pierwszy List św. Jana* (por. 1 J 2, 16) przestaje być siłą niszczycielską. Trzeba przyjąć świadectwo dane przez życie kobiet, jako objawienie wartości, bez których ludzkość zamknęłaby się w samowystarczalności, w snach o władzy i w tragedii przemocy. Także kobieta, ze swej strony, musi pozwolić się nawrócić i rozpoznać szczególne charakterystyczne wartości wielkiej zdolności miłości drugiego, jakich jej kobiecość jest nosicielką. W obu przypadkach chodzi zasadniczo o nawrócenie ludzkości do Boga w taki sposób, że mężczyzna i kobieta poznają Boga jako ich «pomoc», jako Stwórcę pełnego łagodności i jako Odkupiciela, który «tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał» (J 3, 16).

Takie nawrócenie nie może się dokonać bez pokornej modlitwy, by od Boga otrzymać ową czystość wzroku, która rozpoznaje własny grzech i zarazem łaskę, która z niego uzdrawia. W sposób szczególny trzeba przyzywać Dziewicy Maryi, kobiety według Bożego serca, «błogosławionej między niewiastami» (por. Łk 1, 42), wybranej dla objawienia ludzkości, mężczyznom i kobietom, czym jest droga miłości. Tylko tak może wyłonić się w każdym mężczyźnie i w każdej kobiecie, w każdym według łaski właściwej stanowi, ten «obraz Boga», który jest Jego świętą podobizną i którym są naznaczeni (por. Rdz 1, 27). Tylko tak ludzkość może odnaleźć drogę pokoju i zachwyty, których świadkiem jest tradycja biblijna w wersetach *Pieśni nad pieśniami* w obrazie świętowania jedynej radości i ciałem i sercem.

Kościół oczywiście zna moc grzechu, która działa w jednostkach i w społeczności, i który czasem mógłby się przyczynić do desperacji co do dobra wspólnoty małżonków. Ale przez swoją wiarę w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, zna on jeszcze lepiej moc przebaczenia i daru z siebie pomimo wszelkich ran i wszelkich niesprawiedliwości. Pokój i zachwyty, które

²² Jan Paweł II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis* (22 maja 1994): AAS 86 (1994), 545-548; Kongregacja Nauki Wiary, Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny Listu apostolskiego *Ordinatio sacerdotalis* (28 października 1995): AAS 87 (1995), 1114.

on wskazuje w zaufaniu mężczyznom i kobietom dzisiejszego czasu są pokojem i wspaniałością ogrodu zmartwychwstania, które oświeciło nasz świat i całą jego historię objawieniem, że «Bóg jest miłością» (1 J 4, 8. 16).

Joseph Kard. Ratzinger

Prefekt

Angelo Amato, SDB

Arcybiskup tytularny Sila

Sekretarz

INFORMACJE
NOTIZIE

Maryja na Soborze

21 listopada 2004 r. mija 40 lat od przyjęcia przez Sobór Watykański II konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*”, a w niej rozdziału o Matce Bożej. Ten fakt w ten sposób skomentował Paweł VI w przemówieniu na zakończenie III sesji Soboru: *Zdarza się po raz pierwszy – a stwierdzamy to z wielkim wzruszeniem – że jakiś sobór powszechny ujmując niejako w jedno, a zarazem tak bardzo obszernie, naukę katolicką na temat miejsca, jakie przysługują Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła.*

Z tej okazji Centrum Kultury Maryjnej „Matka Kościoła” organizuje w dniach 28-30 XII 2004 r. sympozjum poświęcone 40 rocznicy ogłoszenia „*Lumen gentium*”. Zaplanowano następujące tematy referatów: „Rozdział VIII *Lumen gentium* - od genezy do promulgacji” (E. Toniolo OSM), „Struktura i fundamenty VIII rozdziału LG” (A. Escudero SDB), „Maryja Dziewica w ekonomii historiozbawczej Chrystusa” (V. Battaglia OFM), „Biblijny obraz Maryi w VIII rozdziale LG” (M.L. Rigato), „Nie-rozerwalny związek Maryi z Kościołem: figura, wzór, obecność” (M.G. Masciarelli), „Związek Kościoła z Maryją: kult i formy pobożności” (C. Maggioni SMM), „Zagadnienia teologiczne” (S. Perrella OSM), „Zagadnienia ekumeniczne” (G. Bruni OSM), „Zagadnienia kultyczne i duchowe” (J. Castellano Cervera OCD).

Rocznica obrony Jasnej Góry

W ramach jubileuszu 350-lecia zwycięskiej obrony Jasnej Góry (1655) zaplanowano w Częstochowie ogólnopolskie sympozjum (20-21 I 2005) organizowane przez: klasztor jasnogórski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Instytut Teologiczny w Radomiu. Tematy referatów: „Sytuacja Rzeczypospolitej w epoce *Potopu* na tle wydarzeń europejskich” (T. Bloch), „Wizja przyszłości Polski w kulturze politycznej w okresie *Potopu szwedzkiego*” (M. Kosman), „Teologiczne odczytanie Jubileuszu 350-lecia zwycięskiej obrony Jasnej Góry” (T. Łukaszuk OSPPE), „Zwycięska czy cudowna obrona Jasnej Góry? Przesłanie moralne” (bp A. Dziuba), „Motyw zwycięskiej obrony Jasnej Góry podstawą etosu narodowego Polaków” (P. Jaroszyński), „Od rycerskiej maryjności ojca przeora Augustyna Kordeckiego do maryjności odpowiedzialnej Jana Pawła II” (bp Z. Zimowski), „Ewolucja ideowa lwowskich ślubów królewskich ku Jasnogórskim Ślubom Narodu odczytanym w XXI wieku” (Z. S. Jabłoński OSPPE), „Zwycięska obrona

Jasnej Góry w polskim kaznodziejstwie patriotycznym” (ks. W. Pazera), „Profetyczny wymiar obrony Jasnej Góry w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego” (ks. J. Lewandowski), „Alegoryczny sens zwycięskiej obrony Jasnej Góry” (ks. H. Nowik), „Sakralne epizody *Potopu*: Jasna Góra, Głogów, Lwów (śluby króla Jana Kazimierza)” (L. Ludorowski), „Motyw zwycięskiej obrony Jasnej Góry w XVII-wiecznej literaturze polskiej” (R. Ocieszek), „Zwycięska obrona Jasnej Góry w ikonografii polskiej” (S. Rudziński OSPPE).

„Marianum” 2004

W roku akademickim 2003/2004 Papieskiego Wydziału Teologicznego „Marianum” odbyły się 2 obrony doktorskie i 8 licencjackich. Tematy prac doktorskich: „L'arbre de vie. Symbole central de la spiritualité de saint Louis-Marie de Montfort” (Francoise Breynaert), „The Blessed Virgin Mary in the Contemporary Liturgical and Para Liturgical Marian Tamil Himns” (Savariappan Arokiam).

Tematy licencjatów: „*Il Formulario L'Angelo del Signore*, per la celebrazione della solennità della Beata Vergine Maria di Loreto, 10 dicembre” (Enrico Secchiaroli), „Maria, Model of Motherhood for Igbo Mothers” (Nwuanneka Ursulla Okolie), „Il messaggio di Fatima. Contenuto e significato teologico” (Massimo Consolaro), „Le fonti dei testi dell'ufficiatura benedettina dell'Immacolata Concezione (schema B)” (Elena Conca), „Dottrina e devozione mariana negli scritti di Padre Matteo Agnone (1563-1616)” (Roberto Cattaneo), „Il raduno dei dispersi figli di Dio e la maternità spirituale di Maria. Percorsi della ricerca biblica dagli anni '70 al 2003” (Jozef Nadasky), „Gli apostoli degli ultimi tempi nel Montfort e oggi” (Nicola D'Ascanio), „Marie et le paradoxe de l'incarnation dans la reflexion existentielle de Kierkegaard” (Jean-Marie Kalere Akili-Mali).

