

SALVATORIS MATER

Kwartalnik mariologiczny

Rok X kwiecień - czerwiec 2008 Nr 2(38)



SALVATORIS MATER

SALVATORIS MATER

Kwartalnik mariologiczny

Rok X kwiecień - czerwiec 2008 Nr 2 (38)

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

Wydawca i adres Redakcji

Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater” Księży Marianów

Sanktuarium Matki Bożej Licheńskiej

ul. Klasztorna 4, 62-563 Licheń Stary

tel. (063) 270 77 20; fax (063) 270 81 20

e-mail: mater@marianie.pl

<http://www.maryja.pl>

Projekt graficzny

Mirosław Adamczyk

Łamanie

Agencja Reklamowa „Grafik” s.c.

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

Superiorum permissu

Nakład: 750 egz.

ISSN 1507 - 1669

Na okładce: Zesłanie Ducha Świętego (Juan de Flandes, †1519, Madryt).

In copertina: La discesa dello Spirito Santo (Juan de Flandes, †1519, Madrid).



Spis treści

Indice

7. Od Redakcji

Editoriale

MARYJA W TAJEMNICY DUCHA ŚWIĘTEGO

MARIA NEL MISTERO DELLO SPIRITO SANTO

11. Wojciech Maciej Stabryła

[...] *moc Najwyższego osłoni Cię* (Łk 1, 35).

Maryja trwająca w Szekinie

Die Kraft des Höchsten wird dich überschatten (Lk 1, 35).

Maria verharret in der Schechina

31. Ks. Mirosław S. Wróbel

Dwa dary Ukrzyżowanego: Maryja i Duch (J 19, 25-37)

Two gifts of Crucified Jesus: Mary and Holy Spirit

45. Adam Wojtczak OMI

Napełniona Duchem Świętym
w Wieczerniku Zielonych Świąt

Ripiena di Spirito Santo nel Cenacolo della Pentecoste

70. Grzegorz M. Bartosik OFMConv

Macierzyństwo duchowe Maryi
w macierzyństwie Ducha Świętego

La maternità spirituale di Maria
nella maternità dello Spirito Santo

102. Ks. Bogdan Czyżewski

Duch Święty a Maryja w pismach
św. Ambrożego z Mediolanu (komentarz do Łk 1, 35)

Esprit Saint et Marie dans les textes
de saint Ambroise de Milan (le commentaire de Luc 1, 35)

114. Luigi Gambero SM

Maryja a Duch Święty w nauczaniu
autorów średniowiecznych

Maria e lo Spirito Santo negli autori medievali

134. Michel T'Joen

Maryja i Duch Święty w teologii Hansa Ursa von Balthasara

Maria e lo Spirito Santo nella teologia di Hans Urs von Balthasar

167. Ks. Stanisław Gręś

Duch Święty a Maryja w polskiej teologii posoborowej

Lo Spirito Santo e Maria nella teologia postconciliare polacca

210. Ks. Kazimierz Matwiejuk

Duch Święty a Matka Boża w liturgii bizantyjskiej

Lo Spirito Santo e la Madre di Dio nella liturgia bizantina

238. Justyna Sprutta

Ikona Matki Bożej Pneumatofory

L'icona della Madre di Dio Pneumatofora

247. Zofia Bator

Maryja w ikonie Zesłania Ducha Świętego
a jedność chrześcijan

Maria nell'icona della Discesa dello Spirito Santo e l'unità dei cristiani

269. Wojciech Życkiński SDB

Ekumeniczne wartości mariologii pneumatologicznej

I valori ecumenici della mariologia pneumatologica

279. Ryszard Obarski

Duch Święty i Maryja w dokumentach ekumenicznych
(*Grupa z Dombes* i Komisja ARCIC)

Lo Spirito Santo e Maria nei documenti ecumenici
(il *Gruppo di Dombes* e la Commissione ARCIC)

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

307. Cettina Militello

Duch Święty a Maryja

Lo Spirito Santo e Maria

MISCELLANEA

345. Łukasz Żak

Niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny
w mariologicznej myśli kard. Josepha Ratzingera

L'immacolata concezione della Santissima Vergine Maria
nel pensiero mariologico del card. Joseph Ratzinger

356. Zofia Bator

Teologiczna interpretacja wizerunku
Matki Bożej Murkowej – Obrończyni Wiary

L'interpretazione teologica dell'immagine
della Madre di Dio "del Muretto" – la Difensora della Fede

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA

BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA

377. Bibliografia 2006

383. Bibliografia 2007

RECENZJE

RECENSIONI

401. Ks. Waclaw Siwak

Przewodnik po mariologii Jana Pawła II

(B. Kochaniewicz OP, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*,
Niepokalanów 2007)

PREZENTACJE

PRESENTAZIONI

409. Danuta Mastalska

Dawna poezja maryjna

(R. Mazurkiewicz, *Przedziwna Matka Stworzyciela swego.*
Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej, Warszawa 2008)

Maryja w tajemnicy Ducha Świętego

Maryja w tajemnicy Ducha Świętego to temat mało obecny, można nawet powiedzieć, zaniedbywany przez wieki w mariologii katolickiej. Mimo to jest on dla niej jak najbardziej zasadniczy, konieczny nie tylko do właściwego, ale też pełnego, głębokiego rozumienia tajemnicy Maryi.

Gdyby „odciąć” Maryję od Osoby Ducha Świętego, pozostałaby Ona zwykłą kobietą, nieznaną nam. Nigdy nie stałaby się Bogurodnicą, Dziewicą, Niepokalaną, Wniebowziętą.

Te właśnie tajemnice – prawdy, dogmaty – maryjne to dzieło Ducha Świętego w Niej. Ona zaś stała się doskonałym instrumentem w Jego „rękach” – instrumentem nie biernym, lecz aktywnym, odpowiadającym czystym, pełnym i głębokim dźwiękiem na Jego dotknięcia, poruszenia. Jej odpowiedź znajdowała się nie tyle „w drodze” od Maryi do Ducha Świętego, ile jeszcze bardziej stawała się w Niej – Maryja cała stała się tą Odpowiedzią, dlatego też istniała jako cała Święta (jako całkowicie opróżniona pojemność dla Ducha Uświęciela).

Jej osobowe zjednoczenie z Duchem Świętym jest tak mocne, całkowite i trwałe, że zdarzali się teologowie, którzy chcieli z tego powodu widzieć je na kształt unii hipostatycznej w Chrystusie; chcieli nawet sytuować Ją w tak ścisłej przestrzeni trynitarniej, że aż jako czwartą Osobę Trójcy Świętej.

Wydaje się, że te przesadne, i w gruncie rzeczy mało ortodoksyjne, określenia wywodziły się z braku rozróżnienia między kierunkiem relacji: Duch Święty-Maryja, a Maryja-Duch Święty.

Duch Święty napełnił Maryję (jak powie św. Maksymilian, „napełnił”, przepełnił) w sposób najwyższy („maksymalny”), jaki jest możliwy w bycie stworzonym. Ona zaś, nie tylko nie stawiała żadnego oporu, lecz z gorliwością przyjmowała i współpracowała z darami Ducha Świętego – z Nim samym. On bowiem zawsze obdarzając stworzenia łaską, daje im Siebie. Maryja jest więc Tą, która w stopniu najwyższym z możliwych przyjęła Ducha Świętego. Weszła z Nim w osobowy dialog, przemieniający Ją wewnątrz, uwznioślający na wyżyny człowieczeństwa. Pozostała jednak nadal człowiekiem, a nie Bogiem – nie Duchem Świętym.

Tak zatem Duch Święty daje Maryi „tyle”, „ile” stworzenie jest w stanie pomieścić; zaś Maryja, przyjmując Dar i Dawcę, przyjmuje „tyle”, „ile” otrzymała. Nie przyjmuje „całego” Ducha Świętego, nie ogarnia w sobie pełni Jego Bóstwa, nie zamyka w sobie głębi tajemnicy Bożego Istnienia w Duchu Świętym. To Duch Święty w pełni ogarnia Maryję, ale Maryja nie może w pełni ogarnąć i „zamknąć” w sobie Ducha Świętego.

Nasza wyobraźnia, rozum, żarliwa modlitwa nie są w stanie pojąć wielkości Boga i Jego tajemnicy – tylko Duch „bada” głębokości Boga Samego. Dlatego nasza wyobraźnia, rozum i pobożne uczucia nie mogą się posuwać zbyt daleko. Nie możemy wypowiadać sądów zbyt kategorycznych (a także niejasnych), jak choćby nazywając Maryję wcielonym Duchem Świętym itp.

Owszem, wielkie i „święte” ma być nasze zdumienie tajemnicami Maryi. Podziwiając Jej, przerastając nas, piękno, jednocześnie przywołujemy na pamięć słowa: *Z wielkości i piękna stworzeń, poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę* (Mdr 13, 5).

Oto czego może dokonać Bóg w stworzeniu doskonale Mu posłusznym, w pełni aktywnym w Duchu Świętym.

Takie spojrzenie nie pomniejsza wielkości Maryi – nie istnieje zasada: albo Duch Święty, albo Maryja większa – ani też Jej zasług (zasług rozumianych nie w sensie rzeczowo-prawnym). Cały byt i aktywność Maryi (także Jej pośrednictwo) są zatopione w Duchu Świętym.

Bez Ducha Świętego nie ma żadnej pobożności, żadnej ludzkiej „zasługi”, żadnej relacji z Bogiem – wprost: nie ma istnienia...

Rzeczywiste piękno i znaczenie Maryi ukazują się w Duchu Świętym, a nie – choćby widziane w najściślejszej i najwspanialszej współpracy – obok Niego. Ona w wyjątkowy sposób jaśniej piękniem i wspaniałością Ducha Świętego (dlatego jest „nad wyraz” piękna i wspaniała w sposób nam niezrównany), ale nie jest całą Jego wspaniałością ani całym Jego piękniem.

Obecny numer „Salvatoris Mater” stanowi kolejną próbę zapełnienia historycznej luki w nauczaniu o Maryi pełnej łaski Ducha Świętego.

Danuta Mastalska

MARYJA W TAJEMNICY DUCHA ŚWIĘTEGO
MARIA NEL MISTERO DELLO SPIRITO SANTO

Ewangelia według św. Łukasza, przedstawiając wydarzenia związane z narodzeniem Jezusa, koncentruje się na atmosferze modlitwy i pokoju, na atmosferze radości wpływającej z *wejścia Boga w historię*¹. Radość ta staje się najpierw udziałem samej Maryi, która doświadcza szczególnego Bożego wybrania, później zaś jej perspektywa się rozszerza. Stającą się Matką Syna Bożego Maryja ukazana jest przez Łukasza jako Służebnica Pana, która pełni Jego wolę (por. Łk 1, 38). Choć misja, którą powierza Jej Bóg, jest dla Niej zaskoczeniem (por. Łk 1, 29-34), to okazuje się Ona do niej bardzo dobrze przygotowana. Jej *otwartość* na Boże wezwanie i *zjednoczenie* z Nim staje się początkiem najważniejszego wydarzenia historii, w którym Bóg, wchodząc w ludzką rzeczywistość, przekształca ją *od wewnątrz*² w zbawczy i odnawiający sposób.

Celem artykułu jest przyjrzenie się relacji Maryja – Bóg z odwołaniem do teologii Obecności Boga wypracowanej przez postbiblijną teologię judaistyczną. Skorzystanie z terminologii judaistycznej, która w gruncie rzeczy mocno zakorzeniona jest w Biblii hebrajskiej³, a także schryścianizowana⁴, jest próbą spojrzenia na Maryję w duchu oczekiwań i wymagań judaizmu, który wyglądał *interwencji Boga w historię*, choć różnie ją sobie wyobrażał. Zaznajomiony z duchem judaizmu biblijnego⁵ Łukasz przedstawia bowiem Matkę Jezusa jako Tę, która doświadczyła we własnym życiu w sposób szczególny Obecności swojego Zbawcy.

Wojciech Maciej Stabryła

[...] *moc Najwyższego* *ośłoni Cię (Łk 1, 35).* Maryja trwająca w Szekinie

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 11-30

* Skróty odnoszące się do literatury rabinistycznej: ARN¹ - *Awot de Rabbi Natan*; BB - *Bawa Batra*; Ber. - *Berachot*; Chag. - *Chagiga*; ExodR - *Midrasz do Księgi Wyjścia*; GenR - *Midrasz do Księgi Rodzaju*; Jom. - *Joma*; Meg. - *Megilla*; NumR - *Midrasz do Księgi Liczb*; Sanh. - *Sanhedrin*; Sota - *Sota*; Szab. - *Szabbat*.

¹ Inny klimat obecny jest u Mateusza. Zob. W.M. STABRYŁA, *Z niej został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem (Mt 1, 16). Rola Maryi w Mateuszowej genealogii Jezusa*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 24-48, zwł. 27.

² Bóg, wybierając wcielenie jako drogę zbawienia człowieka, wybrał jednocześnie działanie *od wewnątrz*, stając się jednym z ludzi. Nie jest On Zbawcą, który zbawia świat *z zewnątrz*, na wzór greckiego *deus ex machina*. Wcielenie jest nie tylko wyrazem solidarności z tymi, którzy zostają zbawieni, jest jednocześnie gwarancją tego, że przymierze, które poprzez nie zostało zawarte *nigdy* nie zostanie złamane. W Jezusie Chrystusie zawiera je bowiem Bóg z człowiekiem i On sam jest jego gwarantem.

³ Nie wszystkie idee judaizmu zawarte są w hebrajskim Starym Testamencie, wiele wywodzi się jedynie z tradycji ustnej (tzw. Tory ustnej) czy późniejszego nauczania rabinów.

Ze względu na to, że termin «Szekina» nie jest pojęciem ściśle biblijnym, na początku przybliżymy jego rozumienie na gruncie judaizmu (1). Później przyjrzymy się najbardziej podstawowym aspektom literackim perykopy, która w szczególny sposób będzie przedmiotem naszego zainteresowania, tj. Łk 1, 26-38 (2). W punkcie trzecim artykułu podjęta zostanie analiza fragmentu tekstu koncentrująca się na zapowiedzi związanej z narodzinami Syna Bożego (3), po niej zaś ukazana zostanie typologia arka Przymierza – Maryja (4). Na zakończenie przejdziemy do ukazania Maryi jako *Bramy* dla Boga „zamykającego się” w świecie (5).

1. Szekina w judaizmie

Teologia Obecności JHWH nie została zbudowana w judaizmie w oparciu o abstrakcyjne rozumowanie, przeciwnie, posiada ona bardzo solidne podstawy historyczne, ponieważ bazuje na *wejściu Boga w historię*. Bóg, Stwórca świata, jest jednocześnie jego Zbawcą. Izajasz woła bowiem: *On sam przyjdzie, aby was zbawić* (Iz 35, 4). Jednakże Boża interwencja zbawcza zapowiedziana przez Izajasza nie jest interwencją pierwszą. Już Księga Rodzaju⁶ ukazuje Jego obecność w świecie i życiu poszczególnych ludzi. Przejawia się ona na różne sposoby – mogą to być ingerencje zbawcze, jak choćby w przypadku Noego, którego Bóg zachowuje od zguby (por. Rdz 6, 13-14) lub błogosławieństwo, którego przykładem niech będzie choćby wzbudzenie potomstwa Abrahamowi z łona Sary (por. Rdz 18, 10). Największą starotestamentową interwencję zbawczą w historię zawiera jednak Księga Wyjścia ukazująca JHWH jako prawdziwego Zbawcę, który jest wierny swoim obietnicom i obecny przy swoim ludzie; więcej, sam walczy za niego (por. Wj 14, 14).

Judaizm ukuł specjalny termin oznaczający Bożą Obecność. Mówi on mianowicie o Bożej Szekinie (hebr. שכינה, aram. שכינתא)⁷. Choć rzeczowniki te nie pojawiają się w Starym Testamencie ani w tekstach

⁴ Por. J. CHMIEL, *Teologiczna koncepcja Szekiny w dialogu chrześcijańsko-żydowskim*, w: *Ja jestem Józef brat wasz. Księga pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65 rocznicę urodzin*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 1998, 49-52, zwł. 51.

⁵ Na temat judaizmu biblijnego zob. R. RUBINKIEWICZ, *Judaizm*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej* (Studia Religio-logiczne, 1), red. H. ZIMON, Lublin 2000, 349-378, zwł. 350-359.

⁶ Choć nie jest ona najstarszą księgą Starego Testamentu, to poprzez odwołanie do początku została umieszczona tu jako przykład.

⁷ Zob. M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Jerusalem 2002, 1145; M. JASTROW, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1926, 1573. Obie formy są rodzaju żeńskiego.

qumrańskich, to występuje w nich rdzeń שכן oznaczający „zatrzymywać się”, „mieszkać”, „przebywać”, „obozować”, „mieć legowisko” czy też „odpocząć”⁸.

Pierwsze potwierdzone wzmianki zastosowania terminu „Szekina”⁹ datowane są na II w. n.e. i pochodzą z tekstów rabinicznych. Istnieją wprawdzie hipotezy wcześniejszego jego użycia, jednakże są one dyskusyjne, gdyż wielu uznaje, że mamy w ich przypadku do czynienia z interpolacją lub też są one inaczej datowane¹⁰. Chodzi tu o frazę *תְּשִׁיבָה עִוּוֹ בְּבִדְדוּת מְרוֹמִים* (Obecność Jego mocy na wysokościach¹¹)¹² zawartą w modlitwie „Aleinu”, która tradycyjnie przypisywana jest Jozuemu, a którą współcześni badacze uznają za pochodzącą z czasów talmudycznych¹³, czy też fragment *בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ הַמְּחַיֵּה שְׁכִינְתוֹ לְעֵינַן* (Błogosławiony jesteś Ty, HaSzem, który przywracasz swoją Obecność na Syjonie)¹⁴ pochodzący ze „Szemone esre”. Amida¹⁵ jest jedną z najstarszych modlitw judaizmu synagogałnego; według Talmudu została opracowana przez rabiego Gamaliela II pod koniec I w. n.e.¹⁶.

Literatura rabiniczna poprzez termin „Szekina” oddaje tajemnicę immanencji JHWH w świecie. Alan Unterman stwierdza, że Szekina jest Bogiem widzianym w kategoriach czasoprzestrzennych, zwłaszcza w kontekście uświęcania jakiegoś miejsca, rzeczy czy osoby. Jest ona objawieniem *sanctum* wśród *profanum*¹⁷.

Literatura targumiczna, zwłaszcza Targum Onkelaosa¹⁸, posługuje się rzeczownikiem *שְׁכִינָה* w odniesieniu do Boga w tym celu, aby złagodzić

⁸ Zob. J. CHMIEL, *Teologiczna koncepcja Szekiny...*, 50.

⁹ W wielu tekstach terminy „Duch święty (רוּחַ הַקֹּדֶשׁ)” (nie idzie tu o Ducha Świętego, gdyż judaizm nie uznaje Jego osobowego istnienia) i „Szekina” są stosowane zamiennie (por. Pes. 117b; Szab. 30b), gdyż, choć różnią się od siebie, to w wielu aspektach są do siebie podobne. Zob. A. UNTERMAN, R.G. HORWITZ, *Ru'ah Ha-Kodesh*, w: *Encyclopaedia Judaica*, XIV, 364-368, zwł. 366.

¹⁰ Zob. J. CHMIEL, *Teologiczna koncepcja Szekiny...*, 50.

¹¹ Dosł. „na najwyższych wysokościach”. Frazę tę należy traktować jako stopień najwyższy.

¹² Tekst hebrajski za N. ASZKENAZ, *Sidur Pardes Lauder modlitwy na dni powszednie i na Szabat z tłumaczeniem na język polski*, tł. E. Gordon, Kraków 2005, 141-142.

¹³ Nie wszyscy są tego zdania. Por. J. CHMIEL, *Teologiczna koncepcja Szekiny...*, 50.

¹⁴ Tekst hebrajski za N. ASZKENAZ, *Sidur Pardes Lauder...*, 93-94.

¹⁵ Modlitwa „Osiemnastu Błogosławieństw” znana jest również jako „Amida” (= stanie).

¹⁶ Zob. *Gamaliel*, w: *Encyclopaedia Judaica*, VII, 295-299, zwł. 298.

¹⁷ Zob. A. UNTERMAN, R.G. HORWITZ, J. DAN, *Shekbinah*, TAMŻE, XIV, 1349-1354, zwł. 1349.

¹⁸ Pochodzi z przelomu I/II w. n.e. i jest niemalże niewolniczym, przypisywanym Akwili, tłumaczeniem na aramejski oryginału hebrajskiego. Był on od IV w. n.e. uważany za oficjalny wykład Tory i z tego powodu opatrzone go masorą. Zob. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. HOMERSKI, Poznań 1973, 60.

antropomorficzne wyrażenia biblijne¹⁹. I tak zdanie z Lb 14, 42: *nie ma pośród was JHWH* zostaje przetłumaczone לֹא יֵשׁ שְׁכֵנָהּ בְּתוֹכְכֶם (nie ma pośród was Szekiny JHWH), a Wj 33, 20: *Nie możesz zobaczyć mojego oblicza* przez אַפֵּי שְׁכֵנָתִי הִיא לֹא תִכּוֹל לִרְאוֹתָּ (nie możesz zobaczyć oblicza mojej Szekiny). Tak samo ma się rzecz w przypadku Pwt 12, 5 (por. też Pwt 12, 11): *Będziecie szukać miejsca, które wybierze JHWH, Bóg wasz, pomiędzy wszystkich pokoleń waszych, by umieścić tam swe imię i zamieszkać* (שָׁכַן), *i pójdziecie tam*, w którym Targum łagodzi frazę „by umieścić tam swe imię”²⁰ przez לְאַשְׁרֵהּ שְׁכֵנִיתָהּ תָּהֵן (by umieścić tam swą Szekinę)²¹.

Teologia Szekiny rozwijana jest także w Talmudzie i midraszach, gdzie podkreśla się przebywanie Boga w jakimś miejscu. Choć przy pobieżnym spojrzeniu może się to wydawać zacieśnieniem przestrzeni przebywania Boga, to w rzeczywistości tak nie jest. Boża wszechobecność nie jest ograniczona – Szekina, przenikając cały świat jak słońce, jest w każdym miejscu (por. BB 25a; Sanh. 39a). Poświadczają to także, co podkreśla A. Unterman, te miejsca czy przedmioty, które Bóg przepoił Szekiną w szczególny sposób, tj. krzew gorejący, góra Synaj, Namiot Spotkania. Ukazują one bowiem, że nic nie jest pozbawione Bożej Obecności: ani rosnące na pustyni drzewo, ani uczyniony ręką ludzką z drzewa Przybytek (por. Szab. 67a; Sota 5a; ExodR 34, 1)²².

Judaizm rabiniczny bardzo wyraźnie kontynuuje biblijną teologię wybrania, podkreślając, że choć Bóg jest wszechobecny, to Szekina w inny sposób spoczywa na poganach, a w inny na Izraelu (por. Ber. 7a; Szab. 22b; NumR 7, 8)²³. Księga Ezechiela (10, 18-22) opisuje odejście Chwały JHWH ze świątyni. Literatura rabiniczna zaś opisuje zburzenie świątyni, odwołując się do teologii Obecności Boga. Widać w niej swoiste rozdwojenie. Podczas gdy jedni twierdzą, że skutkiem zburzenia świątyni było odejście Szekiny do nieba (por. Szab. 33a; ExodR 2, 2), to inni utrzymują, że choć Izrael okazał się nieczysty, to Szekina pozostała z nim, więcej, poszła razem z nim na wygnanie²⁴.

¹⁹ Zob. N. MENDECKI, *Szekina w literaturze żydowskiej. Chrystus a Szekina*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 47(1994) 159-162, 159; Por. A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, t. 1, Leiden 1959, 55.

²⁰ W mentalności semickiej imię tożsame jest z osobą. Por. W.M. STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH? Analiza porównawcza tekstów Wj 15 i Ps 77* (Series Biblica Paulina, 3), Częstochowa 2007, 268 wraz z zamieszczoną tam literaturą.

²¹ Zob. A. UNTERMAN, R.G. HORWITZ, J. DAN, *Shekhinah...*, 1350.

²² TAMŻE, 1351.

²³ TAMŻE.

²⁴ *Dokądkolwiek byli wygnani, Szekina poszła z nimi* (Meg. 29a; por. Jom. 65b). W innym miejscu traktat Joma (9b) stwierdza jednak: *nawet jeśli wszyscy Żydzi wrócili w czasach Ezdrasza, to Szekina nie spoczęła na Drugiej Świątyni*. Midrasz Tehillim podaje: *Jak długo stała świątynia, przebywała w niej Szekina. Na skutek naszych grzechów zburzona została świątynia, a Szekinę zabrał On do nieba*,

Teologia Obecności Boga poza aspektem zbiorowym (spoczywanie na Izraelu) posiada także aspekt indywidualny (spoczywanie na jednostkach). Szekina jest bowiem wśród tych, którzy gromadzą się na modlitwę²⁵ czy studiowanie Tory²⁶, a także wśród tych, którzy dokonują sądów²⁷. Nie jest jej obca troska o chorych²⁸ czy też obecność pośród godnych tego małżonków (por. Sota 17a). Także ci, którzy wypełniają przykazania i dają jałmużnę, cieszą się jej obecnością. Talmud podaje, że szyderycy, pochlebcy, kłamcy i oszczercy nigdy nie doświadczą Bożej Obecności (por. Sota 42a), a ci, którzy się pyszną, grzeszą w ukryciu, są smutni, swawolni czy beztroscy, występują przeciw niej (por. Chag. 16a; Szab. 30b)²⁹.

Szekina często wiązana jest w literaturze rabinicznej ze światłem. Fragment z Księgi Ezechiela mówiący o tym, że ziemia jaśniała od chwały Boga (por. Ez 43, 2), rabini komentują, uznając ów blask za twarz Szekiny (por. ARN¹ 2, 13a). Tak pojmowana Szekina ma także na celu podtrzymywanie przy życiu aniołów oraz tych wszystkich, którzy należą do „świata, który przyjdzie” (hebr. עֵלְמָה רַבָּא) (por. ExodR 32, 4; Ber. 17a). To właśnie chwała Boskiej Szekiny strzegła bramy rajskiej po grzechu pierwszych rodziców, strzegła dostępu do świata, w którym człowiek, ze względu na grzech, został pozbawiony udziału³⁰.

Omawiając zagadnienie teologii Obecności Boga w judaizmie, warto w tym miejscu uciec się do dwóch pojęć chrześcijańskich, mianowicie do pojęcia kenozji i pojęcia paruzji.

Bóg przekracza całkowicie stworzenie i nie można Go w nim zamknąć. Choć przenika On cały świat, to nie jest nim ograniczony. Jednakże *wejście Boga w historię* trzeba uznać za swoiste ograniczenie się. Teologia chrześcijańska od wieków rozpracowuje rozumienie wcielenia, rozumienie zamknięcia Boga w łonie Kobiety. Chrystologiczny hymn

*bo napisano: w niebie jest Jego tron. Rabbi Eleazar ben Pedat skomentował to miejsce następująco: niezależnie od tego, czy zburzona, czy nie zburzona, Szekina nie ruszy się ze swojego miejsca, bo powiedziano: Pan, w świątyni jest Jego chwała. Choć Jego tron jest w niebie, Jego Szekina znajduje się w świątyni. S. BUBER, *Midrasch Tehillim*, Wilno 1982, 98. Cyt. za N. MENDECKI, *Szekina w literaturze żydowskiej...*, 160-161. Zob. A. UNTERMAN, R.G. HORWITZ, J. DAN, *Shekkinah...*, 1351.*

²⁵ Kiedykolwiek dziesięciu gromadzi się na modlitwę, tam spoczywa Szekina (Sanh. 39a).

²⁶ Jest ona tam, gdzie nawet jedna osoba studiuje Torę (por. Ber. 6a).

²⁷ Tam, gdzie trzech siedzi jako sędziowie, Szekina jest z nimi (GenR 36; Ber. 6a).

²⁸ Szekina spoczywa u wezłowania łóżka chorego (Szab. 12b).

²⁹ Zob. A. UNTERMAN, R.G. HORWITZ, J. DAN, *Shekkinah...*, 1351.

³⁰ Zob. M. GINSBERGER, *Das Fragmententhargum*, Berlin 1899, 6; TENŻE, *Targum Pseudo-Jonathan*, Berlin 1903, 7; N. MENDECKI, *Szekina w literaturze żydowskiej...*, 160.

o kenozie Chrystusa zawarty w Liście do Filipian (2, 6-11) można uznać za jedną z pierwszych, a zarazem niezwykle dojrzałych refleksji na ten temat. Jednakże nie tylko chrześcijaństwo musiało się zmagać z tematem kenozy Boga. Dostrzegany jest on także w judaizmie. Najlepszym przykładem może być tu nurt kabalistyczny wywodzący się od Izaaka Lurii (†1572)³¹. Mówi się w nim o *cimcum* (hebr. צַמְצוּמ – wycofanie, skurczenie się) Boga, który w ten właśnie sposób stwarza przestrzeń stworzeniu. *Cimcum* jest jednocześnie typem wygnania Szekiny i wkroczenia cierpienia w świat, jest więc typem jej swoistej kenozy³².

Drugim pojęciem, które można odnieść do Szekiny, jest pojęcie paruzji. Tak jak termin „Szekina” wywodzi się od pnia שָׁכַן oznaczającego „zatrzymanie się”, „obecność”, tak termin paruzja (gr. παρουσία) wywodzi się od czasownika παρῆναι oznaczającego „przyjście”, „przybycie”, „bycie obecnym” czy „bycie przy czymś/u kogoś”. Klasyczna literatura grecka posługuje się właśnie tymi dwoma rozumieniami paruzji: paruzji-przyjścia i paruzji-obecności³³. Sakralizacja tego terminu dokonała się w IV w. p.n.e., gdy zaczęto określać nim obecność bóstwa w misteriach czy wróżbach. Obecności tej nie pojmowano w sposób widoczny. Była ona jednak rozumiana jako obecność skuteczna, swoista asystencja bóstw, która przekształcała się w opatrność nad światem. Świeckie rozumienie paruzji zamyka się bowiem jedynie w obrazie obecności czy też przybycia władców lub ich wysłanników, jednakże nie jest to ujęcie sprzeczne z sakralnym, jest raczej jego podstawą, gdyż obecność władcy jest w szczególny sposób odczuwana przez poddanych³⁴.

Bóg jednoczy w sobie przeszłość, terażniejszość i przyszłość³⁵. Był On ze swym stworzeniem od samego początku i wielokrotnie bardzo konkretnie ujawniał swoją Obecność. Jest On – co podkreśla literatura rabinacka – obecny w świecie także teraz, a i w przyszłości nie opuści swojego ludu. Takie rozumienie Szekiny pozwala na zamknięcie go (i będzie to zapewne kolejne *cimcum* Szekiny) w łacińskiej sentencji: *Deus proximus et agens*³⁶.

³¹ Nurt ten zwany jest kabałą luriańską.

³² Por. N. MENDECKI, *Szekina w literaturze żydowskiej...*, 160.

³³ Zob. M. BEDNARZ, 1-2 *List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, XIII), Częstochowa 2007, 691.

³⁴ TAMŻE.

³⁵ Szerzej na ten temat w perspektywie chrześcijańskiej zob. W.M. STABRYŁA, *Assumpta est Maria in caelum. Wniebowzięcie w śmierci?*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 81-101, zwł. 94-95.

³⁶ Por. J. CHMIEL, *Teologiczna koncepcja Szekiny...*, 51.

2. Schemat literacki perykopy Łk 1, 26-38

Przechodząc do zaprezentowania literackich aspektów perykopy mówiącej o *wejściu Boga w historię* (Łk 1, 26-38) należy przyrzeć się dwom tekstom starotestamentowym. Łukasz czerpie bowiem obficie ze schematów teologicznych i literackich, które zakorzenione były w tradycji Izraela.

Powszechnie przyjmuje się, że Łk 1, 26-38 przynależy do grupy tekstów traktujących o objawieniu się Boga za pośrednictwem anioła³⁷. W ten sposób Bóg powierza osobie, której się objawia, misję do spełnienia. Księga Wyjścia, opisując powołanie Mojżesza i powierzenie mu misji wyprowadzenia Izraela z Egiptu (Wj 3, 1-12)³⁸, wzmiankuje o tym, że *Anioł JHWH ukazał się mu w płomieniu ognia, ze środka krzewu* (Wj 3, 2)³⁹. Bóg powierza Mojżeszowi misję (Wj 3, 7-10)⁴⁰, na co reaguje on próbą uchylenia się od wypełnienia jej (Wj 3, 11). Jego reakcja jest całkiem zrozumiała, gdyż patrzy on na zadanie realistycznie i wie, że nie ma żadnego autorytetu przed faraonem. Bóg daje mu więc obietnicę

³⁷ Zob. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa*, „Collectanea Theologica” 40(1970) nr 4, 161-170, zwł. 164.

³⁸ W literaturze istnieją różne delimitacje pierwszego opowiadania o powołaniu Mojżesza. Odwołuję się tutaj do propozycji J.I. Durhama (*Exodus* [World Biblical Commentary, 3], red. D.A. Hubbard, Dallas 1998, 27), który dokonuje następującego podziału:

- | | |
|-------------------------------|----------------|
| 1. Teofania i powołanie | (Wj 3, 1-12); |
| 2. Imię Boże i jego znaczenie | (Wj 3, 13-22); |
| 3. Znaki autorytetu Mojżesza | (Wj 4, 1-9); |
| 4. Usta Mojżesza | (Wj 4, 10-17); |
| 5. Wybawca idzie do Egiptu | (Wj 4, 18-31). |

Inaczej dzieli opowiadanie J. Benno (*Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 42):

- | | |
|-----------------------------------|----------------|
| 1. Powołanie | (Wj 3, 7-10); |
| 2. Pierwsze zastrzeżenie Mojżesza | (Wj 3, 11); |
| 3. Boża odpowiedź | (Wj 3, 12); |
| 4. Drugie zastrzeżenie Mojżesza | (Wj 3, 13); |
| 5. Boża odpowiedź | (Wj 3, 14-22); |
| 6. Trzecie zastrzeżenie Mojżesza | (Wj 4, 1); |
| 7. Boża odpowiedź | (Wj 4, 2-9); |
| 8. Czwarte zastrzeżenie Mojżesza | (Wj 4, 10); |
| 9. Boża odpowiedź | (Wj 4, 11-12); |
| 10. Piąte zastrzeżenie Mojżesza | (Wj 4, 13); |
| 11. Boża odpowiedź | (Wj 4, 14-17). |

Oba podziały nie wykluczają się, są dokonane jedynie z innym rozłożeniem akcentów.

³⁹ Szerzej na temat płonącego krzewu zob. I. JARUZELSKA, *Wizje płonącego krzewu i Chwały Bożej (Księga Wyjścia 3; 34)*, „Zeszyty Karmelitańskie” (1993) nr 3, 39-48.

⁴⁰ J. Benno (*Das Buch Exodus*, 42) ten właśnie fragment zwie powołaniem, jednakże lepiej jest nazwać go powierzeniem misji.

swojej *obecności*, obietnicę działania w Jego autorytecie i zapowiada szczególny znak⁴¹. Znak ten jest o tyle szczególny, że w gruncie rzeczy wymaga od Mojżesza wiary i nie może rozwiązać jego wątpliwości⁴². Bóg mówi bowiem: *A to dla ciebie (będzie) znakiem, że Ja cię posłałem: gdy wyprowadzisz lud z Egiptu, oddacie Bogu cześć na tej górze* (Wj 3, 12). Znamienne jest tutaj to, że znak będzie dany dopiero *po* wyprowadzeniu ludu, a *nie przed* nim⁴³. W ostatecznym rozrachunku Mojżesz przyjmuje powierzone mu przez Boga, za pośrednictwem anioła, zadanie⁴⁴.

Bardzo podobne konstrukcyjnie jest opowiadanie zawarte w Sdz 6, 11-24, które można nazwać „zwiastowaniem Gedeonowi”. Także do niego, jak poprzednio do Mojżesza, przychodzi anioł i powierza mu zadanie wybawienia Izraela (Sdz 6, 14), przed czym ten się wzbrania, ukazując swoją niemoc i niewystarczalność. Bóg jednak zapewnia go o swojej *obecności* i pomocy: (Ja) *będę z tobą; pobijesz Madianitów jak jednego męża* (Sdz 6, 16). Gedeon, inaczej niż Mojżesz, prosi Boga o znak dla siebie, który będzie dla niego potwierdzeniem spotkania z Bogiem i powierzenia mu misji, którą przyjmuje (Sdz 6, 17).

Nietrudno zauważyć, że oba opowiadania⁴⁵ posiadają elementy wspólne, gdyż skonstruowane zostały w oparciu o jeden schemat⁴⁶:

1. Pojawienie się anioła;
2. Powierzenie misji;
3. Uchylenie się od wypełnienia misji;
4. Obietnica Bożej pomocy;
5. Znak;
6. Przyjęcie misji.

Opowiadania te, ze względu na obecny w nich schemat i tematykę, stały się osnową perykopy mówiącej o *wejściu Boga w historię* (Łk 1, 26-38). Mając na względzie powyższy schemat, można zaproponować następującą jej budowę⁴⁷:

⁴¹ Mojżesz nie prosi Boga o znak.

⁴² Tekst podkreśla, że będzie to znak dla Mojżesza, a nie dla faraona czy tych, których ma wyprowadzić z niewoli. Normalnie istotą znaku było potwierdzenie tego, co ma nadejść, a nie tego, co się już dokonało.

⁴³ Warto się zastanowić, kiedy zostały dodane do korpusu opowiadania opisane w dalszej części znaki, których Mojżesz ma dokonać przed faraonem na potwierdzenie swojego posłannictwa.

⁴⁴ Fragment ten umieszczony został w Wj 4, 18-31, a więc po rozbudowaniu pierwotnej zapowiedzi znaku w zapowiedź znaków.

⁴⁵ Por. także Jr 1, 4-19.

⁴⁶ Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa...*, 164.

⁴⁷ Por. M. CZAJKOWSKI, *Perykopa Zwiastowania (Łk 1, 26-38) w perspektywie trynitarniej*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3, 11-25, zwł. 13.

A prezentacja bohaterów	(ww. 26-27)
B pojawienie się anioła	(w. 28)
C konsternacja Maryi	(w. 29)
D powierzenie misji	(ww. 30-33)
E pytanie Maryi	(w. 34)
E' odpowiedź anioła	(w. 35)
D' znak	(w. 36-37)
C' przyjęcie misji	(w. 38a)
B' odejście anioła	(w. 38b)

Struktura ta, opierając się na popularnym starotestamentowym układzie literackim, podprowadza do teologicznego przesłania, które zawarte zostało w jej centrum.

3. Zapowiedź narodzenia Syna Bożego

Jak wynika z zaprezentowanego w poprzednim paragrafie układu, w centrum perykopy znajdują się wersety 34-35, które zawierają najważniejsze jego przesłanie: zapowiedź narodzenia Syna Bożego. Interesujący nas, w kontekście tematu ukazującego trwanie Maryi w Bożej Obecności, jest werset 35⁴⁸, który brzmi:

καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ
 πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ
 καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι
 διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον
 κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

Anioł jej odpowiedział:
 «Duch Święty zstąpi na ciebie,
 i moc Najwyższego osłoni cię,
 dlatego Święte, które się narodzi,
 zostanie nazwane Synem Bożym».

Pierwsza część zapowiedzi anioła dotyczy zstąpienia (ἐπέρχεσθαι) Ducha Świętego. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem starotestamentowym, odnowa Izraela nie mogła się dokonać bez pomocy Ducha Pana, gdyż on sam okazał się niezdolny do przemiany. W tym kontekście, jak pisze A.S. Jasiński, *inicjatywa Boża stała się koniecznością dziejową*⁴⁹. Odnowa, której dokonać miał Bóg, postrzegana była jako zawierająca tak aspekt indywidualny, jak i wspólnotowy, a więc miała dotknąć całej rzeczywistości Izraela jako narodu i wszystkich jego członków.

⁴⁸ Werset ten posiada dwie części: mariologiczną i chrystologiczną. Akcent autora został postawiony na tej drugiej części. Zob. M. CZAJKOWSKI, *Perykopa Zwiastowania* (Łk 1, 26-38) w perspektywie trynitarniej..., 16.

⁴⁹ J.S. JASIŃSKI, *Maryja a oczekiwanie mesjańskie w Starym Testamencie*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 4, 11-28, zwł. 25.

Dwa biblijne użycia czasownika ἐπέρχεσθαι zasługują na szczególną uwagę, mianowicie Iz 32, 15 LXX i Dz 1, 8. Prorocka zapowiedź przemiany pustyni w ogród jest orędziem wieszczącym zapanowanie pokoju i sprawiedliwości. Tylko w tym miejscu fraza ἐπέρχεσθαι ἐπί⁵⁰ jest połączona w Starym Testamencie z Duchem, co tym bardziej uwypukla zastosowanie jej przez Łukasza nie tylko w opisie zwiastowania, ale i w Dz 1, 8, który to werset jest elementem strukturalnym i programowym całych Dziejów Apostolskich, zwanych też Ewangelią Ducha Świętego. Zapowiada on bowiem, że po zstąpieniu na uczniów Ducha otrzymają oni szczególną Jego *asystencję*, która uczyni ich świadkami Jezusa.

Drugim z terminów, który w kontekście podjętego tematu przybliżającego postać Maryi jako Tej, która trwała w Szekinie, nie może pozostać bez omówienia, jest grecki czasownik ἐπισκιάσι. Pojawia się on tylko cztery razy w Septuagincie (Wj 40, 35; Ps 90, 4; 139, 8; Prz 18, 11⁵¹) oraz, poza omawianym miejscem, cztery razy w Nowym Testamencie (Mt 17, 5; Mk 9, 7; Łk 9, 34; Dz 5, 15⁵²)⁵³.

Czasownik ten w Wj 40, 35 LXX jest odpowiednikiem hebrajskiego rdzenia שָׁח: *Wtedy obłok (TM: שָׁח⁵⁴, LXX: ἡ νεφέλη) okrył Namiot Spotkania, a chwała JHWH wypełniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu spotkania, gdyż spoczywał (TM: שָׁח, LXX: ἐπεσκιάσει) na nim obłok, a chwała JHWH wypełniła przybytek. A gdy obłok nad przybytkiem wznosił się, Izraelici wyruszyli⁵⁵ w drogę. A jeśli obłok nie wznosił się, nie wyruszyli (oni) aż do dnia, gdy się uniośł. Obłok JHWH (spoczywał) bowiem nad przybytkiem za dnia, nocą zaś, ze względu na Izraelitów⁵⁶, w czasie całej ich drogi był ogniem (Wj 40, 34-48). We*

⁵⁰ Tekst hebrajski posługuje się tu rdzeniem עָרָה, który oznacza „być wylanym”.

⁵¹ Tylko w tym miejscu omawiany rdzeń nie odnosi się w Starym Testamencie do działania Boga.

⁵² Fragment ten mówi o działalności uzdrawiającej św. Piotra.

⁵³ M. Czajkowski (*Perykopa Zwiastowania [Łk 1, 26-38] w perspektywie trynitarniej...*, 20) podkreśla, że nie można, interpretując go, uciekać się do skojarzeń mitologicznych mówiących o teogamii. Por. też S. HAREZGA, *Dziewiectwo Maryi w Nowym Testamencie*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 1, 11-26, zwł. 21-22.

⁵⁴ Celowo hebrajski termin שָׁח (= obłok) zapisałem tutaj z partykułą określającą, gdyż w Księdze Wyjścia, poza fragmentem, w którym rzeczownik ten pojawia się po raz pierwszy, tj. Wj 13, 21, zawsze występuje on z określeniem, co uwydatnia, że chodziło o konkretny, znany już tak Izraelitom, jak i czytelnikowi, obłok.

⁵⁵ Użyty w tym miejscu rdzeń שָׁח jest przykładem pozostałości języka nomadycznego w hebrajszczyźnie biblijnej, gdyż pierwotnie oznaczał on wyrwanie kółków namiotów z ziemi, aby wyruszyć w drogę. Takie jego rozumienie w tym miejscu potwierdza rzeczownik מַדְבָּר, który w omawianym wersecie został przetłumaczony: „droga”, a który oznacza: „zwijanie obozu”, „wymarsz”.

⁵⁶ W ten sposób oddaję hebrajską frazę בְּלִיְהִי־שֶׁמֶשׁ אֵשׁ לְעֵינֵי בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל zakładając, że zmiana obłoku w ogień miała służyć za źródło światła dla obozujących wędrowców.

fragmencie tym autor połączył omawiany termin z obłokiem⁵⁷, który był dla wychodzących z Egiptu Izraelitów znakiem Obecności Boga, znakiem Jego przebywania wśród nich⁵⁸. Obłok ten pojawia się wielokrotnie w Księdze Wyjścia i zawsze jest synonimem Bożej Obecności. Tematycznie miejsca, w których autor Księgi używa tego zabarwionego teologicznie rzeczownika, można podzielić na trzy grupy:

1. Wyjście (13, 21-22; 14, 19-20. 24; 16, 10)
2. Mojżesz na Synaju (19, 9. 16; 24, 15-16. 18; 34. 5)
3. Namiot Spotkania (33, 9. 10; 40, 34-38)

Te bloki tematyczne ukazują, że Bóg obecny w obłoku wyprowadza Izraela z Egiptu, aby zawrzeć z nim przymierze i wprowadzić go do swojej Obecności przez kult.

Wszystkie trzy grupy, w których pojawia się obłok w Księdze Wyjścia, zostały zjednoczone przez autora Ewangelii według świętego Łukasza w opowiadaniu o Przemienieniu Jezusa (Łk 9, 28-36). Co więcej, Łukasz, tak jak pozostali synoptycy, używa w nim omawianego tutaj greckiego czasownika ἐπισκιάω⁵⁹. Przemienienie Jezusa jest bardzo mocno związane z omawianą perykopą o *wejściu Boga w historię*, gdyż – posługując się podobną terminologią – objawia ono Jego synowską godność: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε (To jest mój Syn, Wybrany, Jego słuchajcie), co akcentuje już Łk 1, 35.

Nawiązując do tematu Synaju, Łukasz podaje, że Jezus udał się na górę (por. Łk 9, 28), gdzie spotkał Mojżesza i Eliasza. Piotr, zorientowany, co się dzieje, proponuje postawienie trzech (sic!) namiotów, co w oczach zaznajomionego z teologią Namiotu Spotkania autora było nie do przyjęcia (por. Łk 9, 33). Zanim Piotr skończył mówić, obłok (νεφέλη) osłonił (ἐπισκιάζειν) Jezusa, Mojżesza i Eliasza, a głos, który dał się słyszeć z obłoku, obwieścił Boże Synostwo Jezusa (por. Łk 9, 34).

Wyraźnie widać tutaj analogie tematyczne tak z perykopą traktującą o zwiastowaniu, jak i tekstami z Księgi Wyjścia, które opisywały Obecność Bożą w obrazie obłoku⁶⁰. Wydaje się jednak, że w opisie

⁵⁷ Szerzej na temat rozumienia obłoku zob. M. KOKOT, *Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającej w historii Izraela*, „Seminare” 5(1981) 5-22.

⁵⁸ Zob. H. WITCZYK, *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 2, 113-131, zwł. 126; S. HAREZGA, *Dziewictwo Maryi w Nowym Testamencie...*, 11-26, zwł. 22; M. CZAJKOWSKI, *Perykopa Zwiastowania (Łk 1, 26-38) w perspektywie trynitarniej...*, 16.

⁵⁹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki Redemptoris Mater*, red. S. GRZYBEK, Kraków 1988, 53-76, 55.

⁶⁰ Por. B. PONIZY, *Maryja Arką Przymierza i Córką Syjonu. Relektura motywów Starego Testamentu w Łk 1-2*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 3, 201-215, zwł. 209.

Przemienienia brakuje jednego bloku tematycznego, mianowicie wątku wyjścia. Jednak także i ten temat bardzo wyraźnie został przez Łukasza podjęty. Podając temat rozmowy Jezusa z Mojżeszem i Eliaszem, pisze on bowiem w wersecie 31: οἱ ὀφθαίτες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ (Ukazali się oni w chwale i mówili o Jego **odejściu**, którego miał dokonać w Jerozolimie). Użyty w tym fragmencie grecki termin ἔξοδος (= wyjście, odejście) to *terminus technicus* teologii wyjścia (por. Wj 19, 1 LXX). W Nowym Testamencie, poza omawianym fragmentem, występuje on jeszcze dwa razy, tj. w Hbr 11, 22, gdzie również opisuje *exodus* Izraelitów z Egiptu, oraz w 2 P 1, 15, gdzie oznacza śmierć⁶¹. W opowiadaniu o Przemienieniu na pierwszy plan wysuwa się właśnie to drugie znaczenie, gdyż *odejście* Jezusa w Jerozolimie, według teologii św. Łukasza, jest *właściwym i ostatecznym exodusem*. Gdy dodatkowo uwzględni się rolę tematu drogi w Ewangelii według św. Łukasza, to można powiedzieć, że całe publiczne życie Jezusa jest *exodusem*.

Św. Łukasz, opisując sposób poczęcia Jezusa z Maryi, jako podmiot działający ukazuje Ducha Świętego (πνεῦμα ἁγίου) i moc Najwyższego (δύναμις ὑψίστου)⁶². Wyrażenia te są użyte w paralelizmie synonimicznym, co skłania do traktowania ich jednakowo. Taka sama para wyrażzeń występuje w opowiadaniu o zwiastowaniu Zachariaszowi, gdy autor mówi, że Jan poprzedzi Jezusa, krocząc ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου (w duchu i mocy Eliasza) (Łk 1, 17). Podczas gdy Jan namaszczoney będzie asystencją sztandarowego proroka starotestamentowego, to Maryja okryta zostanie Duchem i mocą samego Boga⁶³. Moc Najwyższego, jak starotestamentowy obłok okrywający Namiot Spotkania, weźmie Maryję w posiadanie, otoczy ją z zewnątrz i wypełni tak, jak chwala JHWH wypełniła starotestamentowy przybytek⁶⁴.

W w. 32 Łukasz zapowiada, że ten, który się narodzi, „zostanie nazwany Synem Najwyższego” (υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται), zaś w w. 35 dopełnia ową zapowiedź wzmianką, że będzie On „nazwany Synem Bożym” (κληθήσεται υἱὸς θεοῦ). Wyrażenia te są paralelne i podkreślają doniosłość prawdy, którą zapowiadają: zstępujący na Maryję Bóg

⁶¹ Zob. też J. KUDASIEWICZ, *Eksodus Jezusa u Jana*, w: *Kamieniem węgielnym jest Chrystus (Ef 2, 20): księga pamiątkowa dla uczczenia 75 rocznicy urodzin ks. bp Kazimierza Romaniuka Ordynariusza Warszawsko-Praskiego*, red. P. KLIMEK, Warszawa 2002, 152-161.

⁶² Złożenie δύναμις ὑψίστου pojawia się w Biblii tylko w omawianym miejscu i oznacza „stwórczą moc Boga”. Zob. H. WITCZYK, *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania...*, 126; M. CZAJKOWSKI, *Perykopa Zwiastowania (Łk 1, 26-38) w perspektywie trynitarnej...*, 16.

⁶³ Oba wyrażenia greckie występują bez rodzajników.

⁶⁴ Zob. H. WITCZYK, *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania...*, 127.

dokonuje czegoś radykalnie nowego. H. Witczyk pisze: *W momencie zwiastowania zaczyna się [...] ostateczne wejście Boga Ojca w dzieje ludzi i świata. Dokona się ono we Wcieleniu. Maryja jest Bramą, przez którą Bóg Ojciec definitywnie wkracza w historię zbawienia*⁶⁵.

Zwiastujący dobrą nowinę anioł zwraca się do Maryi: [...] ὁ κύριος μετὰ σοῦ [...] μὴ φοβοῦ, Μαρίας, εἶρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ (*Pan z Tobą* [...]). *Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga* (Łk 1, 28. 30). Zazwyczaj kolejność członów pozdrowienia jest odwrotna: najpierw następuje wezwanie «nie bój się!», a dopiero po nim zapewnienie o Bożej Obecności (por. np. Rdz 26, 24). Warto podkreślić w tym miejscu, że fraza „Pan z Tobą” nie jest wolitywna, lecz oznajmująca: anioł nie życzy Maryi tego, aby doświadczyła Bożej Obecności, lecz stwierdza, że Ona w niej *trwa*. Fraza ta nie jest rzadka w Starym Testamencie (por. Rdz 26, 24; 28, 15; Sdz 6, 16; Jr 1, 19). Pojawia się ona w tych miejscach, w których Bóg powierza swoim wybrancom jakąś szczególną misję dla dobra Izraela⁶⁶.

Reakcja Maryi na spotkanie z aniołem jest klasyczna – napelnia Ją trwoga, gdyż doświadcza spotkania z tym, co przekracza rzeczywistość, w której żyje. Anioł pokrzepia Ją i nawołuje do zaprzestania lękania się⁶⁷. Wezwanie to (hebr. אַתְּלֵא) jest powszechne w Starym Testamencie i pojawia się w znaczących wyroczniach zbawienia (por. Iz 41, 10. 13-14; 43, 1. 43, 5; Jr 30, 10; 46, 27-28;)⁶⁸. Jako jego uzasadnienie anioł podaje to, że Maryja „znalazła łaskę u Boga”. Fraza ta posługuje się aorystem, co nie może umknąć uwadze. Aoryst ten rozumiem jako *aoristum ingressivum*, tj. akcentujący początek pewnego stanu⁶⁹. Z kontekstu zdania wynika, że stan ten rozpoczął się wcześniej i trwa⁷⁰. Maryja doświadczyła więc dobrowolnego i łaskawego wyboru przez Boga, który znalazł w Niej upodobanie⁷¹.

⁶⁵ TAMŻE, 115.

⁶⁶ Zob. M. MIKOŁAJCZYK, *Zwiastowanie Maryi (Łk 1, 26-38) – propozycja interpretacji*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 2, 225-248, zwł. 238-239.

⁶⁷ Użyta tutaj konstrukcja μὴ z imperativem (μὴ φοβοῦ) – w przeciwieństwie do konstrukcji łączącej μὴ z coniunctivem aoristi, która zabrania rozpoczynania czynności – oznacza wezwanie do zaprzestania kontynuowania czynności. Zob. A. PACIOREK, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (Studia Biblica, 2), Kielce 2001, 76-77.

⁶⁸ Zob. M. MIKOŁAJCZYK, *Zwiastowanie Maryi (Łk 1, 26-38) – propozycja interpretacji...*, 241.

⁶⁹ Np. βασιλεύειν (praesens) = królować, być królem, a βασιλεύσαι (aoristum) = wstąpić na tron, zakrólować; δουλεύειν (praesens) = być niewolnikiem, a δουλεύσαι (aoristum) = stać się niewolnikiem. Zob. A. PACIOREK, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego...*, 78.

⁷⁰ Por. interpretację greckiej formy κεχαριτωμένη w przypisie 84.

⁷¹ Zob. M. MIKOŁAJCZYK, *Zwiastowanie Maryi (Łk 1, 26-38) – propozycja interpretacji...*, 242.

Werset 35, który jest zapowiedzią narodzin Syna Bożego, zostaje potwierdzony znakiem⁷²: Elżbieta poczęła syna pomimo tego, że naturalny czas rodzicielstwa się już dla niej zakończył (Łk 1, 36-37). Element znaku, co zostało ukazane w paragrafie drugim, jest klasyczny w opowiadaniach o objawieniu się Boga za pośrednictwem anioła. Znak musiał być możliwy do zweryfikowania, gdyż inaczej straciłby swoją sferę znaczeniową, a co za tym idzie, także i swój sens⁷³. To nie Maryja potrzebuje jednak tego znaku i, podobnie jak Mojżesz, nie prosi o niego; potrzebuje go – co podkreśla M. Czajkowski – czytelnik⁷⁴.

4. Maryja Arką Przymierza

Kluczowy werset opowiadania o *wejściu Boga w historię* (Łk 1, 35) ukazuje Maryję na wzór arki Przymierza, którą w czasach Starego Testamentu JHWH wziął w posiadanie i wypełnił swoją Obecnością⁷⁵. Dążąc do ukazania Maryi jako Tej, którą św. Łukasz przedstawia jako trwającą w Obecności Boga, nie można pominąć tego właśnie obrazu. Dotychczasowe analizy skupiały się na tematyce związanej z terminologią ukazującą osłonięcie Maryi Bożą Obecnością na wzór obłoku towarzyszącego Izraelitom podczas wyjścia z Egiptu, okrywającego Synaj, spoczywającego nad Namiotem Spotkania, czy też objawiającego synowską godność Jezusa w trakcie Przemienienia. W niniejszym paragrafie

⁷² Por. P. STEFANI, *Maryja, Córa Syjonu a hebrajskie korzenie Jezusa*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 11-23, zwł. 15; P. Grelot (*Obecność Boga i jedność z Bogiem w Starym Testamencie*, tł. S. Pisarek, „Concilium” [1968] nr 1-10, 545-554, 547) pisze: *Wiara Izraela szuka znaków obecności Boga w dziedzinie, która nie została poddana sakralizacji przez mitologię: jest nią historia. Słowo Boże, docierając do ludzi za pośrednictwem orędzia prorockiego (w szerokim znaczeniu słowa „prorok”), staje się w y d a r z e n i e m wpisany w określony czas i dostosowany do okoliczności, które mu towarzyszą. [...] Bóg objawia się przez swoje czyny, kierując biegiem wydarzeń, z których składa się życie ludzkie. Ta interpretacja wydarzeń byłaby z pewnością niemożliwa bez słowa proroków, które znajduje się u jej podstawy; jednak słowo prorockie byłoby bezprzedmiotowe, gdyby nie miało do pokazania tego, iż Bóg wkroczył na arenę historii.*

⁷³ Por. A. STRUS, *Rozwój prorocтва o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 39(1986) nr 3, 197-211, zwł. 201-204.

⁷⁴ M. CZAJKOWSKI, *Perykopa Zwiastowania (Łk 1, 26-38) w perspektywie trynitarniej...*, 17.

⁷⁵ Zob. S. WŁODARCZYK, *Maryja w tajemnicy zwiastowania (Łk 1, 26-38)*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki Redemptoris Mater*, red. S. GRZYBEK, Kraków 1988, 77-85, zwł. 79.

przyjrzymy się pokrótce zaproponowanej przez E. Burrowsa typologii⁷⁶ Maryi jako Arki Przymierza⁷⁷.

Arka była bardzo konkretnym, bo widzialnym, znakiem Obecności Boga pośród swojego ludu⁷⁸. Jej obecność zapewniała błogosławieństwo tak w życiu codziennym, jak i na polu bitwy. Za jej pośrednictwem Bóg nie tylko objawiał się Izraelowi czy okazywał swoją opiekę, ale także pouczał go i wysłuchiwał w modlitwach. Była ona tak bardzo utożsamiana z JHWH, że nosiła Jego imię: JHWH Zastępów spoczywający na cherubach (por. 2 Sm 6, 2). Ponieważ była ona uświęcona świętością samego Boga, to nikt nieuprawniony nie mógł się do niej zbliżyć i pozostać przy życiu (por. 2 Sm 6, 6-7; 1 Krn 15, 2. 12-13)⁷⁹.

Arka Przymierza była mieszkaniem dla słowa Bożego. To właśnie w niej umieszczone zostały tablice Przymierza zawartego przez Boga z ludem (por. Pwt 10, 1-5). Łukasz świadomie posługuje się typologią: arka Przymierza – Maryja, aby ukazać, że to właśnie w Niej, jak w arce, zamieszka Słowo. Paralele starotestamentowe tejże typologii są bardzo wyraźne⁸⁰:

<p>[1] Raduj się (χαίρε), Córo Syjońska! <i>Rozgłaszaj</i>, Córo Jeruzalem! <i>Ciesz się i wesel</i> z całego serca, Córo Jeruzalem! ¹⁵ Oddalił Pan nieprawości twoje, wykupił cię z rąk nieprzyjaciół: król Izraela, [2] Pan, jest pośród ciebie (κύριος ἐν μέσῳ σου), [3] nie będziesz już bała się (ἄπο τῶν ἀρχόντων)⁸¹ złego.</p>	<p>Anioł wszedł do Niej i rzekł: «[1] Raduj się (χαίρε)⁸³, przekształcona przez łaskę⁸⁴, [2] Pan z Tobą (ὁ κύριος μετὰ σοῦ), błogosławiona jesteś między niewiastami». ²⁹ Ona zmieszała się na te słowa i rozważała, co miałyby znaczyć to pozdrowienie. ³⁰ Lecz anioł rzekł do Niej:</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁷⁶ Na temat typologii zob. A.J. LEVORATTI, *Interpretacja Pisma Świętego*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2000, 49-72, zwł. 63-64.

⁷⁷ Zob. J. KIERSZTEJN, *Niewiasta obleczona w słońce. Wniebowzięcie Maryi w perspektywie nowotestamentowej*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 3, 195-203, zwł. 197.

⁷⁸ Zob. A. TRONINA, *Assumpta. Typologia Arki Przymierza*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 4, 11-21, zwł. 12.

⁷⁹ Por. B. PONIZY, *Maryja Arką Przymierza i Córką Syjonu...*, 204.

⁸⁰ W tabeli pogrubieniem zaznaczono te miejsca, które bezpośrednio się do siebie odnoszą, zaś kursywą mniej wyraźne odwołania.

⁸¹ Septuaginta ma w tym miejscu: οὐκ ὄψη κακὰ οὐκέτι (nie zobaczysz już więcej złego).

⁸² Septuaginta ma w tym miejscu: ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ἰουδα (spośród władców judzkich).

¹⁶ Owego dnia Pan powie Jerozolimie: «[3] **Odwagi, Syjonie!** (θάρασει Σιων) Niech nie słabną twe ręce!» ¹⁷ [2] **Pan, twój Bóg jest pośród ciebie** (κύριος ὁ θεός σου ἐν σοί), Mocarz – On zbawi cię, [1] *sprowadzi na ciebie radość* (ἐπάξει ἐπὶ σέ εὐφροσύνην), odnowi swą miłość, wzniesie okrzyk radości [...] (So 3, 14-17 Lxx)

Dawid i wszyscy ludzie towarzyszący mu [1] **powstali** (Lxx: ἀνέστη) i [2] **poszli** (Lxx: ἐπορεύθη) w kierunku [3] **judzkiej Baali**⁸², aby sprowadzić stamtąd Arkę Boga, który nosi imię: JHWH Zastępów spoczywający na cherubach. (2 Sm 6, 2)

Jakże [1] **przyjdzie** (ἔισελύσεται) do mnie [2] **Arka Pańska** (ἡ κιβωτὸς κυρίου)? (2 Sm 6, 9 Lxx)

«[3] **Nie bój się, Maryjo** (μὴ φοβοῦ, Μαριάμ), znalazłaś bowiem łaskę u Boga. ³¹ Oto poczniesz i porodysz Syna, któremu nadasz imię Jezus. ³² Będzie On wielki i będzie nazywany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. ³³ Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca». (Łk 1, 28-33)

W tym czasie Maryja [1] **powstała** (ἀναστῆσα) i [2] **poszła** (επορεύθη) z pośpiechem w góry do [3] **pewnego miasta judzkiego**. (Łk 1, 39)

A skądże mi to, że [1] **przychodzi** (ἐλθῆ) do mnie [2] **Matka mojego Pana** (ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου)? (Łk 1, 43)

⁸³ Zazwyczaj kolejność jest inna – najpierw następuje formuła «nie bój się!», a dopiero później dochodzi do przekształcenia lęku w radość, która staje się owocem objawienia. Zob. H. WITCZYK, *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania...*, 118.

⁸⁴ Greckie κεχαριτωμένη (Part. perf. pass. – forma podkreśla dwie rzeczy [1] trwanie tego, co opisuje oraz [2] to, że podmiot nie jest sprawcą czynności, lecz jej doznaje) lepiej jest tłumaczyć jako „przekształcona przez łaskę”, tj. „ułaskawiona”, niż „pełna łaski”, gdyż autor podkreśla tutaj predylekcję Boga względem Maryi. Por. M. CZAJKOWSKI, *Perykopa Zwiastowania (Łk 1, 26-38) w perspektywie trynitarniej...*, 15.

<p>I [1] Arka Pańska (ἡ κιβωτὸς τοῦ κυρίου) pozostawała w domu Obed-Edoma z Gat [2] przez trzy miesiące (μῆνας τρεῖς) [...] (2 Sm 6, 11)</p>	<p>[1] Maryja (Μαριάμ) pozostała u niej [2] około trzech miesięcy (ὡς μῆνας τρεῖς); potem wróciła do domu. (Łk 1, 56)</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Zaprezentowane zestawienie potwierdza tezę E. Burrowsa o istnieniu typologii arka Przymierza – Maryja⁸⁵. Widać wyraźnie nie tylko zbieżność tematyczną czy ideową, ale także podobieństwa natury filologicznej⁸⁶. Spotkanie Maryi z Elżbietą (Łk 1, 39-45) stylizowane jest na opowiadanie o przybyciu arki do Judei. Dawid, a wraz z nim cały lud, przepelnieni są radością, a ich radość jest swoistą profetyczną zapowiedzią radości, która stanie się udziałem odkupionych. Jan, największy z proroków czasów oczekiwania, podskoczył (ἐσκήρτησεν⁸⁷), słysząc pozdrowienie Maryi (por. Łk 1, 41). Łukasz – jak pisze A. Tronina – *wychodzi od faktu historycznego (przeniesienie Arki), aby w ten sposób podsumować całe dzieje biblijne w obrazie Maryi, jako miejsca obecności Pana. Okrzyk zdumienia Elżbiety (Łk 1, 43) nawiązuje do pytania Dawida (2 Sm 6, 9). Ewangelista dokonał tu znamiennej przesunięcia: «Arka Pana» staje się «Matką Pana»⁸⁸.*

5. Bóg „zamknięty” w świecie

Szekina rozumiana jest w literaturze rabinicznej jako immanencja Boga w świecie. Ujęcie chrześcijańskie idzie jednak jeszcze dalej – poprzez wcielenie Bóg stał się tak *radycznie immanentny*, że zjednoczył się z człowiekiem, przyjmując ciało z łona niewiasty. Łukasz mówi, że *Święte, które się narodzi* (Łk 1, 35) przez ów akt wejdzie w *profanum* świata, będzie Synem Bożym, będzie Bogiem „zamkniętym”⁸⁹ w świecie.

Jak ukazano w paragrafie pierwszym, wielu rabinów mówiło, że Chwała Boża, opuszczając świątynię (por. Ez 10, 18-22), nigdy do niej

⁸⁵ A. Tronina (*Assumpta. Typologia Arki Przymierza...*, 13) zaznacza też typologię Arka – Kościół.

⁸⁶ Por. J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza...*, 72; J. RATZINGER, *Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 4, 11-21, zwł. 15; J. KIERSZTEJN, *Niewiasta obleczona w słońce...*, 198.

⁸⁷ Czasownik ten oznacza: „podskakiwać”, „hasać”, „podrygiwać”.

⁸⁸ Zob. A. TRONINA, *Assumpta. Typologia Arki Przymierza...*, 20.

⁸⁹ Zobacz omówione powyżej kategorie *cimcum* i kenozy.

nie powróciła. Choć towarzyszyła Ona wygnańcom i powracającym z niewoli, to nie zamieszkała w Drugiej Świątyni (por. Jom. 9b). Perspektywa nowotestamentowa pozwala przyjąć, że w momencie, *gdy nadeszła pełnia czasów* (Ga 4, 4), Chwała Boża zstąpiła w łono kobiety i w niej zamieszkała. Jezus, który w rzeczywistości jest Jedyną Prawdziwą Świątynią⁹⁰, wkroczył w historię tak, jak każdy inny człowiek. Choć Jego narodziny są niewątpliwie *ostateczną teofanią*, ostatecznym objawieniem Boga, to dokonują się niejako na marginesie świeckiej historii. W ostatecznym rozrachunku staną się jednak jej *przemieniającym centrum*⁹¹.

Przeanalizowane w poprzednich paragrafach teksty ukazały, że Bóg zsyłając swojego Ducha, zapewniał tym, których powoływał, swoją *asystencję* do wypełnienia misji. Anioł zwiastujący Maryi nadejście Zbawiciela świata właśnie za Jej pośrednictwem, zapewnia Ją, że Bóg jest z Nią od dawna (κεχαριστωμένη [= przekształcona przez łaskę, ufaskawiona]) i że będzie Jej towarzyszył w przyszłości (εὑρεε χάρις [= znalazłaś łaskę] – *aoristum ingressivum*).

Scharakteryzowana jako nowy Namiot Spotkania Maryja, poprzez swoje «tak» wypowiedziane Bogu przy zwiastowaniu, staje się Bramą dla Boga wchodzącego w świat, staje się miejscem spotkania, w którym, jak pisze J. Ratzinger, *Bóg otrzymuje mieszkanie na ziemi. Bóg, który nie mieszka w kamiennych domach, mieszka w tym «tak», udzielonym ciałem i duszą; Ten, którego świat nie może ogarnąć, znajduje sobie mieszkanie w osobie ludzkiej. [...] Maryja zostaje ukazana jako personifikacja Córy Syjonu i jednocześnie jako mieszkanie, jako święty Namiot, nad którym zatrzymuje się obłok Bożej obecności*⁹².

Maryja jest prawdziwą Arką Przymierza⁹³, jest *miejscem Obecności Boga*. Tak jak starotestamentowa arka zawierała w sobie słowo Boga, tak Ona niesie w sobie Słowo Wcielone, Zbawcę całej ludzkości. Staje się Ona Jego *tabernaculum*⁹⁴. Maryja, na wzór arki Przymierza, zostaje *wzięta w posiadanie przez Boga*⁹⁵.

⁹⁰ Por. W.M. STABRYŁA, *Initiavis nobis viam [...] per velamen, id est carnem suam* (Hbr 10, 20). *Ciało przyjęte z Maryi objawieniem bóstwa*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 72-86, zvl. 80-83.

⁹¹ Por. TENZE, *Assumpta est Maria in caelum. Wniebowzięcie w śmierci?...*, 94-95.

⁹² J. RATZINGER, *Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine...*, 15; por. H. WITCZYK, *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania...*, 115.

⁹³ Zob. J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza...*, 55; A. SERRA, *Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1, 35a*, w: *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale*, Roma 1984, 150-152; J. LUZARRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaismo primitivo* (Analecta Biblica 54), Roma 1973, 177.

⁹⁴ Takim terminem Wulgata oddaje miejsca mówiące o Namiocie Spotkania (por. np. Wj 30, 26).

Mając na względzie typologiczne ujęcie arka – Maryja, można powiedzieć, co zaznacza J. Kudasiewicz, że arka jest typem eschatologicznej Obecności Zbawiciela, Świętego, Boga-Mesjasza, w Maryi, która jest Córką Syjonu, personifikacją Ludu Nowego Przymierza (por. So 3, 14)⁹⁶. Obecność ta jest dwuaspektowa: obłok okrywał Namiot Spotkania z zewnątrz, ukazując Bożą transcendencję, Chwała Pana wypełniała zaś arkę. M. Czajkowski zaznacza, że Maryja jest *miejszem Obecności Bożej* nad Nią (Duch Święty, moc Najwyższego) i w Niej (Święte)⁹⁷.

Odwołując się do tego dwuaspektowego schematu, Łukasz przedstawia Obecność Świętego w Maryi *osłoniętej* mocą Najwyższego⁹⁸. Uciekając się do terminologii rabinicznej, można powiedzieć, że jak Szekina wypełniała arkę, tak teraz wypełnia Maryję od wewnątrz. W Jej bowiem łonie zamieszkuje Święte, w Niej dokonuje się eschatologiczne i zbawcze odnowienie utraconej na skutek grzechu Obecności⁹⁹. Maryja nie zamyka jednak w sobie Syna Bożego. Staje się Ona dla Niego *Bramą zbawczego i odnawiającego wejścia w świat*.

Maryja, wybrana przez Boga, aby być Matką Jego Syna, stała się jednocześnie miejscem *niezwykłego* spotkania Boga z człowiekiem. To właśnie w Niej, w rezultacie Jej pełnej posłuszeństwa i oddania odpowiedzi, Bóg przyjmuje ciało i staje się Człowiekiem. W niniejszym artykule przedstawiono Maryję w scenie zwiastowania jako Tę, która została osłonięta przez Szekinę, oraz jako Tę, która trwała w tej Bożej Obecności.

Dr Wojciech Maciej Stabryła

Mount Sion
P.O.B. 22
91000 Jerusalem
Israel
e-mail: stabik@wp.pl

⁹⁵ Zob. J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza...*, 71.

⁹⁶ TAMŻE.

⁹⁷ Zob. M. CZAJKOWSKI, *Perykopa Zwiastowania (Łk 1, 26-38) w perspektywie trynitarniej...*, 16.

⁹⁸ Zob. J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza...*, 71.

⁹⁹ M. CZAJKOWSKI, *Perykopa Zwiastowania (Łk 1, 26-38) w perspektywie trynitarniej...*, 20.

[...] *Die Kraft des Höchsten wird dich überschatten*
(Lk 1, 35). Maria verharret in der Schechina

(Zusammenfassung)

Der Artikel bezieht sich auf eine Perikope aus dem Lukasevangelium (Lk 1,26-38) und handelt von *dem Eintritt Gottes in die Geschichte*. Der Autor hat sich zum Ziel gesetzt, (ausgehend von dieser Perikope) ein Bild der Mutter Gottes aufzuzeigen, welches sie – zurückgehend auf den jüdischen Begriff der Schechina – als die von Gottes Gegenwart erfüllte Mutter des Herrn zeigt.

Maryja i Duch Święty – choć nie na tej samej płaszczyźnie - odgrywają istotną rolę w historii zbawienia. Ich znaczenie i funkcja są ściśle związane z misterium paschalnym Jezusa, który jako wcielony Logos wypełnia swą zbawczą misję powierzoną Mu przez Ojca. Punktem kulminacyjnym tej misji jest chwalebny Krzyż, który staje się źródłem obdarowania ludzkości największym darem – zbawieniem. Rola Matki Bożej i Ducha Świętego w sposób szczególny jest podkreślana w Ewangelii św. Jana. W niniejszym artykule, którego przedmiotem jest analiza Janowego tekstu o ukrzyżowaniu i śmierci Jezusa (J 19, 25-37), zostaną przedstawione następujące zagadnienia: Ukrzyżowany jako Dawca; Maryja jako dar; Duch Święty jako Dar oraz odbiorcy Bożych darów.

1. Ukrzyżowany jako Dawca

Śmierć krzyżowa Jezusa zostaje w czwartej Ewangelii przedstawiona jako moment zwycięstwa i chwały. Na krzyżu Syn wypełnia do końca wolę Ojca, obdarowując ludzkość najcenniejszym darem zbawienia. Jezus wypełniający aż do końca wolę swojego Ojca, choć umiera na krzyżu, to jednak jako Zmartwychwstały Pan obecny jest we wspólnocie Kościoła w sakramentach świętych. Krzyż jawi się jako znak Miłości Boga do ludzkości. Ewangelista ściśle łączy misterium paschalne z Miłością aż do końca (13, 1 – *Było to przed Świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłowaławszy swoich na świecie, do końca ich umiłował*). W kontekście czwartej Ewangelii Jezus wielokrotnie czyni aluzje do swojej śmierci krzyżowej, mówiąc o „wywyższeniu” (J 3, 14 - *A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego*; J 8, 28 - *Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM i że Ja nic od siebie nie czynię, ale że to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył*; J 12, 32 - *A Ja, gdy zostaną nad ziemię wywyższone, przyciągnę wszystkich do siebie* [podkr. M.S.W.]). Usytuowanie opisu wypędzenia przekupniów ze świątyni jerozolimskiej, w którym wyraźnie występuje aluzja do śmierci i zmartwychwstania Jezusa (J 2, 19b-20: *Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo. Powiedzieli do Niego Żydzi: ‘Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię, a Ty ją wzniesiesz w przeciągu trzech dni?’ On zaś mówił o świątyni swego ciała* [podkr. M.S.W.]), zaraz na początku

Ks. Mirosław S. Wróbel

Dwa dary Ukrzyżowanego: Maryja i Duch (J 19, 25-37)

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 31-44

Ewangelii może świadczyć o wielkiej wadze, jaką Ewangelista przykłada do tajemnicy paschalnej. Także cztery wizyty Jezusa w Jerozolimie i konfrontacja z przeciwnikami, w kontekście świątyni, może świadczyć o stopniowym przygotowaniu Jezusa do śmierci ofiarnej jako *Baranka Bożego*. Śmierć Jezusa zostaje opisana w czwartej Ewangelii w kontekście żydowskiego święta Paschy. Zgon następuje w tym samym czasie, gdy w świątyni jerozolimskiej składane są ofiary z baranków bez skazy. Chęć przyspieszenia zgonu wiąże się z prośbą, aby skazańcom złamano gołenie (J 19, 31). W przypadku Jezusa sugestia ta nie zostaje zrealizowana, gdyż jest *On Barankiem, który gładzi grzech świata* (J 1, 29). W głębszym planie teologicznym męka i śmierć Jezusa jawią się jako manifestacja Jego Boskiej godności i realizacja planu Ojca, który Go posłał. To, co po ludzku złe i okrutne (cierpienie, ukrzyżowanie, śmierć), staje się drogą prowadzącą do zbawienia.

Ukrzyżowany Jezus, manifestując największy dar Boga dla ludzkości, wypowiada słowo „pragnę”. Widać tu wyraźnie, że Dawca oczekuje cierpliwie na odpowiedź ze strony ludzkości. Dawca pragnie być obdarowany. Czwarta Ewangelia mocno podkreśla relację pomiędzy Ojcem-Synem i ludzkością w aspekcie obdarowania. Ojciec jawi się jako Ten, który daje, obdarowuje Syna. Jednocześnie Syn obdarowuje tym darem stworzenie. W Ewangelii św. Jana czasownik „dawać” (gr. δίδωμι) występuje 76 razy¹. Wyrażenie „dawać życie” pojawia się wielokrotnie w pismach Janowych². Darem Boga jest dzieło, które zostaje przekazane Synowi do wykonania. Przedmiotem daru Ojca jest władza nad wszelkim stworzeniem oraz uczniowie Jezusa³. Dar ten zostaje przez Syna przyjęty i zrealizowany przez Niego jako dar życia wiecznego dla ludzkości. W Ewangelii i listach Janowych czasownik ten ma przeważnie sens teologiczny. Dawanie to część działania Bożego w historii zbawienia. To dawanie Boga wychodzi od Ojca. Bóg jest podmiotem dawania w 42 miejscach w Ewangelii Janowej. Następnie dar przechodzi na Jezusa, a przez Jezusa na ludzi. Często chodzi tu o całkowity dar, którego Jezus jest w pełni świadomy (J 3, 35). Dar Boga Ojca wobec Jezusa znajduje swą kontynuację w darze wobec ludzi. Szczytem tego daru Ojca dla ludzi jest Jego własny Syn. W darze Syna jest objawienie najwyższej miłości Ojca. Termin „dawać” wyraża nie tylko związek pomiędzy Oj-

¹ Zob. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich: Gotthelf Verlag 1958, 157 (Mt – 56; Mk – 39; Łk – 60; Pisma Pawłowe – 72 razy).

² Zob. J 6, 33; 10, 28; 17, 2; 1 J 5, 11. 16.

³ Por. teksty wyrażające ideę dawania przez Boga uczniów Jezusowi – J 3, 35; 6, 37. 39; 10, 9; 13, 3; 17, 2. 6. 9. 24; 18, 9.

cem i Synem, lecz także pomiędzy Ojcem a adresatami daru, którymi są ludzie. Dar Ojca jest realizowany w Osobie Jezusa, który otrzymując wszystko od Ojca przekazuje ten dar ludziom. Dar Boga i dar Jezusa zlewają się razem i łączą w jeden dar. Jedność obydwu darów zostaje objawiona w arcykapłańskiej modlitwie Jezusa⁴. Św. Jan mocno podkreśla, że u początku każdego daru jest Miłość. Bóg dał wszystko Synowi, gdyż Go miłuje. Bóg dał światu Jednorodzonego Syna, gdyż umiłował świat (J 3, 16 - *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne*). Słowo „dawać”, objawiając relację między dającym - darem - odbiorcami daru, prowadzi nas do tajemnicy Boga i Jego działania na korzyść ludzi. W tym właśnie kontekście należy umieścić obdarowanie ludzkości życiem wiecznym przez zbawczy czyn Jezusa. Analizując opis ukrzyżowania i śmierci Jezusa (J 19, 25-37) w kontekście całej czwartej Ewangelii możemy stwierdzić, że konkretnym wyrazem Bożego daru Miłości dla ludzkości jest dar Maryi oraz dar Ducha Świętego.

2. Maryja jako dar

Choć na kartach czwartej Ewangelii ani razu nie zostaje użyte imię Maryja w odniesieniu do Matki Bożej, to jednak mocno podkreśla się fakt, że jest Ona Matką Jezusa i Matką Kościoła. Ewangelia Janowa zwraca szczególną uwagę na funkcję Maryi jako pomostu pomiędzy Jezusem i ludźmi. Dwie sceny - gody w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11) oraz „testament z krzyża” (J 19, 25-27), występujące w formie inkluzji na początku i na końcu ziemskiej działalności Jezusa, uwypuklają istotną funkcję i znaczenie Maryi w historii zbawienia. W Kanie Galilejskiej Maryja staje się łącznikiem między Jej Synem i ludźmi. Z wrażliwym sercem Matki, dostrzegając brak wina i zatroskanie weselników, zwraca się do Jezusa, polecając ludziom, aby zrobili wszystko, cokolwiek im Syn powie (J 2, 5). Pod krzyżem staje się Ona duchową Matką Kościoła reprezentowanego przez umiłowanego ucznia. W testamencie z krzyża (J 19, 25-27) Maryja zostaje ofiarowana przez Ukrzyżowanego Syna jako dar dla ludzkości. Na Golgocie wcześniejsza zapowiedź Symeona - *a twoją duszę miecz przeniknie* (Łk 2, 35) znajduje swoje urzeczywistnienie. Martwe Ciało Jezusa złożone na rękach cierpiącej Matki po ludzku jest porażką *Słowa, które stało się Ciałem* (J 1, 14), jednak w planach Bożych okazuje się zwycięstwem Życia, które przewycięża

⁴ Zob. J 17, 7-8. 22.

śmierć w blasku tajemnicy zmartwychwstania. Matka cierpienia dojrzewa w tajemnicy krzyża, by zabłysnąć z mocą jako Matka zmartwychwstania. Scena pod krzyżem może być lepiej zrozumiała w świetle wcześniejszego cudu w Kanie Galilejskiej, a zwłaszcza w świetle tekstu zawartego w J 2, 4 – *Jezus Jej odpowiedział: ‘Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?’*. Kluczowym wyrażeniem jest termin „godzina” (gr. ἡ ὥρα). W „godzinie Jezusa” następuje pełna realizacja zbawczego dzieła. Pojęcie to występuje w czwartej Ewangelii 25 razy w liczbie pojedynczej i 1 raz w liczbie mnogiej (J 11, 9) i ma bardzo głębokie znaczenie teologiczne. Św. Jan przez zastosowanie tego wyrażenia stwarza w swojej narracji pewne napięcie, które polega na oczekiwaniu momentu nadejścia jakiegoś ważnego wydarzenia. Napięcie typowe dla Janowej Ewangelii występuje w J 7, 30 i J 8, 20, kiedy to „Żydzi” próbują pojmać Jezusa, ale nie mogą tego uczynić, ponieważ nie nadeszła jeszcze Jego „godzina”. Nadejście „godziny” wskazuje także na fakt rozpoczęcia Paschy – przejścia Jezusa z ziemi do Ojca w Niebie (J 13, 1). Wywyższenie Jezusa rozpoczyna się z chwilą wejścia w Jego uniżenie aż do końca – do śmierci krzyżowej. Całe życie Jezusa zorientowane jest ku tej „godzinie”. Ostatni okres ziemskiego życia Jezusa rozpoczyna się, gdy Najwyższa Rada Żydowska podejmuje decyzję skazania Go na śmierć (J 11, 53. 55; 12, 1). Jezus zaraz na początku czyni aluzję do swego pogrzebu (J 12, 7). Następnego dnia wyraźnie mówi On, że „nadeszła Jego godzina” (12, 23: *A Jezus dał im taką odpowiedź: «Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy»*). Widać tu wyraźnie, że owa „godzina” łączy się ze skazaniem Jezusa na śmierć. Jest to więc „godzina” związana z tajemnicą paschalną. W J 13, 1 kondensuje się cała teologia nadejścia „godziny” (Pascha, zejście z tego świata, zmartwychwstanie, godzina miłości do Ojca i miłości do ludzi). W J 19, 14 ewangelista utożsamia ową „godzinę” z godziną szóstą – z czasem ofiarowania baranka paschalnego. Śmierć Jezusa inauguruje nową Paschę. W „godzinie” tej można dostrzec element chwały oraz element cierpienia (J 12, 23). W czwartej Ewangelii „godzina” więc oznacza uwielbienie Syna Człowieczego poprzez wywyższenie na krzyżu i powrót do nowego życia poprzez zmartwychwstanie. Chwalebna śmierć Jezusa objawia chwałę, miłość Syna i miłość Ojca. Realizacja „godziny” Ojca przez Syna poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie wiąże się z Jego wywyższeniem. Obecność Maryi w godzinie Jezusa ma ważne znaczenie. Maryja staje się wzorem wiary. Tajemnica Golgoty ukazuje głęboki sens cierpienia i wzywa do wiary w zwycięstwo krzyża. *Mater dolorosa* (Matka cierpiąca) w cieniu krzyża – w godzinie swego Syna - jawi się jako *Mater Redemptoris* (Matka Odkupiciela) i *Mater Hominis* (Matka Człowieka).

Scena pod krzyżem rozpoczyna się od wymienienia osób, które trwają przy Jezusie aż do końca. Wśród nich, obok żony Kleofasa, Marii Magdaleny i umiłowanego ucznia, na pierwszym miejscu jest wzmiankowana Matka Jezusa. Osoby te zostają wprowadzone w narrację w sposób kontrastowy do występujących w kontekście poprzednim żołnierzy. W miejsce wcześniejszej nienawiści i pogardy pojawia się teraz miłość i szacunek wobec Ukrzyżowanego. W tej nowej przestrzeni rodzi się Kościół wpatrzony z wiarą w zbawczy krzyż i otwarty na moc Ducha Świętego. Na czele rodzącego się Kościoła stoi Matka Jezusa – wzór wiary i miłości dla wszystkich wierzących. Jezus kieruje bezpośrednio swoje słowa z krzyża do Maryji i do umiłowanego ucznia. Maryja zostaje nazwana imieniem „Niewiasta” w nawiązaniu do pierwszej niewiasty (hebr. *isza*) – Ewy (hebr. *hawa* – matka żyjących - Rdz 3, 20). Maryja jako nowa Ewa uosabia nową nadzieję rodzącego się Kościoła, w którym źródła zbawczych mocy obmywają wszystkich grzeszników. Krzyż Jezusa jawi się w tym kontekście jako drzewo życia i zbawienia, otwierające drogę do wieczności. To, co pierwsza niewiasta utraciła z Adamem przez nieposłuszeństwo grzechu, to „nowa Niewiasta” urzeczywistnia w łączności z Synem przez wiarę i miłość aż do końca. Umiłowany uczeń pod krzyżem słyszy słowa: *Oto Matka twoja* (J 19, 27). Papież Jan Paweł II wskazuje na wagę tych słów dla Kościoła: *W tym momencie z wysokości krzyża Maryja zostaje ustanowiona, jak gdyby ‘konsekwowana’ na Matkę Kościoła [...]. Jezus za pośrednictwem Jana oznajmia Kościołowi, że chce, aby każdy z jego uczniów darzył Maryję szczerym, synowskim uczuciem, jako Matkę otrzymaną od Niego. Słowa wypowiedziane przez Jezusa w chwili konania ukazują znaczenie kultu Maryjnego, który istnieje w Kościele od początku*⁵.

Słowa testamentu Jezusa z krzyża kierowane do Matki i umiłowanego ucznia: *Niewiasto, oto syn Twój... Oto Matka twoja* (J 19, 26-27) wypełniają się w życiu każdego, kto z wiarą i otwartością zaprasza Boga na ścieżki swego życia. Maryja w mocy Ducha Świętego pragnie być na tych ścieżkach obecna jako Matka rozumiejąca wszystkie sprawy człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym. Bowiem Matka Boża jest Matką całej społeczności wiernych i tak jak w pierwotnej wspólnotie zasiada w Wieczniku Kościoła, aby w otwartości na dary Ducha Świętego trwać z uczniami jednomyślnie na modlitwie (Dz 1, 14). Matka Kościoła nieustannie wskazuje właściwy szlak życia do swego Syna i poucza, że Kościół to nie bezduszna instytucja, lecz rodzina dzieci,

⁵ Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998. *Audjencje generalne*, red. A. SZOSTEK, Warszawa 1999, 45.

która wraz z Matką kroczy drogą Jej Syna w mocy Ducha Świętego ku Ojcu Niebieskiemu.

Wyrażenie „uczeń wziął Ją do siebie” w J 19, 27, odnoszące się do umiłowanego ucznia, który – zgodnie z testamentem Jezusa bierze – Matkę Jezusa jako swoją Matkę, może być interpretowane w szerszym kontekście czwartej Ewangelii. Prolog w 1, 11 mówi, że mimo iż Słowo przyszło do swoich (τὰ ἴδια), to jednak swoi Go nie przyjęli (οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον). Widać tu myśl o odrzuceniu Jezusa przez własny naród. Zastosowanie tego samego wyrażenia (τὰ ἴδια) w scenie pod krzyżem może mieć głębsze odniesienie do dramatu przeżywanego przez lud Izraela⁶. Maryja jako dar dla nowego Ludu Bożego może skutecznie realizować swoje powołanie i dawać świadectwo wiary poprzez otwarcie na moc Ducha Świętego, którego obecność i znaczenie są mocno podkreślane w Ewangelii Janowej.

3. Duch Święty jako Dar

Ważnym darem Ukrzyżowanego dla ludzkości jest Dar Ducha Świętego. Na kartach czwartej Ewangelii wielokrotnie pojawia się tematyka związana z Duchem Świętym. Już na początku Ewangelii Jan Chrzciciel daje świadectwo o Duchu (gr. πνεῦμα), który jak gołębica zstępuje z nieba i spoczywa na Jezusie (J 1, 32). W rozmowie Jezusa z Nikodemem zostaje podjęty temat narodzin z Ducha (J 3, 8: *Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha*). Jezus w spotkaniu z Samarytanką, mówiąc o prawdziwych czcicielach Boga, podkreśla wagę nowego kultu w Duchu i prawdzie (J 4, 23-24: *Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie*). W Święto Namiotów Jezus naucza o Duchu Świętym, używając symboliki wody żywej (J 7, 37-39: *W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie - niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza*». *A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący*

⁶ Zob. też H. LANGKAMMER, *Christ's 'Last Will and Testament' (John 19:26-27) in the Interpretation of the Fathers of the Church and the Scholastics*, „Antonianum” 43(1968) 99-109; D. GRANSKOU, *Anti-Judaism in the Passion Accounts of the Fourth Gospel*, w: *Anti-Judaism in Early Christianity*, red. P. RICHARDSON, D. GRANSKOU, t. I, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University 1986, 203-204. 214.

w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony). W J 19, 34 jest wprost mowa, że z przebitego boku Chrystusa wypłynęła krew i woda. Symbolika wody nawiązuje do sakramentu chrztu oraz do rzeczywistości Ducha Świętego, który jawi się jako Dar Ukrzyżowanego. Jezus po swym zmartwychwstaniu przekazuje uczniom Ducha Świętego, aby kontynuowali Jego dzieło na ziemi (J 20, 22 - *Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego!»*).

Znaczenie i funkcję Ducha Świętego w życiu wspólnoty św. Jan ukazuje w tekstach pięciu obietnic o Paraklecie: 14, 15-17. 26; 15, 26n; 16, 7-11. 13-15⁷. Ze struktury perykop J 14-16 wynika, że teksty o Duchu Świętym można ująć w trzech częściach: Dwie pierwsze obietnice (14, 15-17. 25-26) występują razem w pierwszej mowie Jezusa. Autor świadomie łączy te dwie obietnice. Są one związane z tematem objawienia Jezusa. Ukazują obecność Parakleta (14, 15-17) i nauczanie Parakleta (14, 25-26). Paraklet jest ściśle połączony z funkcją objawiania. Trzeci tekst o przyjściu Parakleta stanowi część centralną opisu prześladowań (15, 18-16, 4a), w drugiej mowie Jezusa. Tekst tej zapowiedzi wprowadza tematykę świadectwa Ducha Parakleta (15, 26) i świadectwa uczniów (15, 27). Ostatnie dwie wypowiedzi o Paraklecie występują w środkowej części ostatniej mowy Jezusa (16, 4b-33). Opis J 16, 8-15 zestawia działalność Parakleta wobec świata (16, 8-11) oraz wobec uczniów (16, 12-15). Widać tu, że z każdą nową obietnicą jakby poszerza się opis funkcji Parakleta.

Jezus Janowy obiecuje uczniom Ducha Świętego w godzinę przejścia z tego świata do Ojca przez krzyż i zmartwychwstanie. Wszystkie obietnice Parakleta w J 14-16 ściśle są ze sobą powiązane oraz wzajemnie się wyjaśniają. W jedną całość łączy te obietnice Osoba Parakleta (gr. παράκλητος). Poszukiwanie adekwatnego znaczenia terminu Paraklet (gr. παράκλητος) nie jest łatwe i do dziś jest dyskutowane. Pojęcie to w No-

⁷ M. WINDISCH, *Spirit - Paraclete in the Fourth Gospel*, Fortress Press, Philadelphia 1977; G. JOHNSTON, *The Spirit - Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge 1970; F. PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangelium*, Josef Knecht Verlag, Frankfurt 1974; G. FERRARO, *Lo spirito santo nell' quattro vangeli*, Gregoriana, Roma 1981; A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1982; TENZE, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. GRYGLEWICZ, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992; TENZE, *Duch Święty dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003; A. APOSTOLI, *Paraclete: The Spirit of Truth in the Church*, St. Anthony Messenger Press, Cincinnati 2005; D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, Walter de Gruyter Inc, Berlin 2006.

⁸ J 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7; 1 J 2, 1.

wym Testamencie występuje wyłącznie w pismach Janowych⁸. W tekstach Ewangelii oznacza innego Parakleta, obiecanego Ducha Prawdy, Ducha Świętego, zaś w 1 J 2, 1 chwalebne Chrystusa. Termin ten występuje bardzo rzadko w grece klasycznej. Początkowo posiadał on sens: „przywołany na pomoc”, później stał się terminem technicznym na określenie rzecznika - obrońcy sądowego analogicznie do łac. *advocatus*. Etymologicznie termin grecki παράκλητος jest przymiotnikiem odsłownym od czasownika παρακαλέω. Czasownik ten, występujący bardzo często w literaturze Pawłowej, ma wiele znaczeń: „wzywać na pomoc”, „napominać”, „pocieszać”. Przymiotniki odsłowne mogą mieć znaczenie czynne i bierne. W znaczeniu biernym oznacza on – „wezwany na pomoc”, „obrońca”, „protektor”. W znaczeniu czynnym – „pocieszyciel”, „rzecznik”, „rozjemca”, „ten, który napomina, zachęca”. W obietnicach Paraklet jest nazywany „Duchem Prawdy” oraz „Duchem Świętym”. Wyrażenie „Duch Prawdy” (gr. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) jest bardzo brzemienne w treść teologiczną. W Nowym Testamencie występuje tylko w pismach Janowych⁹. Spotykamy je także w tekstach qumrańskich¹⁰, gdzie jest używane w kontekście moralnym, oznaczając jakiś przymiot ludzki. Termin „prawda” (gr. ἀληθεία)¹¹ w środowisku greckim oznaczał zgodność sądu człowieka z rzeczywistością. W judaizmie Starego Testamentu mówiąc o prawdzie akcentowano autorytet Boga, który jest wierny i godny zaufania. W listach Pawłowych pojęcie to odnosi się do Ewangelii (2 Kor 13, 8; Ga 2, 5. 14), a także oznacza naukę objawioną głoszoną przez apostołów (Ef 1, 13; Kol 1, 15). W literaturze Janowej znajdujemy znacznie głębszą treść terminu „prawda”, może bowiem oznaczać: a) słowo Boga lub słowo Jezusa (17, 17; 1 J 1, 8-10); b) Objawienie mesjańskie przyniesione przez Jezusa i w Nim obecne (1, 17; 14, 6); c) Osobę Jezusa jako Objawiciela Ojca (17, 9; 2 J 1). Wyrażenie Duch Prawdy na określenie Parakleta wskazuje na Jego szczególną relację do Prawdy, którą jest sam Chrystus. Ewangelista chce przez to podkreślić, że Paraklet jest w służbie Prawdy. Wyrażenie „Duch Święty” (gr. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) spotykamy w Ewangelii św. Jana tylko w 14, 26; 20, 22. Teksty te uwydatniają świętość jako przymiot Ducha Parakleta, na którą chciał Ewangelista zwrócić szczególną uwagę. Ewangelista wiąże świętość z kultem i odnosi ją do tego, co pochodzi od Boga. Przymioty Boże różnią się od przymiotów ludzi i świątyni. Ewangelia Janowa „świętość” odnosi

⁹ J 14, 17; 15, 26; 16, 3; 1 J 4, 6.

¹⁰ Zob. np. 1 QS 4, 21. 23.

¹¹ J. BLANK, *Der Begriff der Wahrheit in Johannesevangelium*, „Biblische Zeitschrift” 7(1963) 163-173; I. DE LA POTERRIE, *La vérité dans s. Jean*, t. I-II, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1977.

do Boga (17, 1) i Chrystusa (6, 69). W 1 J 2, 20 – „świętość” staje się określeniem Boga lub Chrystusa. Odniesienie tego przymiotu do Ducha stawia Go na równi z Ojcem i z Chrystusem.

Jezus zapowiada, że będzie się modlił do Ojca, aby dał uczniom Ducha (14, 16n). Paraklet ma być osobowym Darem Ojca dla uczniów. Tego Ducha Parakleta nie może przyjąć świat, bo Go nie widzi, ani nie zna (14, 17). Przeciwnością światu są uczniowie, którzy mają przyjąć Parakleta, aby z nimi stale przebywał (14, 16). Przy pierwszej obietnicy Jezus mówi o obecności Ducha wśród uczniów. W okresie przedpaschalnym Duch był u uczniów (παρά + celownik)¹², tzn. był w Jezusie, którego otaczali uczniowie. Natomiast po wydarzeniu paschalnym Duch będzie z uczniami (μετα + dopełniacz)¹³.

W pierwszej obietnicy (J 14, 15-17) jest mowa, że uczniowie Jezusa inaczej niż świat przyjmą Ducha i że będzie z nimi na zawsze. Dar Parakleta jawi się w tej obietnicy jako Dar Ojca. Przez obietnicę Jezusa Bóg objawi się w życiu uczniów, tak jak objawił się w życiu Jezusa. Prosi On Ojca o innego Parakleta. Określenie „innego” (gr. ἄλλον) wskazuje na pewną odrębność, ale równocześnie suponuje kolejność Jego następowania i związek z Parakletem wcześniejszym (Jezusem).

Funkcje Parakleta zostają ściślej sprecyzowane w następnych obietnicach. Z drugiej obietnicy (14, 26) dowiadujemy się, że Ojciec „pośle” Parakleta w imię Jezusa i Jego zadanie będzie polegało na „nauczaniu” (gr. διδάσκω). i „przypominaniu” (gr. ὑπομνήσκω) tego, co Jezus mówił do uczniów. Duch Prawdy kontynuuje dzieło nauczania Ojca i Syna w stosunku do ludzi. Paraklet nauczając, wprowadza do serc uczniów wszystko, czego nauczał Jezus. Interioryzując słowo w sercu, w sumieniu uczniów, sprawia głębię zrozumienia. Ewangelista mocno podkreśla, że pierwszorzędnym źródłem prawdy jest Ojciec (J 14, 24b) posyłający Syna, który objawia i przekazuje tę prawdę ludziom. Dzięki działaniu Ducha Parakleta prawda ta przenika najgłębsze pokłady ludzkiego wnętrza. Celem działania Parakleta Nauczyciela jest pouczanie - nie po to, by objawić rzeczy nowe, lecz by prawdy przekazane przez Jezusa trwały w uczniach i były głęboko przyjęte w sercu (działanie pneumatyczne). Objawienie Boże przyniesione przez Chrystusa nie jest doktryną abstrakcyjną, lecz jest komunikowaniem, przekazywaniem prawdy dającej życie (J 8, 12). Prawda objawiona jest skierowana do człowieka, by ją zasymilował. Nie może to być tylko przyjęcie abstrakcyjne, lecz słowo winno stać się dla człowieka życiem. Rola Ducha Parakleta polega na in-

¹² J 14, 17 – ponieważ u was przebywa (gr. ὅτι παρά ὑμῶν μένει).

¹³ J 14, 16 - aby z wami był na zawsze (gr. ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾦ).

terioryzowaniu Objawienia w sercach uczniów, które umożliwi uczniom wniknięcie w Prawdę i przyjęcie jej jako źródła i światła dla życia.

W obietnicy trzeciej (15, 26-27) Jezus powtarza ideę posłania Parakleta i przypomina, że pochodzi On od Ojca. Zostaje tu wyraźniej sprecyzowana funkcja (*On będzie świadczył o Mnie*). W ujęciu Ewangelii Janowej świadectwo to jest skierowane do samych uczniów Jezusa. Specyficznym miejscem dawania tego świadectwa są sumienia uczniów, gdzie żyje i rozwija się wiara w prawdę Jezusa. Wewnętrzne świadectwo Parakleta jest wcześniejsze od świadectwa zewnętrznego uczniów i należy do innego porządku. Głównym celem tego świadectwa nie jest bezpośrednio natchnienie lub wzmocnienie ich, by przewyżczyli prześladowców, lecz zachowanie od zagrożenia zewnętrznego, w którym ich wiara zostanie poddana próbie. Mamy tu więc wewnętrzny aspekt działania Ducha Parakleta, który związany jest nierozdzielnie z Jego funkcją nauczycielską. Paraklet daje świadectwo Jezusowi tym samym aktem, który będzie prowadził uczniów do całej prawdy - interioryzując prawdę Jezusa, oświecając umysły, potwierdzając ich wiarę. W sytuacji niebezpieczeństwa (16, 1-4) Paraklet działa w sumieniach uczniów, dając świadectwo na korzyść Jezusa. Zewnętrzne świadectwo uczniów ma swą podstawę w innym, wcześniejszym i głębszym świadectwie, jakie Paraklet posłany przez Ojca jako Duch Prawdy daje o Jezusie w sercach uczniów.

W czwartej obietnicy funkcja Parakleta zostaje jeszcze bardziej wzbogacona (16, 8: *On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie*). Według ostatniej zapowiedzi Duch Paraklet doprowadzi nas do całej prawdy i otoczy chwałą Jezusa (16, 14).

Duch Święty jest wielkim Darem dla ludzkości. Ewangelista jasno formułuje orędzie, że Paraklet jest Darem Ojca i Syna, którego świat nie może przyjąć. Przyjmą Go uczniowie, z którymi i w których będzie na zawsze. Jego funkcja polega na nauczaniu i przypominaniu słów Jezusa. Paraklet będzie świadczył o Jezusie, a uczniowie wsparci Jego obecnością będą też dawać świadectwo. Wykaże światu grzech, sprawiedliwość i sąd. Paraklet był obecny w czasie ziemskiego życia Jezusa oraz był obecny w uczniach (παρῶν) przez swą obecność w Chrystusie. Po wydarzeniach paschalnych będzie obecny w uczniach jako Nauczyciel, Rzecznik, obrońca. Duch Paraklet spełnia więc funkcję eschatologiczną. Otacza Jezusa chwałą i doprowadza uczniów - odbiorców Daru - do całej i pełnej prawdy.

4. Odbiorcy Bożych darów

Ewangelia Janowa mocno akcentuje rolę wspólnoty wierzących, która otwiera się na dary Boga¹⁴. Adresatem daru Maryi jest umiłowany uczeń reprezentujący wspólnotę wierzących wszystkich czasów. Adresatami Daru Ducha Świętego są uczniowie. Otrzymują oni obietnicę, że Paraklet – Duch Prawdy – Duch Święty będzie z nimi na zawsze (J 14, 17). Wyrażenie „być z” jest formułą wziętą ze Starego Testamentu, wyrażającą szczególną pomoc Boga udzielaną tym, którym daje On trudne zadanie do wykonania¹⁵. U Jana ta formuła ukazuje związek Ojca z Jezusem (J 3, 2; 8, 29) oraz łączność Jezusa z uczniami (J 7, 33; 16, 4). Formuła ta użyta w odniesieniu do Parakleta oznacza, że przyjmie On obecność, asystencję Jezusa wśród uczniów. Obecność Parakleta będzie analogiczna do obecności Jezusa wśród nich. Dar Parakleta oznacza skuteczne przedłużenie tego, czym Jezus był dla uczniów w czasie życia ziemskiego.

Janowa wspólnota uczniów nie jest jakąś anonimową grupą ludzi, lecz została utworzona z konkretnych osób: uczniów powołanych przez Jezusa (J 1, 35-51), Samarytanki (4, 1-26), urzędnika królewskiego (J 4, 46-54), niewidomego od urodzenia (9, 1-41). Wielu z nich jest wymienionych po imieniu: Andrzej, Szymon Piotr, Filip, Natanael, Tomasz, Marta, Maria, Łazarz. Spotkanie tych ludzi z Jezusem wzbudza w nich wiarę, która prowadzi ich do głębszego poznania wspólnoty miłości z Ojcem, Synem i Duchem Świętym oraz do owocniejszego realizowania misji zbawczej. Wspólnota wiernych uczniów Jezusa zostaje mocno skontrastowana z tymi, którzy nie uwierzyli i którzy utożsamieni zostają ze światem wrogo nastawionym do Jezusa i Jego naśladowców¹⁶.

¹⁴ Rekonstrukcja historii wspólnoty Janowej jest przedmiotem badań współczesnych uczonych. Z ważniejszych prac na ten temat zob. J. L. MARTYŃ, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Paulist Press, New York 1968; TENZE, *Glimpses into the History of the Johannine Community*, w: *L'évangile de Jean. Sources, redaction, théologie*, red. M. DE JONGE, University Press, Leuven 1977, 149-179; R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, Paulist Press, New York 1979; M. HENGEL, *The Johannine Question*, Trinity Press International, London-Philadelphia 1989; K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981; B.T. NICKLAS, *Ablösung und Verstrickung. "Juden" und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser*, Peter Lang, Bern 2001; C.G. LINGAD, *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community*, Pontifical Gregorian University, Roma 2001.

¹⁵ Zob. Rdz 28, 15; Wj 3, 12; Jer 1, 8.

¹⁶ J 15, 18-16, 4; 17, 14-16.

W czwartej Ewangelii spotykamy wiele postaci, które sympatyzują z nauką Jezusa, wahają się jednak w swoim całkowitym wyznaniu wiary. W narracji Janowej mowa jest o wierze tych osób, ale nie jest to jeszcze wiara pełna i pozbawiona wątpliwości. Ludzie ci rekrutują się zarówno spośród prostego ludu¹⁷, jak i spośród faryzeuszy¹⁸ oraz przywódców¹⁹. Niektórzy z nich są wymienieni po imieniu: Nikodem²⁰ i Józef z Arymatei²¹. Ludzie ci wykazują zainteresowanie Osobą Jezusa, ale z powodu różnych okoliczności nie decydują się na pełną wspólnotę z nim. Można ich nazwać kryptochrześcijanami²². Do nich może się odnosić negatywna ocena Jezusa w J 2, 24-25; 12, 42-43, według której nie przewyciężyli strachu przed ewentualnymi sankcjami oraz umiłowali bardziej chwałę ludzką niż chwałę Bożą. Osoby te mogą reprezentować tych wszystkich, którzy przeżywają trudności z całkowitym przyjęciem całej nauki Jezusa i z odpowiedzią ufnej wiary na Jego orędzie. Brak im pełnego otwarcia na dary Ducha Świętego. Do nich kierowana jest Ewangelia, której celem jest wzmocnienie wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego (J 20, 31). Część z tych osób stanie się wiernymi naśladowcami Jezusa, inni zaś odejdą zniechęceni i zdesperowani.

Ewangelia św. Jana mocno podkreśla, że głębokie otwarcie ludzi na Boże dary możliwe jest dzięki wierze. W zakończeniu Ewangelii zostaje wskazany cel (J 20, 31: *abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym*). Podobne zakończenie występuje w scenie, w której uczeń daje świadectwo (J 19, 35: *abyście i wy wierzyli*). Cel ten, który wzywa chrześcijan do pewności wiary, zostaje także podkreślony w 1 Liście św. Jana (1 J 5, 13: *O tym napisałem do was, którzy wierzyacie w imię Syna Bożego, abyście wiedzieli, że macie życie wieczne*). Wiara dla św. Jana jest spotkaniem z Chrystusem i przyjęciem Syna Bożego, który przybywa do ludzkości jako Objawiciel Ojca. Jest więc ściśle związana z dwoma fundamentalnymi tematami dla teologii Janowej: misterium wcielenia oraz misterium objawienia Boga Ojca w Jego Synu Jezusie Chrystusie. Św. Jan w swojej Ewangelii, w odróżnieniu od Synoptyków, nie używa rzeczownika „wiara” (gr. πίστις), lecz zawsze czasownik, który oznacza akt wiary (gr. πιστεύω). Wskazuje to na fakt, że termin „wierzyć” dla Jana oznacza postawę dynamiczną i egzystencjalną. Na znaczenie wiary uczniów w chrystologii Janowej może wskazywać fakt, że czasownik

¹⁷ Zob. J 2, 23-25; 6, 2; 7, 40-41; 9, 22; 10, 42; 11, 45. 47-48; 12, 11.

¹⁸ J 9, 35.

¹⁹ J 12, 42-43.

²⁰ J 3, 1-2; 7, 50-52; 19, 38-42.

²¹ J 19, 38-42.

²² Zob. nazwę „ukryty uczeń” w odniesieniu do Józefa z Arymatei (J 19, 38 – μαθητῆς τοῦ Ἰησοῦ κρυπτόμενος).

„wierzyć” pojawia się na kartach czwartej Ewangelii aż 98 razy²³. Proces wiary uczniów prowadzi do prawdziwego życia w wolności dzieci Bożych: J 20, 31- *Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego*. Nowe życie uczniów w imię Jezusa uzdalnia ich do kontynuowania misji swojego Mistrza, w której kluczowym punktem jest miłość Boga i bliźniego. Życie uczniów w wierze i miłości stanowi według św. Jana drogę prowadzącą do domu Ojca: J 14, 2-3 - *W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem*; J 17, 24 - *Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata*. Tylko na takiej drodze możliwe jest całkowite otwarcie na dar Matki i dar Ducha Świętego, które ofiarowuje ludzkości ukrzyżowany Zbawiciel.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że czwarta Ewangelia zwraca szczególną uwagę na misterium zbawcze dokonujące się w relacji pomiędzy Dawcą, Darem i odbiorcą. W tej optyce lepiej możemy dostrzec dzieło Miłości Boga wobec grzesznej ludzkości. Maryja i Duch Święty w głębokim zespoleniu stanowią wzór i moc dla rodzącego się Kościoła. Wspólnota wierzących kontemplująca misterium Krzyża i przeżywająca spotkanie ze Zmartwychwstałym w sakramentach świętych, otrzymuje Dar Ducha Świętego i dar Matki. Maryja jako kochająca Matka staje się najlepszą Uczennicą Ducha Świętego. Pomaga Ona wiernym w głębszym otwarciu na moc Ducha Świętego. Dzięki Duchowi Świętemu i Matce Kościół może nieustannie i wciąż na nowo wpatrywać się z wiarą w wydarzenie Jezusa i kontemplować „wielkie rzeczy”, które Bóg uczynił dla ludzkości.

Ks. dr hab. Mirosław S. Wróbel
Katedra Literatury Międzytestamentalnej i Nauk Pomocniczych Bibliistyki
Instytut Nauk Biblijnych
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Lublin)

ul. M. Curie-Skłodowskiej 4/8
PL - 20-029 Lublin

e-mail: miroslaw.wrobel@kul.lublin.pl

²³ U Synoptyków stwierdzamy znacznie rzadsze występowanie tego terminu (Mt - 11razy; Mk - 14 razy; Łk - 9 razy). Zob. K. ALAND, *Vollständige Konkordanz*, Walter de Gruyter, Berlin 1983, 1127-1129; W.F. MOULTON, A.S. GEDEN, *A Concordance to the Greek New Testament*, T&T. Clark, Edinburgh 1974, 805-808.

Two gifts of Crucified Jesus: Mary and Holy Spirit

(Summary)

The present article describes the function and meaning of Mary and Holy Spirit in the history of salvation. The main emphasis is put on the text Jn 19:25-37 where we find the description of the crucifixion and death of Jesus. Mary and Holy Spirit are the two gifts of Crucified Jesus for humanity. The Gospel of John gives a big importance in presenting the image of God as the Giver. The gift of Father is taken by Son and is further given for believers. Analyzing the verb “to give” which appears in the fourth Gospel 76 times we can see special relation between giver – gift – receiver. In this relation we can better understand the activity of God in favor of people. The Gospel of John underlines that at the beginning of every gift is Love.

Mary is the special gift for humanity. Her function as the bridge between God and humanity is underlined in two texts – the miracle in Cana (Jn 2:1-11) and the “testament from the cross” (Jn 19:25-27). She intercedes to her Son where she notices the lack of wine. Her heart is sensitive for all misery and weakness. She is also given by Crucified Jesus as the Mother for beloved disciple. In this act Mary becomes spiritual Mother of the Church. In the “hour” of His Son and in the shadow of the Cross she has deep experience as *Mater Dolorosa* and she becomes *Mater Redemptoris* and *Mater Hominis*. Mary under Cross as new Eva is the sign of new hope for Church.

Holy Spirit is the gift of Father and Son. The scene of flowing water and blood from the pierced side of Jesus (Jn 19:34) can be better understood in the light of the text Jn 7:37-39 where water appears as the symbol of the Holy Spirit. The function and meaning of the Holy Spirit is underlined particularly by John in the five promises of Paraclete (Jn 14:15-17.26; 15:26n; 16:7-11.13-15). Holy Spirit as the Gift is present in the life of disciple. He is the Teacher of the Church. He allows better understand the message of Jesus and he gives strength to be testimonies of Jesus in every situation and particularly in the time of persecution. Holy Spirit is present in the hearts of disciples forever as source of truth and hope.

The disciple are the receivers of the gifts of Crucified Jesus. The Gospel of John puts special emphasis on the role of faith in the relation to God. Only with faith the human being is able to open heart for the gifts of Crucified Jesus. The disciple receive the true life of children of God and the liberty. The live in faith enable the believers to go on the road to the home of the Father. One who believe can wide open his heart for the gift of Mary as the spiritual Mother and for the gift of Holy Spirit. The Mother of God is the best example of the faith and openness for the Holy Spirit.

Maryja jest uprzywilejowanym miejscem obecności i działania Ducha Świętego¹. Uczynił On z Niej swe arcydzieło. W pełni uzasadnione jest więc mówienie o Jej *pneumatycznej* egzystencji² i o tym, że jest Ona *ściśle podporządkowana Duchowi*³, ponieważ od pierwszej chwili swego istnienia jest Jego *świętym przybytkiem*⁴. Są jednak trzy wydarzenia, w których dostrzega się zstąpienie Ducha na Maryję. D. Bertetto nazywa je *trzema epifaniami Ducha Świętego w Maryi*⁵. Pierwszą jest Jej niepokalane poczęcie. Odniesiony do Maryi w zwiastowaniu tytuł *Pełna łaski* w pneumatologicznej interpretacji jest tożsamy z określeniem *pełna Ducha Świętego* i wyraża, że już w chwili poczęcia zstąpił On na Nią, jednocząc się z Nią i napełniając obfitością swoich darów. Więż ta osiągnęła punkt kulminacyjny w tajemnicy wcielenia, gdy Duch sprawił, że Jej dziewictwo stało się płodne, dając światu jedyne Pośrednika – Jezusa Chrystusa. Odtąd oblubieńczy związek Maryi z Duchem Świętym nie zanika. Pozostaje Ona w mocy zwiastowania, tj. ustawicznym Jego przychodzeniu. Realizuje się ono zasadniczo w dwóch aspektach: dyspozycyjności i uległości Maryi wobec Boskiego Parakleta oraz Jej miłosnej jedności z Nim⁶. Trzecim wydarzeniem jest Jego zstąpienie na Nią i zebraną w jerozolimskim Wieczerniku wspólnotę pierwotnego Kościoła.

Niestety, maryjna ranga i znaczenie Pięćdziesiątnicy, w przeciwieństwie do dwóch pierwszych epifanii Ducha w Maryi, były przez długie wieki niedoceniane, a niekiedy nawet ignorowane w teologii – zarówno w nauczaniu Magisterium Kościoła, jak i badaniach katolickich teologów. Sytuacja ta utrzymywała się jeszcze w ostatnich latach przedsoborowych. Wskazuje na nią *Bibliografia ma-*

Adam Wojtczak OMI

Napełniona Duchem Świętym w Wieczerniku Zielonych Świąt

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 45-69

¹ Por. X. PIKAZA, *Maria y el Espíritu Santo* (Hech. 1, 14). *Apuntes para una mariología pneumatológica*, „Estudios Trinitarios” 15(1981) 81.

² D. BERTETTO, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, „Marianum” 41(1979) 441.

³ R. LAURENTIN, *Esprit Saint*, w: *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, red. S. DE FIORES, Ottawa 1994, 503.

⁴ LG 53.

⁵ D. BERTETTO, *I rapporti di Maria e dei laici con la Persona dello Spirito Santo*, „Miles Immaculatae” 23(1987) 430.

⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja* (Homilia na zakończenie XX Międzynarodowego Kongresu Maryjno-Mariologicznego w Rzymie, 24.09.2000), „Osservatore Romano” 21(2000) nr 11-12, 16.

riana G. M. Besuttiego⁷, zawierająca światowy wykaz literatury mariologicznej od 1948 roku. W odniesieniu zaś do rodzimej refleksji maryjnej wymowna jest w tym względzie *Polska bibliografia mariologiczna* autorstwa S. Gręśia⁸. Dopiero Sobór Watykański II zasygnalizował bogatą treść maryjnego wymiaru Pięćdziesiątnicy. Podkreślił paralelizm między zstąpieniem Ducha Świętego na Maryję podczas zwiastowania i w Wieczerniku⁹. Temat ten znalazł swoją kontynuację w adhortacji apostołskiej Pawła VI *Marialis cultus*¹⁰ i jego liście apostołskim¹¹ skierowanym w 1975 roku do kard. L. Suenensa, legata papieskiego na XIV Międzynarodowy Kongres Maryjny w Rzymie poświęcony zagadnieniu: *Maryja a Duch Święty*. Stało się ono przedmiotem jeszcze bardziej ożywionej i pogłębianej refleksji teologicznej Jana Pawła II. W wielu wypowiedziach nawiązuje on do sceny z Wieczernika, by uwydatnić, że Maryja pod działaniem Ducha Miłości nie tylko dała ludzkie życie Synowi Bożemu, ale także jest Pierwszą Chrześcijką złączoną z Duchem w społeczności wierzących¹². Zwłaszcza encyklika *Redemptoris Mater* przyczyniła się do pogłębionego rozumienia związku Maryi z Parakletem w zaistnieniu i życiu Kościoła¹³. Myśli te przewijają się także w wypowiedziach Benedykta XVI, choć dotychczas nie w takim nasileniu i rozwinięciu teologicznym jak u jego Poprzednika z Polski¹⁴.

W ślad za nauką Soboru i posoborowych Papieży podąża liturgia. *Zbiór Mszy o NMP* poświęca osobny formularz *Najświętszej Maryi Pan-*

⁷ G.M. BESSUTTI, *Bibliografia mariana*, vol. 1: 1948-1949, Roma 1950; vol. 2: 1950-1951, Roma 1952; vol. 3: 1952-1957, Roma 1959; vol. 4: 1958-1966, Roma 1968.

⁸ S. GRĘŚ, *Polska bibliografia mariologiczna (1945-2003)*, Niepokalanów 2004.

⁹ LG 59.

¹⁰ MC 26.

¹¹ PAWEŁ VI, *E. mo P. D. Leoni Iosepho S. R. E. Cardinali Suenens, Mechliniensi-Bruxellensi Archiepiscopo, ob Marianum ex omnibus nationibus Conventum peragendum* (13.05.1975), AAS 67(1975), 357.

¹² RH 22; DV 66; JAN PAWEŁ II, *Matka nieustającej pomocy* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej w San Severo, 25.05.1987), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, red. A. SZOSTEK, t. 2, Warszawa 1998, 278-279; TENŻE, *Obecność Maryi u początków Kościoła* (Audiencja generalna, 6.09.1995), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, red. A. SZOSTEK, t. 4, Warszawa 1999, 98-100; TENŻE, *Maryja a dar Ducha Świętego* (Audiencja generalna, 28.05.1997), w: TAMŻE, t. 4, 264-266.

¹³ RM 24-28. Por. R. FABRIS, *La presenza della Vergine nel Cenacolo (At 1, 14): l'interpretazione di Giovanni Paolo II*, „Marianum” 50(1988) 397-407.

¹⁴ BENEDYKT XVI, *La festa del Nuovo Patto* (L'omelia nella Solennità di Pentecoste, 4.06.2006), w: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II, 1, 2006 (gennaio-giugno), Città del Vaticano 2007, 766; TENŻE, *Warto być wiernym, warto wytrwać w wierze* (Przemówienie podczas nabożeństwa różańcowego w sanktuarium Matki Bożej z Aparecidy, 12.05.2007), „Osservatore Romano” 28(2007) nr 9, 32-33.

nie z *Wieczernika*¹⁵. Maryjna treść Pięćdziesiątnicy dochodzi też do głosu w rozwijającym się w Kościele ruchu charyzmatycznym¹⁶, *Katechizmie Kościoła Katolickiego*¹⁷, dokumentach wydanych w ramach obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000¹⁸ i publikacjach współczesnych teologów katolickich. Coraz częściej i głębiej podejmują oni ten wątek, by wskazać, że obdarowanie Maryi Duchem Świętym, które się dokonało w Wieczerniku Zielonych Świąt, jest podstawą Jej macierzyńskiej misji, rozumianej jako wypraszanie przez Nią zstąpienia Bożego Ducha i Jego darów – zarówno na zebraną wspólnotę pierwotnego Kościoła, jak też chrześcijan wszystkich czasów. Wśród interesujących publikacji na ten temat na szczególną uwagę zasługują studia D. Bertetto, Y. Congara, J. Galota, R. Laurentina, H. Mühlena, X. Pikazy, a z polskich autorów prace biblistów: J. Kudasiewicza i S. Haręzgi oraz mariologów: G. Barosiaka i S. Gręsia.

Mając to wszystko na uwadze, sięgnę na kolejnych stronicach do tekstu Dz 2, 1-4, ponieważ jedynie w nim wprost i wyraźnie jest mowa o narodzinach Kościoła z Ducha Świętego w dniu Zielonych Świąt. Wykorzystam też redakcyjne powiązania kontekstualne Łukasza, zwracając zwłaszcza uwagę na specyfikę obecności i związku Maryi ze wspólnotą pierwotnego Kościoła zgromadzoną w Wieczerniku (Dz 1, 13-14). Postaram się w ten sposób, za pomocą egzegetycznej i teologicznej analizy tekstu, wydobyć wszelkie szczegóły potrzebne dla sformułowania ich mariologiczno-pneumatologicznego przesłania. Całość refleksji zawrę w trzech punktach. W pierwszym scharakteryzuję modlitewne oczekiwanie Maryi na zesłanie Ducha Świętego i Jej relację do pozostałych osób zebranych w Wieczerniku po wniebowstąpieniu Pańskim. Następnie zwrócę uwagę na łączność pomiędzy zstąpieniem Boskiego Parakleta na Maryję w zwiastowaniu i Pięćdziesiątnicy, co pozwoli uwydatnić specyfikę tej *nowej pełni* Ducha w Niej. Na końcu wskażę na eklezjalne znaczenie *nowego napełnienia* Maryi Bożym Duchem, czyli jak się ono przekłada na Jej macierzyńską misję w Kościele.

¹⁵ *Najsświętsza Maryja Panna z Wieczernika*, w: *Zbiór Mszy o Najsświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, 91-93.

¹⁶ R. LAURENTIN, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris 1974, 242.

¹⁷ KKK 965, 2617. Por. S. GRĘŚ, *Maryja a Duch Święty w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w: *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie, w dniach 6-7 października 1995 roku*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, B. KOCHANIEWICZ, Kraków 1996, 64-67; W. SIWAK, *Maryja a Duch Święty w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Resovia Sacra” 5(1998) 92-94.

¹⁸ *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1996, 204; *Pełna jest ziemia Twojego Ducha, Panie*. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1997, 103-105.

1. W modlitewnym oczekiwaniu spełnienia się obietnicy daru Ducha Świętego

Niewiele jest tekstów w Nowym Testamencie, które mówią wprost o obecności Maryi w tajemnicy Kościoła. Dlatego niezwykle cenny jest przekaz Dziejów Apostolskich, który ukazuje Ją pośrodku Kościoła zgromadzonego w jerozolimskim Wieczerniku. Już pobieżna lektura Dz 1, 13-14 pozwala stwierdzić, że Łukasz w krótkim i syntetycznym tekście zawarł szereg istotnych danych na temat życia grona pierwszych uczniów Chrystusa po Jego wniebowstąpieniu. Fragment ten, zwany przez biblistów *summariusum*, w zamysle autora jest wstępem do opisu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1-4). Wymienia on poszczególnych Apostołów (1, 13), po czym stwierdza, że *wszyscy oni trwali jednogłośnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego* (1, 14)¹⁹. Znaczący to, że uczniowie po pożegnaniu się z Jezusem, odchodzącym do Ojca, nie poszli głosić Ewangelii, lecz zebrali się w Wieczerniku, by oczekiwać obiecanego Ducha (Dz 1, 8). *Wskazują na to* – w ocenie egzegetów – *nawiązania terminologiczne: «wszyscy»* (Dz 1, 14; 2, 1), *«jednogłośnie»* (Dz 1, 14; 2, 1), *«sala na górze»* (Dz 1, 13; 2, 2)²⁰. Łukasz wyodrębnia też pozostałe grupy osób związane z Apostołami w modlitewnym oczekiwaniu. Chce przez to wskazać, że wieczernikowa wspólnota jest reprezentatywnym zgromadzeniem nowego Ludu Bożego. Należy do niego grupa kobiet, które tak jak towarzyszyły Jezusowi podczas publicznej działalności i w podstawowych wydarzeniach Jego Paschy, tak obecnie są u boku Apostołów, którzy mają kontynuować dzieło Chrystusa po Jego wstąpieniu do nieba. Wymienieni są też bracia Jezusa, czyli Jego krewni, którzy byli świadkami Jego drogi do Jerozolimy i uczestniczyli z *daleka* w Jego ukrzyżowaniu (Łk 23, 49)²¹. Ich obecność w Wieczerniku świadczy, że chodzi tu nie tyle o spotkanie rodzinne, ale o to, że naturalna rodzina Jezusa włącza się w Jego rodzinę duchową. Wypraszają oni dar Ducha. Jego wylanie, będące odpowiedzią na ich modlitwę, jest spełnieniem starotestamentowych zapowiedzi daru Ducha w czasach mesjańskich. Stąd też wydarzenie Pięćdziesiątnicy wyznacza rzeczywiste zaistnienie Ludu mesjańskiego²². Jest wydarzeniem ekle-

¹⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *Obecność Maryi...*, 98.

²⁰ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 237. Por. S. HAREŹGA, *Maryja we wspólnocie pierwszych uczniów Jezusa* (Dz 1, 13-14; 2, 1. 42), „*Salvatoris Mater*” 7(2005) nr 1, 22-25.

²¹ Por. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 1, *Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1 – 8, 40*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 207.

²² Por. A. JANKOWSKI, *Duch Święty a «pełnia czasów» i «nowe stworzenie»*, w: TENŻE, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, 35-36.

zjologicznym pierwszorzędnej wagi²³. Kościół pierwotny jest bowiem modelem Kościoła wszystkich czasów.

Istotnym – dla niektórych nawet wiodącym – elementem obrazu Kościoła w Dz 1, 13-14 jest jego wymiar maryjny. Wprawdzie Łukasz zamieszcza tylko lapidarną wzmiankę o obecności Maryi w Wieczerniku, niemniej ma ona doniosły sens teologiczny²⁴. Autor Dziejów Apostolskich pragnie powiedzieć, że w popaschalnej wspólnocie pierwszych uczniów Chrystusa Maryja ma swoje miejsce obok Apostołów, *jako pewien archetyp i punkt odniesienia dla wszystkich*²⁵. Ta, która odegrała pierwszorzędną rolę w Ewangelii Dzieciństwa Jezusa, jest również obecna przy narodzinach Kościoła: *Obecność Maryi we wspólnocie oczekującej [...] zesłania Ducha Świętego przypomina Jej rolę we Wcieleniu Syna Bożego za sprawą Ducha Świętego (por. Łk 1, 35). Rola Dziewicy na samym początku oraz rola, którą obecnie spełnia Ona w objawieniu się Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy, są ze sobą ściśle związane*²⁶.

Obecność Maryi u progu życia Kościoła jawi się jako szczególna także w zestawieniu z Jej dyskretnym uczestnictwem w życiu publicznym Jezusa. Nie zawsze mogła Mu towarzyszyć, gdy rozpoczynał i realizował swoją misję. Natomiast po Jego wniebowstąpieniu i w oczekiwaniu na zesłanie Ducha bierze udział w pierwszym etapie dzieła rozpoczętego przez Jej Syna. Sam Duch Święty zechciał – czytamy w encyklice *Redemptor hominis* – *ażeby Ona sama [...] trwała w Wieczerniku na [...] oczekiwaniu wspólnie z Apostołami aż do dnia Pięćdziesiątnicy, w którym miał narodzić się Kościół, wychodząc z ukrycia*²⁷. Co więcej, Jan Paweł II, za przykładem niektórych biblistów, z faktu wymienienia imienia Maryi obok imion Jedenastu wnioskuje, że Łukasz zaznacza w ten sposób paralelizm istniejący między posługą Apostołów a misją Maryi. Ci pierwsi, głosząc słowo Boże, rodzą wiarę w Jezusa. Ona zaś przez swe macierzyństwo daje Go ludziom. Przedstawia zatem w Wieczerniku *inne oblicze*

²³ Wnikliwą pracę monograficzną poświęcił temu zagadnieniu J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2, 1-13*, Stuttgart 1973.

²⁴ Por. S. GREŚ, *Relacja: «Duch Święty – Maryja» we współczesnej teologii katolickiej (1965-2000)*, Niepokalanów 2001, 30-31; M. ROSIK, *Nowy Testament w mariologii Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 3, 42-43.

²⁵ S. HAREZGA, *Maryja...*, 26. Por. O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, Niepokalanów 1997, 193.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Obecność Maryi...*, 99. Por. TENŹE, *Udział Maryi w oczekiwaniu na Zesłanie Ducha Świętego* (Audiencja generalna, 28.06.1989), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, 50-51.

²⁷ RH 22. Por. L. BALTER, *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki «Redemptoris Mater»*, red. Ś. GRZYBEK, Kraków 1988, 143.

Kościola, komplementarne w stosunku do jego obrazu służebnego bądź hierarchicznego²⁸.

Kolejnym i ważnym elementem mariologii *summariusum* jest nazwanie Maryi *Matką Jezusa* (Dz 1, 14). Nie jest to wzmianka przytoczona mimochodem, lecz celowa wypowiedź teologiczna. Po paschalnych wydarzeniach Jezusa otrzymała ona o wiele głębszy sens. Stawia Maryję na zupełnie innym poziomie – wyższym nie tylko od pozostałych niewiast, ale także od Apostołów²⁹. Zwraca na to uwagę już poprzedzający kontekst (Dz 1, 1-11), w którym Łukasz nazywa Jezusa *Panem* (Dz 1, 6), oraz mówi o Jego uwielbieniu (Dz 1, 2. 9) i powtórny przyjściu (Dz 1, 11). Nazwanie Maryi *Matką Jezusa* oznacza więc, że jest Ona również *Matką uwielbionego Pana*. Słuszność tej interpretacji potwierdza Ewangelia Dzieciństwa, w której trzeci Ewangelista często nazywa Maryję *Matką Jezusa* lub *Jego Matką* (Łk 2, 33. 34. 48. 51). Elżbieta zaś zwraca się do Niej słowami *Matka mojego Pana* (Łk 1, 43). Można zatem przyjąć – konkluduje J. Kudasiewicz – że, gdy Łukasz redagował Dz 1, 13-14, określenie *Maryja, Matka Jezusa* odpowiadało określeniu *Maryja, Matka Pana*, to jest *Matka uwielbionego Pana*. Jedynie Łukasz zachował błogosławieństwo anonimowej kobiety z tłumy, skierowane do Maryi, która Go zrodziła i wychowała (Łk 11, 27-28). Być *Matką Syna*, który jest jednocześnie *Panem*, stanowi chwałę dla Maryi. Jej obecność w pierwotnej wspólnotcie jerozolimskiej nie tylko nie jest anonimowa, ale szczególna z racji macierzyńskiej więzi z Jezusem, a przez Jego Paschę z wywyższonym *Panem* i *Zbawicielem*³⁰. Odnosi się też wrażenie – dopowiada R. Laurentin – że Łukasz pragnie uwydatnić niezastąpione znaczenie Maryi, nie sprowadzając go jedynie do samej funkcji, jaką odegrała Ona w dniu Zielonych Świąt³¹.

Teologiczny sens tytułu *Matka Jezusa* precyzuje jeszcze bardziej Jan Paweł II. Przyjmuje, że Łukasz chciał w nim zasugerować, że *po tym, jak Syn wstąpił do nieba, coś z Jego obecności pozostaje dzięki obecności Matki. Przypomina Ona uczniom oblicze Jezusa, a dzięki swojej obecności pośród wspólnoty jest znakiem wierności Kościoła wobec Chrystusa*

²⁸ JAN PAWEŁ II, *Obecność Maryi...*, 98.

²⁹ Por. W.T. BRENNAN, *Mary, the Holy Spirit, and the Church in Luke-Acts: a Meditation on the Symbols in the Story*, w: *Fons lucis. Miscellanea di studi in onore di Ermanno M. Toniolo*, red. R. BARBIERI, I.M. CALABIUG, O. DI ANGELO, Roma 2005, 155.

³⁰ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 238. Por. R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierniadem dla Kościoła*, Warszawa 1994, 156-157; R. FABRIS, *La presenza della Vergine nel Cenacolo...*, 406.

³¹ R. LAURENTIN, *Les charismes de Marie. Ecriture, Tradition et Sitz im Leben*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 312.

Pana³². Maryja świadczy w Wieczerniku, podobnie jak na godach w Kanie, o Jezusie po Jego wniebowstąpieniu, jest poręczycielką obiecanego Ducha Świętego, którego oczekują uczniowie³³. W ten sposób zacieśnia się serdeczna, synowska więź łącząca Apostołów z Maryją, w której widzą szczególnego świadka tajemnicy Chrystusa. Poprzednio nauczyli się patrzeć na Nią przez Jezusa. Teraz uczą się patrzeć na Jezusa przez Tę, która zachowała w swym sercu pierwociny Ewangelii, niezatarte wspomnienie pierwszych lat życia Chrystusa³⁴. W tym kontekście – sumuje Jan Paweł II – tytuł «Matki» wskazuje na postawę serdecznej troskliwości, z jaką Najświętsza Panna będzie towarzyszyć życiu Kościoła. Maryja otworzy przed nim swoje Serce, by ukazać wspaniałe dzieła, jakich dokonał w Niej wszechmocny i miłosierny Bóg³⁵.

Z Łukaszowego tekstu wynika następnie, że obecność Maryi w Wieczerniku nie jest biernym oczekiwaniem, lecz obecnością modlitewną. Ostatni Sobór podkreśla to wyraźnie, kiedy stwierdza, że Maryja błagała w modlitwach o dar Ducha, który podczas zwiastowania już Ją był zacieł³⁶. Podobnie uczy Katechizm, ukazując Ją wspierającą swymi modlitwami początki Kościoła, trwającą z Apostołami na modlitwie w oczekiwaniu Pięćdziesiątnicy i wypraszającą dar Ducha³⁷. To samo głosi Jan Paweł II: *Podczas modlitwy w Wieczerniku, trwając w postawie głębokiej komunii z Apostołami, z kilkoma kobietami i z «braćmi» Jezusa, Matka Pana przyzywa daru Ducha Świętego dla samej siebie i dla wspólnoty*³⁸.

Wszystkie przytoczone wypowiedzi ukazują Maryję w roli szczególnej Orantki³⁹, która oczekuje zesłania Ducha w postawie epikletycznej⁴⁰. Jest to wielce znamienne, gdyż Maryja – wyznaje prefacja Mszy o NMP

³² JAN PAWEŁ II, *Obecność Maryi...*, 100. Por. TENŻE, *Macierzyńskie oblicze Maryi w pierwszych wiekach* (Audiencja generalna, 13.09.1995), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, 101.

³³ TENŻE, *U stóp Maryi z Covadonga składam wizję Europy bez granic* (Homilia w sanktuarium w Covadonga, 21.08.1989), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 3, Warszawa 1999, 70. Por. TENŻE, *Matka nieustającej pomocy...*, 279.

³⁴ TENŻE, *U stóp Maryi...*, 70. Por. RM 27.

³⁵ TENŻE, *Obecność Maryi...*, 100. Por. A. KOTHGASSER, *Maria und der Heilige Geist. Anregungen für eine christliche Spiritualität*, w: *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, red. A. ZIEGENAUS, Regensburg 1991, 72.

³⁶ LG 59.

³⁷ Por. KKK 965, 2716.

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego...*, 265.

³⁹ PAWEŁ VI, *E. mo P. D. Leoni Iosepho S. R. E. Cardinali Suenens...*, 357.

⁴⁰ Por. M. WSZOŁEK, *Pneumatologia zasada odnowy kultu maryjnego*, w: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI «Marialis cultus» na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1991, 203; K. PEK, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000, 104.

z *Wieczernika* – która modląc się oczekiwała przyjścia Chrystusa, w gorących błaganiach przyzywa obiecanego Poczyciela⁴¹. Oznacza to, że prosi Ona o zstąpienie Ducha na rodzący się Kościół ze specjalnego tytułu: jest przecież Matką Jezusa i mieszkaniem Parakleta od momentu zwiastowania. *Jest rzeczą w pełni słuszną* – stwierdza C. Dillenschneider – *ażebym Ta, która przez swoje «fiat» spowodowała pierwsze nowotestamentowe zstąpienie Ducha Świętego, również przez swoje gorące błagania otworzyła młody Kościół na przyjęcie pełni Jego łaski*⁴². W związku z tym X. Pikaza stawia wniosek, że *summarius* jest podsumowaniem zbawczej posługi Maryi. Nie ogranicza się ona do przeszłości. Dialog Maryi z Bogiem, rozpoczęty podczas zwiastowania, trwa ustawicznie w Jej ziemskim życiu – w ukierunkowaniu eklezjalnym aż do punktu szczytowego w Pięćdziesiątnicy. Świadczy to o Jej niezastąpionej roli w misji Jezusa i Kościoła⁴³.

W zwięzłej frazie: *Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego* (Dz 1, 14) Łukasz daje też teologiczną charakterystykę modlitwy epikletycznej. Uczestniczyli w niej *wszyscy oni (outoi pantes)*, to jest cała ówczesna wspólnota Kościoła. Maryja modli się w Kościele i z Kościołem, modli się tak, jak wszyscy tworzący wspólnotę jerozolimską. Jest to prawdziwa modlitwa wspólnotowa. Cechuje ją ponadto wytrwałość. Świadczy o tym – wyjaśnia J. Kudasiewicz – forma peryfrastyczna użyta przez Autora Dziejów Apostolskich: *esan proskarterountes (byli trwający w)*⁴⁴. Zastosowany w niej czasownik *proskartereo* wskazuje na aktywność religijną, która otrzymuje ukonkretnienie w postaci modlitwy. Za pomocą tej samej formy gramatycznej opisał wcześniej Łukasz modlitwę Jezusa (Łk 5, 16; 6, 12). Trzecią cechą modlitwy grona pierwszych uczniów Jezusa jest jej *jednomyślność*, którą wypowiada przysłówek *homothymadon*. Podobnie jak Lud Boży Starego Przymierza zgodnie odpowiedział na słowa Jahwe przekazane mu przez Mojżesza (Wj 19, 8), tak samo Lud Nowego Przymierza jednomyślnie zwraca się w modlitwie do Pana. Maryja czynnie współdziała w tej jednoczącej modlitwie⁴⁵. Wskazuje to na Jej ścisłą więź z Duchem Świętym i pierwotnym Kościołem.

⁴¹ Prefacja Mszy NMP z *Wieczernika*..., 92.

⁴² C. DILLENCHNEIDER, *Maria nell'economia della creazione rinnovata*, Roma 1958, 325.

⁴³ X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo*..., 21. Por. A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, w: *Maria e lo Spirito Santo (Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale, Roma, ottobre 1982)*, Roma-Bologna 1984, 1984, 77.

⁴⁴ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*..., 239.

⁴⁵ Por. S. HAREZGA, *Maryja*..., 25; W. SIWAK, *Maryja – Nauczycielka modlitwy w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II – Mistrz duchowy*, red. M. CHMIELEWSKI, Lublin 2006, 123.

W klimacie wieczernikowego oczekiwania modlitewna obecność Maryi ma charakter służebny. H. Mühlen określa go *pośredniczącym*⁴⁶. Potwierdza to – zdaniem egzegetów – motyw niewiast występujących w *summariu*. W teologicznej koncepcji Łukasza są one prawdziwymi uczennicami Chrystusa. Szły za Nim jak uczniowie, słuchały Jego słów i służyły Mu swym mieniem. Towarzyszyły Mu też na drodze krzyżowej, zatroszczyły się o Jego umęczone ciało i rozniosły wieść o Jego zmartwychwstaniu. *Będąc tak cennymi świadkami zbawczych wydarzeń, jakie miały miejsce w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, stają się w popaschalnej wspólnotie Jego uczniów świetlanymi przykładami modlitwy i wierności dziełu Mistrza z Nazaretu*⁴⁷. Pośród nich jest obecna Matka Jezusa. Łukasz nie wskazuje bezpośrednio, jak tę służbę w pierwotnej wspólnotie Ona pełni. Jednak *summariu* – podkreśla S. Hareźga – nie wypowiada się na temat hierarchicznej struktury Kościoła, ale ukazuje go jako społeczność rodzinną zgromadzoną wokół Matki Jezusa, która z Nią i na Jej wzór trwa na modlitwie. W ten sposób Łukasz na zawsze utrwalił wizję Kościoła, w którym modlitwa i posługa Maryi przypominają wszystkim, jaki jest priorytet życia i wszelkiej aktywności eklezjalnej⁴⁸.

Jan Paweł II idzie jeszcze dalej. Głosi, że wspólnota apostołska wręcz potrzebuje Jej obecności i *tego «trwania na modlitwie» wspólnie z Nią*⁴⁹. Maryja *przewodniczy* oczekującym uczniom i ich modlitwie, gdyż Jej nadzieja na spełnienie się obietnicy zesłania Ducha Świętego jest najdoskonalsza⁵⁰. W Wieczerniku potwierdza się, że jest Ona pierwszą z tych, którzy całym sercem powierzają się Bożym obietnicom i że jest w pełni *niewiastą nadziei*⁵¹. Już wcześniej doświadczyła działania Bożego Ducha. Potrafiła docenić wartość Jego rozlicznych darów. *Szczególna pełnia Ducha Świętego oznacza w Niej również szczególną pełnię modlitwy*⁵².

⁴⁶ H. MÜHLEN, *Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II*, „Catholica” 20(1966) 39. W tej modlitwie «z Maryją» wyraziło się szczególne pośrednictwo, zrodzone z pełni darów Ducha Świętego (JAN PAWEŁ II, *Udział w Maryi w oczekiwaniu...*, 52).

⁴⁷ S. HAREŹGA, *Maryja...*, 25. Por. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 240; E. FRANCO, *La koinonia nella chiesa di Gerusalemme, archetipi di ogni comunità*, „Parola Spirito e Vita” 31(1995) 114.

⁴⁸ S. HAREŹGA, *Maryja...*, 27-28. Por. B. PRETE, *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Torino 1986, 491.

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Udział Maryi w oczekiwaniu...*, 52.

⁵⁰ Por. TENŹE, *U stóp Maryi...*, 70.

⁵¹ TMA 48. Por. także T. SIUDY, *Maryja przyjmuje Ducha Świętego jako źródło wszelkiego wolnego daru łaski*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 4, 66.

⁵² JAN PAWEŁ II, *Z Maryją rozważamy tajemnice odkupienia świata* (Homilia podczas Mszy św. dla ruchów maryjnych, 2.10.1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 2, 231.

Dlatego też w odróżnieniu od tych, którzy oczekiwali w Wieczerniku, pełni bojaźni, Maryja była w pełni świadoma znaczenia obietnicy, jaką Jej Syn pozostawił uczniom (por. J 14, 16), i pomagała wspólnocie dobrze się przygotować na przyjście Pocieszyciela. Tak więc to Jej szczególnie doświadczenie sprawiło, że żarliwie pragnęła przyjścia Ducha Świętego, a zarazem nakazywało Jej przygotowywać serca i umysły tych, którzy Jej towarzyszyli⁵³.

Powyższe refleksje prowadzą do końcowego wniosku, jaki Jan Paweł II formułuje w liście do abpa A. Mattiazzo: *Grupa zebrana w Wieczerniku stanowi komórkę zalążkową Kościoła. W jego wnętrzu Maryja odgrywa podwójną rolę: z jednej strony wstawia się za narodzeniem Kościoła mocą Ducha Świętego; z drugiej strony przekazuje rodzącemu się Kościołowi swoje doświadczenie związane z Jezusem⁵⁴. Jej działalność – dodaje przy innej okazji – sprzyja porozumieniu między Apostołami, których Łukasz ukazuje jako «jednomyslnych» i bardzo dalekich od wszczynania sporów, do jakich czasem między nimi dochodziło. Maryja wypełnia także swoją macierzyńską rolę wobec wspólnoty wierzących nie tylko modląc się o uzyskanie dla Kościoła darów Ducha Świętego, koniecznych dla jego formacji i przyszłości, lecz również wychowuje uczniów Pana do stałej komunii z Bogiem. W ten sposób staje się Ona wychowawczynią ludu chrześcijańskiego do modlitwy, do spotkania z Bogiem, co jest głównym i nieodzownym warunkiem, by działania pasterzy i wiernych miały zawsze w Panu swój początek, i znajdowały w Nim najgłębszą motywację⁵⁵.*

Przekonanie to podziela Benedykt XVI. Potwierdzają to jego słowa wygłoszone w Brazylii w maju 2007 roku: *Tak jak Apostołowie, którzy wraz z Maryją «weszli do sali na górze» i tam «trwali jednomyslnie na modlitwie» (por. Dz 1, 13-14), i my zgromadziliśmy się dzisiaj w sanktuarium Matki Bożej w Aparecidzie, które w tym momencie jest dla nas «salą na górze», gdzie Maryja, Matka Jezusa, przebywa pośród nas. To Ona prowadzi dzisiaj nasze rozważania. Ona uczy nas modlitwy. Ona wskazuje nam, w jaki sposób otworzyć umysły i serca na moc Ducha Świętego, który przychodzi i ma być przekazywany całemu światu⁵⁶.*

⁵³ TENŻE, *Maryja a dar Ducha Świętego...*, 265.

⁵⁴ TENŻE, *Ewangelia i Dzieje Apostolskie – prawdziwymi skarbami św. Łukasza* (List do abpa Antonio Mattiazzo, 15.10.2000), „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 2, 366.

⁵⁵ TENŻE, *Obecność Maryi...*, 100.

⁵⁶ BENEDYKT XVI, *Warto być wiernym...*, 32.

2. Pięćdziesiątnica – *nowy* dar Ducha dla Maryi

Istotnym dopełnieniem modlitwowej obecności Maryi w pierwotnym Kościele zgromadzonym w Wieczerniku (Dz 1, 13-14) jest jej przedłużenie aż po dzień Pięćdziesiątnicy (2, 1). *W chrześcijańskiej wspólnotcie* – podkreśla Jan Paweł II – *modlitwa Maryi ma szczególne znaczenie: przyczynia się do nadejścia Ducha Świętego, domagając się Jego działania w sercach ludzi i w świecie. [...] Pięćdziesiątnica jest więc także owocem nieustannej modlitwy Maryi, którą Pocieszyciel przyjmuje szczególnie przychylnie, jest ona bowiem wyrazem Jej macierzyńskiej miłości do uczniów Chrystusa*⁵⁷.

Łukaszowe określenie osób i miejsca zesłania Ducha Świętego nie jest precyzyjne. Stwierdza on tylko, że *kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu* (2, 1). Kontekst, jak i sama wypowiedź zdają się wskazywać, że chodzi tu o tę samą wspólnotę, którą opisał w *summariusum*, a potem określił jej wielkość w liczbie około 120 osób (1, 15). Bezpośrednim nawiązaniem do niej są słowa: *znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu* (2, 1b). Zwrot *pantes homou* („wszyscy razem”) – zaznacza S. Haręzga – przywołuje użyty w *summariusum* przysłówek *homothymadon* („jednomyślnie”), który może być rozumiany jako *bycie razem*, wynikające z bycia podobnymi sobie. W sposób personalny należy też tłumaczyć wyrażenie *epi to auto* („na tym samym miejscu”), czyli w tej samej wspólnotcie wokół zmartwychwstałego Pana⁵⁸.

Równie uproszczone jest Łukaszowe podanie czasu i motywu zstąpienia Ducha Świętego. Sformułowanie *dzień Pięćdziesiątnicy* oznacza najprawdopodobniej pięćdziesiąty dzień po ofiarowaniu pierwszego snopa. *Dzień ten nazywano «świętym tygodni», które obchodzono w siódmym tygodniu po święcie Paschy (7 x 7 = 49; następujący po tym dzień był 50). Na zakończenie żniw składano Bogu na ofiarę dwa kwaszone chleby z nowego zboża (Wj 23, 15; Kpł 23, 15-21; Pwt 16, 10). Na święto to przybywało do Jerozolimy wielu pielgrzymów*⁵⁹. Zapewne autor Dziejów nie tyle chciał przekazać dane historyczne, ile raczej zwrócić uwagę na mające się dokonać wydarzenie zbawcze. *Punkt ciężkości jego wypowiedzi* – zauważa T. Siuda – *spoczął na wypełnieniu się określonego czasu, który jednocześnie przyniósł wypełnienie obietnicy*⁶⁰.

⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego...*, 265.

⁵⁸ S. HARĘZGA, *Maryja...*, 28.

⁵⁹ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 243.

⁶⁰ T. SIUDA, *Duch Święty w Dziejach Apostolskich*, w: *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. K. PYTEL, Szczecin 1999, 296. Nie wszyscy egzegeci przyjmują powyższą interpretację. Np. G. Schneider utrzymuje, że termin *sympleroomai* nie wskazuje wprost na wypełnienie się obietnicy (*Die Apostelgeschichte...*, 248).

Zastosowane przez niego wyrażenie: *kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy* sugeruje, że owo wypełnienie należy odnieść do Jezusowej Paschy. To, co się w niej dokonało jako znak i tajemnica, w pełni objawia się i urzeczywistnia w pięćdziesiątym dniu. Zgodnie z obietnicą Jezusa (Łk 24, 49; Dz 1, 4-5. 8) treścią dokonującej się w tym dniu *pełni* jest zstąpienie Ducha. W ten sposób *wypełnia się* Jezusowa Pascha i rodzi Jego Kościół, którego stałą cechą pozostanie napełnianie się i działanie *pełnią* Bożego Ducha⁶¹.

Łukasz – przynajmniej J. Kudasiewicz – obrał jedynie słuszną drogę w opisie zstąpienia niewidzialnego Ducha⁶². Przedstawił Go przy pomocy widzialnych znaków towarzyszących Jego zesłaniu, które zaczerpnął ze skarbcza wyrażeń biblijnych. Pięćdziesiątnica została najpierw scharakteryzowana jako *ek tou ouranou* („z nieba”), tzn. dar Boga, zmartwychwstałego i wywyższonego Pana. Poświadczają to inne teksty Łukasza, w których Duch jest nazwany *mocą Najwyższego* (Łk 1, 35), *mocą z wysoka* (Łk 24, 49), której zesłanie będzie spełnieniem *obietnicy Ojca* (Dz 1, 4). Następnie opisane są dwa niezwykle zjawiska pełne teologicznych treści. Pierwsze: *Nagle dał się z nieba słyszeć szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru, i napełnił cały dom, w którym przebywali* (Dz 2, 2). Obraz ten oznacza Ducha Świętego, który stwarza i zbawia. Tym razem miejscem Jego działania jest wspólnota pierwotnego Kościoła. Stąd Pięćdziesiątnica jest dla niej wydarzeniem zbawczym. Drugie zjawisko: *Ukazały im się też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden* (Dz 2, 3). Motyw ognia oznacza w Biblii szczególną obecność Boga i Jego mocy. Gwałtowny wichur i ogień wskazują więc na przemieniającą i oczyszczającą moc Ducha, którym *wszyscy zostali napełnieni* (Dz 2, 4). Dzięki Jego *pełni* Kościół stał się charyzmatyczny, co potwierdza formuła kończąca opis Pięćdziesiątnicy: *i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić*⁶³.

Tak oto – według Łukasza – rodzi się Kościół i jednocześnie objawia światu. W ten sam sposób wydarzenie Pięćdziesiątnicy, jako *moment narodzin Kościoła i jego pełne objawienie się wobec świata*⁶⁴, tłumaczy Sobór Watykański II. Interpretację tę przyjęła posoborowa mariologia. Idzie jednak krok dalej. Jan Paweł II dostrzega *szczególną odpowiedniość pomiędzy momentem Wcielenia Słowa a momentem narodzin Kościoła. Osobą, która łączy te dwa momenty, jest Maryja: Maryja w Nazarecie*

⁶¹ Por. S. HAREZGA, *Maryja...*, 28-29.

⁶² J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 243.

⁶³ Por. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, 248-250; T. SIUDA, *Duch Święty w Dziejach Apostolskich...*, 298-303.

⁶⁴ RM 24. Por. LG 59; DV 25.

– i – Maryja w *Wieczerniku Zielonych Świąt*. W obu wypadkach Jej obecność w sposób dyskretny, a równocześnie wymowny – ukazuje drogę «narodzin z Ducha». W ten sposób Maryja, obecna w tajemnicy Chrystusa jako Matka, staje się – z woli Syna i za sprawą Ducha Świętego – obecna w tajemnicy Kościoła⁶⁵.

Zestawienie tych dwóch *narodzin z Ducha* nie jest dowolne, lecz wynika z teologii Łukasza, która zesłanie Ducha opisuje na wzór zwiastowania. Paralelizm tych scen jest przejrzysty. Używanie tych samych terminów i obrazów świadczy – zdaniem J. Kudasiwicza – że był on zamierzony przez autora *Dziejów Apostolskich*. Duch Święty, jako *moc Najwyższego* (Łk 1, 35) lub *moc z wysoka* (Łk 24, 49), zstąpił na Maryję w momencie zwiastowania oraz na Nią i Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Wówczas wszyscy zostali Nim napełnieni i zaczęli mówić, podobnie jak po wylaniu Ducha mówiła Maryja (Łk 1, 46a; Dz 2, 4. 6. 7). Zbieżna jest także treść tego mówienia. Maryja wielbi Boga, który uczynił Jej wielkie rzeczy; zgromadzeni w *Wieczerniku* zaczynają zaś obcymi językami rozgłaszać o wielkich dziełach Boga (Dz 2, 11). W ten sposób Maryja i pierwotny Kościół stają się profetycznymi świadkami działania Boga i Jego Ducha⁶⁶.

Paralelizm tych scen wskazuje, że narodziny Kościoła – według Łukasza – przebiegały w dwóch etapach: w zwiastowaniu nastąpiło poczęcie Chrystusa – Głowy Kościoła. Jeśli nastąpiło poczęcie Głowy, to także i samego Kościoła. Dlatego też *fiat* Maryi Jan Paweł II nazywa pierwszym *fiat* Nowego Przymierza, a Jej wiarę jego początkiem⁶⁷. Przy innej okazji rozwija tę myśl, dodając, że to «*fiat*» *zrodzone z mocy Ducha Świętego stanowi też jakby ostateczne przygotowanie do pełnego objawienia tej samej mocy w narodzinach Kościoła*⁶⁸. Podobnie, *gdy Maryja znajduje się z Apostołami w jerozolimskim Wieczerniku, u progu narodzin Kościoła, wiara Jej, zrodzona ze słów zwiastowania, znajduje potwierdzenie*⁶⁹. Oznacza to, że podczas Pięćdziesiątnicy Maryja, Matka

⁶⁵ RM 24. Por. J. ESQUERDA BIFET, *Il soffio dello Spirito. Nel cenacolo con Maria*, Bologna 1987, 104nn; S. SERRA, *Le fonti bibliche della «Redemptoris Mater»*, w: «*Redemptoris Mater*». *Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali. Atti del convegno di studio – Roma, 23-25 maggio 1988*, Roma 1988, 86-87; J. GALOT, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, „*La Civiltà Cattolica*” 140(1989) vol. 3, 209-222.

⁶⁶ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 270. Por. KKK 1287; G. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006, 377-378.

⁶⁷ Por. RM 14. Szerzej ten wątek analizuje J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, 125-134.

⁶⁸ JAN PAWEŁ II, *Maryja była pierwsza* (Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 22.05.1988), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 3, 53.

⁶⁹ RM 26.

Jezusa i wywyższonego Pana, *trzyma Kościół do chrztu Ducha*⁷⁰. Jest to możliwe, ponieważ już wcześniej sama przyjęła chrzest z Ducha.

J. Galot ujmuje tę prawdę w stwierdzeniu, że nierozłączny związek Maryi z Duchem przedłuża się w życiu Kościoła⁷¹. Jego powstanie jest kontynuacją dzieła wcielenia. W obu wydarzeniach, zwiastowaniu i Pięćdziesiątnicy, Duch Święty i Maryja spełniają istotną rolę⁷². Z tego względu A. Feuillet wnioskuje, że zwiastowanie jest dla Łukasza znakiem, archetypem Pięćdziesiątnicy⁷³. Nie zgadza się z nim do końca X. Pikaza. Zaznacza, że pomimo podobieństwa między tymi wydarzeniami, należy dostrzec też różnicę. W zwiastowaniu Duch zstępuje wprost od Boga – po linii Starego Testamentu – a owocem Jego działania w Dziewicy z Nazaretu jest wcielenie Syna Bożego. Natomiast podczas Pięćdziesiątnicy chodzi już o Ducha zmartwychwstałego Jezusa, a więc moc Boga, która wypływa z całego zbawczego dzieła Jezusa i powołuje do istnienia Kościół. Istota problemu polega więc na stwierdzeniu, że Maryja, która wypełniła szczególną rolę w pierwszej epifanii Ducha – we wcieleniu, spełnia ważną rolę także w wieczernikowej epifanii – wśród tych, którzy oczekują na Jego wylanie. Jest Ona Matką Pana, która integruje w sobie zarazem początki Kościoła⁷⁴: *obecność Maryi to jeden z czynników kształtujących jego ostateczne oblicze, które jest owocem daru Pięćdziesiątnicy*⁷⁵.

Ujawniona w dniu Zielonych Świąt skuteczność modlitwy epikletycznej w pierwszej kolejności dotyczy samej Maryi. Choć trwała już w doskonałej zażyłości z Duchem, otrzymuje Go w Wieczerniku na nowo, tak jak otrzymali Go wszyscy członkowie pierwotnego Kościoła. Wyrazem tego przekonania wiary jest kolekta Mszy *Najświętsza Mary-*

⁷⁰ R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła...*, 157. Por. S. HAREZGA, *Maryja...*, 29.

⁷¹ Por. J. GALOT, *Maria e lo Spirito Santo*, „Mater Ecclesiae” 12(1976) 95.

⁷² Jan Ewangelista uzupełnia Łukaszową koncepcję, łącząc narodziny Kościoła z wydarzeniami paschalnymi, tzn. śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Te dwie wizje nie są więc ze sobą sprzeczne, ale dopełniające się. Podobnie uczy Jan Paweł II, gdy wskazuje, że śmierć Jezusa na krzyżu wyznacza początek zstąpienia Ducha na Kościół (*Duch Święty w ofierze Jezusa Chrystusa*, Audycja generalna, 1.08.1990, w: TENZE, *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano 1992, 224). W zbliżony sposób wypowiada się Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* (25.12.2005), nr 19, Poznań 2006, 29. Por. G. BARTOSIK, *Mediatrice in Spiritu Mediatore...*, 372, 378.

⁷³ Por. A. FEUILLET, *L'Éspirit Saint et la Mère du Christ*, „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales” 25(1968) 39-64.

⁷⁴ X. PIKAZA, *El Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 166-167. Por. S. GREŚ, *Relacja: «Duch Święty – Maryja»...*, 106.

⁷⁵ JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego...*, 264.

ja Panna z Wieczernika: *Panie, nasz Boże, Ty ubogaciłeś darami Ducha Świętego Najświętszą Pannę modlącą się razem z Apostołami*⁷⁶. Zbliżoną treść wyraża prefacja tejże Mszy: *Ta, którą przy Wcieleniu Słowa ocenił Duch Święty, przy narodzeniu nowego Ludu Twójemu znowu otrzymuje pełnię Daru Bożego*⁷⁷.

Pojawia się zatem pytanie: na czym konkretnie polega ponowne obdarowanie Maryi pełnią Ducha i jakie są skutki tego Daru w Jej osobistym życiu, związanym ze wspólnotą młodego Kościoła? Na pytanie to nie znajdujemy odpowiedzi w Dziejach Apostolskich. Próbuje udzielić jej natomiast mariologia, zwłaszcza posoborowa zawarta w liturgii, wypowiedziach papieży i publikacjach współczesnych teologów. Jan Paweł II podkreśla, że *trzeba było, aby pierwsze wylanie Ducha Świętego, które przygotowało Ją do Bożego macierzyństwa, zostało odnowione i wzmocnione. U stóp krzyża Maryja została bowiem obdarzona nowym macierzyństwem – macierzyństwem wobec uczniów Jezusa. Ta właśnie misja wymagała nowego daru Ducha. Maryja pragnęła go zatem, aby Jej duchowe macierzyństwo było płodne*⁷⁸. Wynika z tego, że specyfiką nowego obdarowania Jej Duchem staje się Jej macierzyńska posługa w Kościele⁷⁹. Formalnie, na mocy testamentowej woli Jezusa, dokonało się to już na Kalwarii, ale ostatecznie ujawnia się w *nowej pełni* Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy.

Duch zstępuje na Maryję nie tylko po to, by uczynić Ją członkiem Kościoła, ale obdarza Ją też nowym zadaniem: czyni Matką Kościoła⁸⁰. W Wieczerniku staje się Ona *Matką zarówno wiernych, jak i pasterzy*⁸¹ – powiedział Paweł VI w przemówieniu zamykającym trzecią sesję Soboru. Co więcej, Jej macierzyństwo w Duchu staje się uniwersalne. Być

⁷⁶ Kolekta Mszy NMP z *Wieczernika*..., 91.

⁷⁷ Prefacja Mszy NMP z *Wieczernika*..., 92.

⁷⁸ JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego*..., 265. Por. TENŻE, *Udział Maryi w oczekiwaniu*..., 51-52.

⁷⁹ Por. MANTEAU-BONAMY, *Et la Vierge conçut du Saint Esprit*, w: *Studia mediaevalia et mariologica P. Carlo Balić septuagesimum expleti annum dicata*, Roma 1971, 449-464; R. LAURENTIN, *Mary: Model of the Charismatic as Seen in Acts 1-2, Luke 1-2, and John*, w: *Mary, the Spirit and the Church*, red. V.P. BRANICK, RAMSEY, New York 1980, 33-34; S. GREŚ, *Maryja i Kościół. Perspektywa pneumatologiczna*, „*Salvatoris Mater*” 4(2002) nr 2, 93-94.

⁸⁰ *Nella sua maternità verso la Chiesa, Maria agisce d'accordo con lo Spirito Santo: tuta la sua maternità, fin dall'origine, è l'opera della Spirito d'amore* (J. GALOT, *Maria e lo Spirito Santo*..., 97). Por. G. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore*..., 378.

⁸¹ PAWEŁ VI, *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II* (21.11.1964), w: *Matka Odkupiciela, Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, 210. Szerzej powyższy wątek analizuje R. LAURENTIN, «*La proclamation de Marie, Mater Ecclesiae*», w: *Paolo VI e i problemi ecclesologici al Concilio*, Brescia 1989, 310-375.

może – sugeruje S. Czerwik – dzięki nowemu światłu Ducha, otrzymuje Ona pełniejsze zrozumienie nauki i misji swojego Syna, podobnie jak Apostołowie, którym Jezus obiecał, że Duch Boży doprowadzi ich do całej prawdy oraz przypomni im wszystko to, co On powiedział (por. J 14, 26)⁸². Jan Paweł II uczy ponadto, że *Duch Święty udziela Jej i obecnym [w Wieczerniku] pełni swoich darów i dokonuje w nich głębokiej przemiany, aby mogli szerzyć Dobrą Nowinę. Matka Chrystusa i uczniowie otrzymują nową moc i nowy apostołski zapal, który ma służyć wzrostowi Kościoła. W samej Maryi wylanie Ducha Świętego sprawia, że może Ona sprawować swoje szczególne macierzyństwo duchowe poprzez obecność przenikniętą miłością i świadectwem wiary*⁸³. W odróżnieniu jednak od Apostołów, którzy po Pięćdziesiątnicy wybuchają entuzjazmem ewangelizacji, organizowania i budowania Kościoła, Maryja milczy. *Jest to milczenie odpowiedzialnej za Kościół Matki*⁸⁴, która pozostaje w całkowitej dyspozycyjności do macierzyńskiego wspierania każdego w stałym oczekiwaniu i przyjmowaniu Bożego Ducha.

Maryja stała się w Wieczerniku także wzorem Kościoła wszystkich czasów. Pięćdziesiątka wskazuje zwłaszcza na wzorcze znaczenie Jej modlitwy: *Najsświętsza Dziewica, czuwająca na modlitwie i płonąca miłością, stała się wzorem Kościoła, który ubogacony darami Ducha, czujnie oczekuje drugiego przyjścia Chrystusa*⁸⁵. Jak Maryja przygotowywała się w Wieczerniku na ponowne przyjęcie daru Ducha Świętego, tak Kościół od Zielonych Świąt pielgrzymuje po ziemi, przeżywając swój *adwent* przed paruzją. Maryja jest dla niego przykładem modlitewnego oczekiwania. Jej misja orantki jest uwarunkowana *nową pełnią* Ducha w Niej, wypływa z uległości Maryi wobec Niego. Wyraża to modlitwa nad darami, w której Kościół prosi Boga: *Ojcze święty, [...] spraw, abyśmy gorliwie naśladowując Najsświętszą Pannę, byli ulegli głosowi Ducha Świętego i szukali we wszystkim Twojej chwały*⁸⁶.

Okazuje się w sumie, że posoborowa mariologia dostrzega analogię i paralelizm pomiędzy zstąpieniem Ducha Świętego na Maryję w momencie wcielenia i zstąpieniem na Nią Boskiego Parakleta w dniu Pięćdziesiątnicy. W Wieczerniku jednak *wszystko dokonuje się ze względu*

⁸² S. CZERWIK, *Maryja wzorem współdziałania Kościoła z Ojcem, Synem i Duchem Świętym w celebracji Eucharystii według «Zbioru Mszy o Najsświętszej Maryi Pannie», „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3, 169.*

⁸³ JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego...*, 266.

⁸⁴ A. JANKOWSKI, *Egzystencjalny dialog Maryi z Bogiem*, w: TENŻE, *Blżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004, 170. Por. S. HAREZGA, *Maryja...*, 29-30.

⁸⁵ Prefacja Mszy NMP z *Wieczernika...*, 92. Por. MC 18.

⁸⁶ Modlitwa nad darami Mszy NMP z *Wieczernika...*, 92. Por. S. CZERWIK, *Maryja wzorem współdziałania Kościoła z Ojcem, Synem i Duchem Świętym...*, 169-170.

na Kościół, którego Maryja ma być typem, wzorem i Matką⁸⁷. Obdarowana ponownie *pełnią* Ducha, kontynuuje Ona macierzyństwo względem Chrystusa, ale tym razem już Chrystusa Mistycznego, czyli Kościoła. Jej macierzyńskie wstawiennictwo i wzorczość wobec społeczności wierzących rodzą się z Jej szczególnego zjednoczenia z Duchem – są Jego dziełem w Niej i owocem Jej wspaniałomyślnej współpracy z Nim. Tak oto wydarzenie Zielonych Świąt rozpoczyna nowy etap w relacjach między Maryją i Bożym Duchem.

3. Maryja w ustawicznej Pięćdziesiątnicy Kościoła

Po wieczernikowej Pięćdziesiątnicy cała wspólnota młodego Kościoła stała się nosicielką Ducha i żyje odtąd Jego mocą. Można to – pisze S. Hareźga – wyczytać z *Lukaszejewej narracji Dziejów Apostolskich, w której mamy do czynienia z przemyślanym planem ukazywania Pięćdziesiątnicy jako ciągle trwającego wydarzenia. Świadczą o tym kolejne summaria (2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16), w których pierwotna wspólnota chrześcijańska pojawia się jako rzeczywistość społeczna ukształtowana pod wpływem Ducha. To On sprawia, że w dokonującej się ciągle Pięćdziesiątnicy rodzi się wspólnota, która przybiera wzorcowe kształty i nowe wyrazy świadomości oraz chrześcijańskiej egzystencji⁸⁸. Oznacza to – czytamy w encyklice *Dominum et Vivificantem* – że Kościół pozostaje wierny tajemnicy swoich narodzin. Chociaż tedy jest faktem historycznym, że Kościół wyszedł z Wieczernika w dniu Pięćdziesiątnicy, to równocześnie można powiedzieć, że nigdy go nie opuścił. W sensie duchowym wydarzenia Zielonych Świąt nie można zaliczyć tylko do przeszłości: Kościół jest zawsze obecny w Wieczerniku i nosi go w sercu⁸⁹.*

Wprawdzie Biblia nic nie mówi o zbawczej posłudze Maryi w pierwotnym Kościele, wolno jednak – zdaniem Jana Pawła II – *przypuszczać, że także po Pięćdziesiątnicy nadal prowadziła Ona życie ukryte i skromne, ale czujne i czynne. Oświecona i prowadzona przez Ducha Świętego, wywierała głęboki wpływ na wspólnotę uczniów Chrystusa⁹⁰. Także tajemnica Jej wniebowzięcia, złączona z działaniem Ducha, nie zakończyła posłannictwa Maryi w Kościele⁹¹. Przejawia się ono w tym, że Kościół*

⁸⁷ JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego...*, 265.

⁸⁸ S. HAREŹGA, *Maryja...*, 30.

⁸⁹ DV 66.

⁹⁰ JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego...*, 266.

⁹¹ Por. PAWEŁ VI, *E. mo P. D. Leoni Iosepho S. R. E. Cardinali Suenens...*, 357; R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, 485-486.

– podobnie jak w Wieczerniku – trwa na modlitwie z Maryją. Owo zjednoczenie modlącego się Kościoła z Matką Chrystusa należy od początku do tajemnicy Kościoła. Bogarodzica jest obecna w tej tajemnicy tak, jak jest obecna w tajemnicy swojego Syna⁹². Wyraz temu przekonaniu wiary daje encyklika *Redemptoris Mater*, gdy stwierdza, że *wszyscy wierni, chociaż «rozproszeni po świecie, mają ze sobą łączność w Duchu Świętym»*. *Można powiedzieć, że stale urzeczywistnia się w tej jedności tajemnica Pięćdziesiątnicy. Równocześnie też Apostołowie i uczniowie Pana pośród wszystkich narodów ziemi «trwają na modlitwie razem z Maryją, Matką Jezusa» (por. Dz 1, 14). [...] Maryja pozostaje wciąż obecna w dziele Kościoła, który wprowadza w świat królestwo Jej Syna⁹³.*

Jej zbawcza posługa w Kościele i dla Kościoła jest podporządkowana Duchowi Świętemu. Wynika to z otrzymania przez Nią w jerozolimskim Wieczerniku *nowej* pełni Ducha. Dzięki ponownemu obdarowaniu Duchem – zauważa H. Mühlen – może Ona dokonać wiele dla Kościoła. Jej udział w zbawczym dziele Boga jest ze swej istoty *współpracą we współpracy* Ducha Świętego, zupełnie od Niego zależną⁹⁴. Sugestia ta została podchwyczona zarówno przez Magisterium Kościoła, jak i wielu teologów. Paweł VI w *Liście do kard. L. Suenensa* nazywa Maryję *Towarzyszką Ducha Chrystusa⁹⁵* w dziele uświęcenia ludzi. Jan Paweł II konkretyzuje, że *Jej zbawczy wpływ jest podtrzymywany przez Ducha Świętego, który jak zaciemnił Dziewicę Maryję, dając początek Jej Boskiemu macierzyństwu, tak nadal Jej towarzyszy w trosce o braci Jej Boskiego Syna⁹⁶*. Można zatem mówić – według D. Bertetto – o synergizmie między Duchem Świętym a Maryją. Działa Ona w doskonałej harmonii i zgodzie z Trzecią Osobą Boską⁹⁷. Także inni teologowie podkreślają, że idea podtrzymywania i towarzyszenia przez Ducha troski Maryi o braci Syna ukierunkowuje Jej działanie w Kościele poprzez wieki⁹⁸. Boży Duch nie przestaje działać w Niej i przez Nią. Również obecnie wywiera Ona zbawczy wpływ na odkupionych. Jego skuteczność nie wyrasta jednak z Niej samej, ale z Ducha; nie jest Jej własnością, ale płynie z Ducha;

⁹² DV 66.

⁹³ RM 28.

⁹⁴ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Aufl. 3, München-Paderborn-Wien 1968, 481.

⁹⁵ PAWEŁ VI, *E. mo P. D. Leoni Iosepho S. R. E. Cardinali Suenens...*, 357.

⁹⁶ RM 38. Por. L. BALTER, *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi...*, 147.

⁹⁷ D. BERTETTO, *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, w: *Maria e lo Spirito Santo...*, 291-302. Por. G. BARTOSIK, *Mediatrice in Spiritu Mediatore...*, 380.

⁹⁸ Por. P. SILLA, *In Maria ha operato lo Spirito Santo*, „La Madonna” 39(1991) nr 5, 16.

wpływ Maryi jest podtrzymywany przez Niego; On towarzyszy zatroskaniu Matki o braci Jej Syna⁹⁹.

Od narodzin Kościoła w Wieczerniku Maryja jest w nim obecna przez szczególne macierzyństwo¹⁰⁰. Nazywamy Ją Matką Kościoła, ponieważ ustawicznie rodzi *duchowo* Mistyczne Ciało Chrystusa, którym jest Kościół i każdy wierzący. *To zaś macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski – naucza Vaticanum II – trwa nieustannie [...] aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych*¹⁰¹. Wierzymy – wtóruje mu Paweł VI – że Boża Rodzicielka *śpieszy spełnić z nieba macierzyńskie zadanie wobec członków Chrystusa, aby pomóc do zrodzenia i pomnożenia życia Bożego w duszach ludzi odkupionych*¹⁰². Jan Paweł II wychodzi zaś z propozycją nowego słownictwa teologicznego odnośnie do Jej macierzyństwa wobec ludzi. Określa wprost Jej obecność w Kościele *obecnością macierzyńską*¹⁰³ i dodaje, że *od tamtego dnia [Pięćdziesiątnicy] Jej macierzyństwo towarzyszy dziejom odkupionej ludzkości, wędrówce wielkiej ludzkiej rodziny, dla której przeznaczone jest dzieło odkupienia*¹⁰⁴.

U podstaw duchowego macierzyństwa Maryi znajduje się Duch Święty. Rola Maryi mieści się w roli Ducha. Można mówić – stawia tezę Y. Congar – o pewnej *wspólnocie ról*, choć spełnianych w odmiennych warunkach. Macierzyństwo Maryi ma swe źródło w macierzyńskiej misji Ducha, której nie wyczerpuje ani nie ogranicza. *W Niej dokonuje się dzieło Ducha*¹⁰⁵. Do uwypuklenia tej prawdy przyczyniła się zwłaszcza encyklika *Redemptoris Mater*. Jan Paweł II ujmuje macierzyństwo Maryi

⁹⁹ Por. np. A. M. DE MONLEON, *L'Esprit Saint et Marie à la lumière du Renouveau charismatique*, „Cahiers Marials” 20(1975) 224nn; D. FERNÁNDEZ, *María y el Espíritu Santo en la Enciclica «Redemptoris Mater»*, „Estudios Marianos” 54(1989) 133; S.C. NAPIÓRKOWSKI, T. WILSKI, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, w: JAN PAWEŁ II, *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1993, 216-218; Z.J. KIJAS, *Duch Święty, który «przebóstwia» Maryję i obdarza Ją przywilejem «pośredniczenia»*, w: TENZE, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, 167-178.

¹⁰⁰ Pneumatologiczny wymiar macierzyńskiej służby Maryi w Kościele, rozumianej jako „kontynuacja” Jej udziału w jego wieczernikowych narodzinach, odwołuje się do tajemnicy Jej duchowego macierzyństwa. Jednak temat ten, bogaty pod względem teologicznym, tylko zasygnalizuję, gdyż nie wchodzi on bezpośrednio w zakres moich refleksji.

¹⁰¹ LG 62.

¹⁰² PAWEŁ VI, *Credo populi Dei* (30.06.1968), 15, AAS 60(1968), 438.

¹⁰³ RM 24.

¹⁰⁴ JAN PAWEŁ II, *Wkraczamy w rok 2000 z Maryją* (Przemówienie podczas Mszy św. i uroczystości otwarcia Drzwi Świętych w bazylice Matki Bożej Włocławskiej, 1.01.2000), „Osservatore Romano” 21(2000) nr 2, 24.

¹⁰⁵ Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w «ekonomii»*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, Warszawa 1995, 226. Por. K. PEK, *Per Spiritum ad Mariam...*, 63, 110.

jako *macierzyństwo w Duchu Świętym*¹⁰⁶. Nazywa je też *macierzyństwem wedle Ducha*¹⁰⁷ i *nowym macierzyństwem w Duchu*¹⁰⁸. Sformułowania te podkreślają, że Maryja misję Matki realizuje w Kościele w mocy Ducha. Jego działanie jest źródłem macierzyńskiej tożsamości Maryi i podstawą płodności Jej macierzyńskiej posługi. Nikt bardziej od Niej – *która jest «Pneumatoforą» (Nosicielką Ducha Świętego) w najwyższym stopniu – nie może przyczynić się do przemiany ludzi w Chrystusa, czyli do ich «chrystyfikacji»*¹⁰⁹. Inaczej mówiąc, realizacja macierzyństwa polega na tym, że Maryja opiekuje się uczniami swego Syna oraz współdziała w ich rodzeniu i wychowaniu do trwałej komunii z Bogiem wedle miary daru, jaka każdemu jest właściwa z mocy Ducha. Jego przejawem jest też troska o budowanie i zachowanie eklezjalnej komunii¹¹⁰.

Bogactwo duchowe, czyli łaski, Maryja przekazuje Kościołowi zasadniczo w dwojaki sposób, służąc mu swoim przykładem i wstawienictwem. Jeśli chodzi o maryjną wzorczość, to wyraża się ona w całej Jej osobie i posłannictwie. Cechuje ją – zaznacza G. Bartosik – *wyraźny rys pneumatagogiczny. Maryja uczy mianowicie chrześcijan otwarcia się i posłuszeństwa w stosunku do Ducha Świętego oraz pokazuje, jak «żyć w Duchu Świętym»*¹¹¹. Jej wierność Pocięzycielowi, przejawiająca się w słuchaniu słowa Bożego, dialogu i modlitwie, sprawia, że jest Ona wzorem macierzyństwa i dziewiczości Kościoła¹¹². Staje się on matką – głosi encyklika *Redemptoris Mater* – *podobnie jak Maryja, [...] gdy przyjmując słowo Boże z wiarą «przez przepowiadanie i chrzest rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych»*. [...] *Kościół też uczy się od Maryi swego własnego macierzyństwa, [...] dlatego że ożywiony Duchem «rodzi» synów i córki rodzaju ludzkiego do nowego życia w Chrystusie*¹¹³. Kościół pozostaje

¹⁰⁶ RM 43.

¹⁰⁷ TAMŻE, 45.

¹⁰⁸ TAMŻE, 47. Por. W. SIWAK, *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001, 256-257.

¹⁰⁹ *Pełna jest ziemia...*, 105. Por. K. KRZEMIŃSKI, *Święta Maryja pełna Ducha Świętego*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 1, 82.

¹¹⁰ Por. A. CZAJA, *«Matka Kościoła» w perspektywie eklezjologii «communio»*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 2, 83-87.

¹¹¹ G. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore...*, 435. *The receptivity of Mary to the Spirit of God was an example for all later disciples: to so live so as to receive, and then to bring this new power to others* (W.T. BRENNAN, *Mary, the Holy Spirit, and the Church in Luke-Acts...*, 155).

¹¹² Por. J. MOUROUX, *La rôle de la Vierge dans l'Église apostolique d'aujourd'hui*, „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales” 26(1969) 67-73; A. VAN DER HULST, *Le Saint Esprit et Marie dans la vie spirituelle personnelle*, „Cahiers Marials” 23(1978) 223; S. GRĘŚ, *Maryja i Kościół...*, 100.

¹¹³ RM 43. Por. LG 63-64; JAN PAWEŁ II, *Wzór macierzyństwa Kościoła* (Audjencia generalna, 13.08.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, 285-287.

także dziewicą, która nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi, a naśladowując Matkę Pana swego, mocą Ducha Świętego zachowuje dziewiczo nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość¹¹⁴. Takie właśnie dziewictwo – na wzór Dziewicy z Nazaretu – jest źródłem szczególnej duchowej płodności: źródłem macierzyństwa w Duchu Świętym¹¹⁵. Spoglądanie zaś na Maryję – całą świętą – jest nie tylko kontemplacją daru pełni łaski w Niej, lecz również naśladowaniem Jej doskonałości. Dzięki temu Kościół coraz bardziej upodabnia się do swego Oblubieńca¹¹⁶. Jej przykład wiary – wyjaśnia Jan Paweł II – stanowi zachętę dla Ludu Bożego, by żył swą wiarą oraz pogłębiał i rozwijał jej treść, zachowując i rozważając w sercu wydarzenia związane ze zbawieniem¹¹⁷. Jest Ona ponadto wzorem nadziei dla Kościoła, gdyż po Pięćdziesiątnicy podtrzymuje jego nadzieję, dodaje mu odwagi i prowadzi go w oczekiwaniu na przyjście wiekuistego Królestwa¹¹⁸. Dzięki miłości Maryi, jaka objawiła się w Wieczerniku, odkrywamy, że możliwe jest w każdym okresie zachowanie zgody i braterskiej miłości w Kościele¹¹⁹. W końcu jest Ona wzorem modlitwy Kościoła¹²⁰. Biorąc przykład z Jej modlitewnego oczekiwania na Pięćdziesiątnicę, uczy się on odważnego zanoszenia próśb i wytrwałego błagania, a zwłaszcza proszenia o dar Ducha Świętego¹²¹ oraz uległości Jego głosowi¹²².

Drugą ważną rolą Maryi w misterium chrześcijańskim, obok posługi wzorczej wobec Kościoła, jest funkcja macierzyńskiego wstawiennictwa. Jak Maryja w Wieczerniku wśród Apostołów jest «błagającą w modlitwach o dar Ducha Świętego» (KK 59), tak obecnie w chwale prosi i wstawia się za wszystkimi, [...] bezustannie wstawia się, aby Ojciec nieprzerwanie

¹¹⁴ LG 64. Por. RM 43-44; JAN PAWEŁ II, *Wzór dziewictwa Kościoła* (Audiencja generalna, 20.08.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, 288-290.

¹¹⁵ RM 43.

¹¹⁶ LG 65. Szerzej ten wątek omawia W. SIWAK, *Fiat mihi secundum verbum...*, 206-212.

¹¹⁷ JAN PAWEŁ II, *Wzór świętości Kościoła* (Audiencja generalna, 3.09.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, 292. Por. J. GALOT, *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nella fede*, „La Madonna” 20(1972) nr 5-6, 61-67.

¹¹⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Wzór świętości...*, 293; J. GALOT, *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nella speranza*, „La Madonna” 20(1972) nr 5-6, 68-77.

¹¹⁹ JAN PAWEŁ II, *Wzór świętości...*, 293. Por. J. GALOT, *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nella carità*, „La Madonna” 20(1972) nr 5-6, 78-85.

¹²⁰ Prefacja o NMP (3), w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 74*.

¹²¹ JAN PAWEŁ II, *Wzór kultu Kościoła* (Audiencja generalna, 10.09.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, 296.

¹²² Por. Modlitwa nad darami Mszy NMP z *Wieczernika...*, 92.

posyłał Kościołowi Ducha przemieniającego ludzi w Jego Syna Jezusa. Wraz z Duchem Świętym mówi Ona: «Przyjdź, Panie» czekając, aż ostatni z Jej synów dotrze do domu Ojca¹²³. Znaczy to, że Jej wstawiennictwo nie jest tylko prośbą kierowaną do Ducha i o Ducha, ale także modlitwą zanoszoną w Duchu i z Duchem¹²⁴. Znaczenie wstawienniczej modlitwy Maryi w dniu Zielonych Świąt jest wyjątkowe i ponadczasowe, bowiem kontemplując możliwe wstawiennictwo Maryi oczekującej Ducha Świętego, chrześcijanie wszystkich epok, podążający długą i trudną drogą zbawienia, uciekają się często do Jej orędownictwa, aby jeszcze obficie otrzymać dary Pocieszyciela¹²⁵. W kolekcie Mszy NMP z Wieczernika prosimy Boga, aby sprawił za Jej wstawiennictwem, abyśmy napelnieni Duchem, mogli trwać jednomyślnie na modlitwie i nieść braciom dobrą nowinę o zbawieniu¹²⁶. Podobnie w południe zwracamy się do Najświętszej Maryi Panny, prosząc Królową niebios, aby za Jej wstawiennictwem Duch Święty zstępował na Kościół i na ludzkość i odnawiał oblicze ziemi w nieustannej Pięćdziesiątnicy¹²⁷. Co więcej, Jan Paweł II uczy, że Maryja, dając nam swego Syna, niejako daje nam także Ducha Świętego, który poprzez Syna prowadzi nas do Ojca¹²⁸. W ten właśnie sposób współdziała Ona swą macierzyńską miłością w rodzeniu i wychowaniu synów i córek Kościoła-Matki¹²⁹. Oczywiście, chodzi zawsze o macierzyństwo duchowe, czyli w porządku łaski, ponieważ wyjednywa dar Ducha Świętego, który wzbudza nowych synów Bożych odkupionych Chrystusową ofiarą: tego Ducha, którego Maryja również otrzymała wraz z Kościołem w dniu Pięćdziesiątnicy¹³⁰. Dlatego też w Roku Jubileuszowym Papież modlił się za wstawiennictwem Maryi, odwołując się wyraźnie do Jej obecności we

¹²³ *Pełna jest ziemia...*, 105. Paweł VI przytacza modlitwę św. Ildefonsa do Maryi, która wyróżnia się zarówno treścią, jak i wyjątkową żarliwością: *Proszę Cię, błagam Cię, święta Dziewico, abym przyjął Jezusa z tego Ducha, z którego Ty Jezusa zrodziłaś. Niech przez tego Ducha, przez którego Twoje ciało tegoż Jezusa poczęło, moja dusza też przyjmie Jezusa. [...] Niech Kocham Jezusa w tym Duchu, w którym Ty adorujesz Go jako Pana, podziwiasz jako Syna (De virginitate perpetua sanctae Mariae Matre, XII, PL 96, 106 – cyt. za MC 26).*

¹²⁴ Por. T. SIUDY, *Duch Święty w duchowości maryjnej*, w: TENŻE, *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995, 179-182.

¹²⁵ JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego...*, 266. Por. G. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore...*, 452-455.

¹²⁶ Kolekta Mszy NMP z Wieczernika..., 91.

¹²⁷ JAN PAWEŁ II, *Bóg nie dopuści, by o was zapomniano!* (Regina caeli, 7.06.1992), w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 5: 27 października 1991 – 16 października 1994, Watykan 1995, 85.

¹²⁸ TENŻE, *Matka dobroci i miłosierdzia* (Anioł Pański, 20.10.1985), w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2: 1 listopada 1981 – 20 października 1985, Watykan 1986, 459. Por. W. SIWAK, *Fiat mihi secundum verbum...*, 255.

¹²⁹ RM 44.

¹³⁰ TAMŻE.

wspólnocie rodzącego się Kościoła: *Proś za nami Twego umiłowanego Syna, aby udzielił nam obficie Ducha Świętego, Ducha prawdy, który jest źródłem życia. Przyjmij Go dla nas i z nami, jak w pierwotnej wspólnocie jerozolimskiej, zgromadzonej wokół Ciebie w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz 1, 14)*¹³¹.

Z przeprowadzonych w tym punkcie refleksji wynika, że pomiędzy macierzyńską posługą Maryi a misją Ducha Świętego zachodzi ścisła więź. Maryja działa w Duchu, Jego mocą, za Jego inspiracją. Duch z kolei oddziałuje przez Matkę Pana, dzięki Jej wstawiennictwu i wzorczości życia¹³². Czynna i wzorcza obecność Maryi w tajemnicy Kościoła łączą się i wzajemnie dopełniają. Nie można zatem mówić o antynomiczności czy konkurencyjności pomiędzy działaniem Ducha i Maryi. Tylko nasze przedstawianie tej *wspólnoty ról* bywa fragmentaryczne lub obarczone jednostronnością ujęć z tendencją do ekskluzywności¹³³. Należy nadal szukać właściwszych, ścisłych i bardziej adekwatnych formuł dla wyrażenia tej prawdy.

* * *

Autor Dziejów Apostolskich notuje w zwięzłych słowach, że gdy poprzez wydarzenia paschalne tajemnica Chrystusa na ziemi wypełniła się do końca, Maryja znalazła się w gronie pierwszych uczniów, by przygotować ponowne przyjście Ducha Świętego – nowe narodziny: narodziny Kościoła. Wspólnota apostołska potrzebowała Jej obecności i *trwania na modlitwie* razem z Nią. Modlitwa Maryi – z racji więzi z Bożym Duchem, jaka zawiązała się w tajemnicy wcielenia – miała szczególne znaczenie. Wyraziło się w niej Jej wyjątkowe pośrednictwo zrodzone z pełni darów Ducha. Więż ta została w Wieczerniku ubogacona nowym odniesieniem: Maryja została na nowo obdarowana Duchem ze względu na Kościół. Odtąd Jej droga zespoliła się z drogą Kościoła. Maryja jest w nim, jako jedna z *uczniów* swego Syna, i równocześnie wyróżnia się jako jego wzorzec i Matka. Kościół chętnie modli się z Nią i w Jej stylu ze względu na Jej czynną obecność w nim i szczególne współdziałanie z Duchem Świętym.

¹³¹ JAN PAWEŁ II, *Akt zawierzenia Najświętszej Maryi Panny* (Watykan, 6.10.2000), „Osservatore Romano” 21(2000) nr 11-12, 25.

¹³² Por. TENŽE, *Maryja – Matka ożywiona Duchem Świętym* (Audiencja generalna, 9.12.1998), „Osservatore Romano” 20(1999) nr 3, 33.

¹³³ Por. R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty...*, 487-489.

Współczesna teologia apeluje o dowartościowanie nauki o Duchu Świętym w nauczaniu o Matce Pana – zwłaszcza, gdy rozważamy Jej macierzyńskie pośrednictwo. *Umiejscowienie* go w pośrednictwie Ducha dobrze służy idei bezpośrednich odniesień nas do Chrystusa i Chrystusa do nas¹³⁴. Natomiast kontemplowanie i naśladowanie Maryi w Jej dobrowolnej i pełnej miłości współpracy z Duchem przekonuje, że zarówno cały Kościół, jak i poszczególni wierni, jeśli chcą wzrastać w świętości, winni odnowić się w Duchu Świętym, który jest źródłem zbawczej płodności. Nie dziwi więc fakt, że Jan Paweł II kończy encyklikę *Redemptor hominis* znamiennymi słowami: *Pragnę, abyśmy na tej modlitwie trwali złączeni z Maryją, Matką Jezusa, tak jak trwali Apostołowie i uczniowie Pańscy po Wniebowstąpieniu w jerozolimskim Wieczerniku. I proszę nade wszystko samą niebiańską Matkę Kościoła, ażeby raczyła na tej modlitwie nowego Adwentu ludzkości trwać z nami, którzy stanowimy Kościół, czyli Ciało Mistyczne Jej rodzonego Syna. Ufam, że poprzez taką modlitwę otrzymamy zstępującego na nas Ducha Świętego i staniemy się świadkami Chrystusa «aż po krańce ziemi», podobnie jak ci, którzy z Wieczernika jerozolimskiego wyszli w dniu Pięćdziesiątnicy*¹³⁵.

O. dr Adam Wojtczak OMI
Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (Poznań)

ul. Szkolna 12
PL – 64-211 Obra

e-mail: awojtczak@omi.org.pl

Ripiena di Spirito Santo nel Cenacolo della Pentecoste

(Riassunto)

L'articolo mostra in che modo la mariologia postconciliare, espressa dal Magistero e dalle enunciazioni dei teologi, interpreta la discesa dello Spirito Santo su Maria avvenuta nel giorno di Pentecoste. La riflessione parte dal brano preso dagli Atti degli Apostoli 2, 1-4 siccome soltanto esso tratta esplicitamente di nascita della Chiesa dallo Spirito Santo. Inoltre essa tiene conto d'altri testi di Luca con i quali egli accentua la presenza e il legame di Maria con la comunità della Chiesa

¹³⁴ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, T. WILSKI, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym...*, 244.

¹³⁵ RH 22.

primitiva dopo l'Ascensione del Signore (At 1, 13-14). Nel suo insieme la riflessione è sviluppata in tre paragrafi: Il primo mostra Maria che in preghiera aspetta la discesa dello Spirito e rileva l'eccezionalità del suo ruolo nei confronti d'altre persone presenti nel Cenacolo. Nel paragrafo secondo è analizzata l'analogia e il parallelismo tra la discesa dello Spirito su Maria nel mistero d'Incarnazione e quell'avvenuta durante la Pentecoste. Così si fa vedere che nel secondo caso si tratta della *nuova pienezza* dello Spirito per Colei che d'ora in poi dovrà svolgere nella Chiesa la missione di maternità. L'ultimo paragrafo mostra come la Chiesa benché storicamente uscita dal Cenacolo, spiritualmente vi rimane ed incessantemente sperimenta la presenza e l'azione del Divino Consolatore. Maria continua a chiederLo per noi e ci insegna come in Lui vivere. Risulta che tra il servizio materno di Maria e la missione dello Spirito esiste il più stretto legame. Si tratta dunque della *comunione dei ruoli* siccome Maria agisce nella potenza dello Spirito e Lui opera per Lei, grazie alla sua intercessione e l'esemplarità della sua vita.

Pan Bóg ze swej natury jest Bytem aseksualnym¹. Jednakże, ponieważ w Starym Testamencie objawiający się Bóg był odbierany przez Izraelitów przede wszystkim jako Bóg pełen mocy, potęgi i siły, a więc pełen cech męskich, postrzegano Go więc przede wszystkim jako Byt „rodzaju męskiego” i przypisywano mu przede wszystkim cechy męskie. W podobny sposób ludzie patrzyli i na ogół nadal patrzą na Boga, który objawił się w pełni w Nowym Testamencie, czyli na Boga Trójjedynego. Wynika to przede wszystkim z faktu, że Druga Osoba Trójcy Świętej objawiała się ludziom jako mężczyzna – Jezus Chrystus, oraz z tego, że Chrystus polecił nazywać Pierwszą Osobę Trójcy Świętej Ojcem. Choć nie brak zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie obrazów Boga pełnego czułości i miłości (a więc przede wszystkim cech kobiecych), to jednak w powszechnym przekonaniu większości chrześcijan Pan Bóg jest „mężczyzną”.

Grzegorz M. Bartosik OFMConv

Macierzyństwo duchowe Maryi w macierzyństwie Ducha Świętego

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 70-101

poszukiwaniach i publikacjach wyraźnie mówią o żeńskich cechach Boga. Cechy te dostrzegają zwłaszcza w Osobie i działaniu Ducha Świętego⁵. O macierzyńskich cechach Boga, zwłaszcza Ducha Świętego piszą też już współczesne podręczniki trynitologii⁶, czy pneumatologii⁷, a niektórzy teo-

We współczesnej teologii bardzo wyraźnie dostrzegany jest jednak nurt przypisujący Panu Bogu także dość wyraźnie cechy kobiece. Nurt ten, choć najbardziej widoczny jest w „teologii feministycznej”², ma jednak zwolenników także wśród teologów - mężczyzn. Niektórzy z nich, i to ci, którzy należą do najwybitniejszych (np. Congar³, Laurentin⁴), w swoich

¹ Por. KKK 239.

² Por. E. ADAMIAK, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 259-265.

³ Por. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, Warszawa 1996, 185-196.

⁴ Por. R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, 405.

⁵ Dostrzeganie kobiecych i macierzyńskich cech w Bogu nie jest sprawą nową. O cechach tych mówi Pismo Święte (np. czułość Pana Boga: Oz 11, 1-4. 8; Jr 31, 20; Iz 49, 14-15; Iz 66, 13). Tematyka ta jest dostrzegalna także w pismach niektórych Ojców Kościoła, o czym będzie mowa nieco później.

⁶ Por. J.J. O'DONNELL, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993, 111-113.

⁷ Por. B. STUBENRAUCH, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999, 236-242.

logowie stwierdzają wprost, że *byłoby pozbawione sensu, aby reprezentowany przez Pneuma wymiar żeński trzymać z dala od chrześcijańskiego obrazu Boga*⁸.

Fakt postrzegania w Bogu cech kobiecych, a zwłaszcza macierzyńskich, skłania wielu współczesnych teologów do pogłębiania tego tematu⁹. W sposób szczególny cechy te są przypisywane Trzeciej Osobie Trójcy Świętej, a więc Duchowi Świętemu i to nie tylko dlatego, że w Trójcy immanentnej Jego rola jest bierna, receptywna (a więc bardziej „kobieca”), ale przede wszystkim dlatego, że elementy kobiece i macierzyńskie można dostrzec w działaniu Ducha Świętego w stosunku do Kościoła i poszczególnych chrześcijan. Coraz częściej więc współcześni teologowie zaczynają mówić o macierzyństwie Ducha Świętego w stosunku do Kościoła¹⁰.

W tym kontekście powstaje pytanie: jak przedstawia się relacja między macierzyńskimi zadaniami Ducha Świętego w stosunku do chrześcijan a duchowym macierzyństwem Maryi, która przecież jest Matką Kościoła?

Współcześni teologowie najczęściej widzą tę relację w kategoriach partycypacji, i to w sposób analogiczny do tego, w jaki została ukazana przez Sobór Watykański II relacja między pośrednictwem Maryi a pośrednictwem Chrystusa¹¹: tak jak Maryja uczestniczy w jedynym pośrednictwie Chrystusa, tak samo uczestniczy w zbawczym pośrednictwie Ducha Świętego, a zwłaszcza w Jego misji macierzyńskiej¹². Najbardziej precyzyjnie i dokładnie wyraził tę myśl Yves Congar, który stwierdził, że *rola Maryi mieści się w roli Ducha Świętego*¹³. A zatem, zdaniem francuskiego teologa, *trzeba uświadomić sobie głębię związku, jaki istnieje między Dziewicą Maryją a Duchem Świętym, a w konsekwencji pewną wspólnotę roli spełnianej w całkowicie odmiennych warunkach*¹⁴.

Na tę wspólnotę roli spełnianej przez Ducha Świętego i Maryję w stosunku do Kościoła zwracał uwagę w ostatnich dziesięcioleciach Nauczycielski Urząd Kościoła. Paweł VI zachęcał biskupów i teologów

⁸ TAMŻE, 242.

⁹ Por. G.M. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006, 488-494.

¹⁰ Np. O. Jacek Bolewski nazywa Ducha Świętego „macierzyńskim dopełnieniem Bożego Ojcostwa”. J. BOLEWSKI, *Biała bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005, 306.

¹¹ Por. LG 62.

¹² Por. G.M. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore...* Zob. szczególnie strony: 487-499.

¹³ Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, Warszawa 1997, 226.

¹⁴ TAMŻE, 224.

do *wnikliwego badania dzieła Ducha Świętego w historii zbawienia*¹⁵, albowiem z takiego *dociekania wyłoni się w szczególności tajemniczy związek pomiędzy Duchem Bożym i Dziewicą Nazaretańską oraz ich wspólne oddziaływanie na Kościół*¹⁶. Z kolei Jan Paweł II, pisząc w encyklice *Redemptoris Mater* o macierzyńskim pośrednictwie Maryi, zaznacza, że *ten [Jej] zbawczy wpływ [na wiernych] 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*¹⁷.

Idąc zatem za wyżej wymienionymi zachętami i wskazaniem papieża, będziemy starali się pokazać w niniejszym artykule, że w pełni uzasadnione jest mówienie o macierzyństwie duchowym Maryi w kategoriach partycypacji, czyli uczestnictwa w macierzyństwie Ducha Świętego w stosunku do Kościoła. Stąd poniższy artykuł będzie się składał z dwóch części. W części pierwszej zostanie omówiona misja macierzyńska Trzeciej Osoby Boskiej, zwłaszcza w stosunku do Kościoła. Z kolei w części drugiej spróbujemy ukazać związek między macierzyństwem Ducha Świętego a macierzyństwem Maryi i pokazać, że to drugie macierzyństwo jest partycypacją w misji macierzyńskiej Boskiego Parakleta.

1. Macierzyńskie i kobiece cechy Ducha Świętego

Choć już Orygenes wkładał w usta Jezusa stwierdzenie, że Duch Święty jest Jego [Jezusa] Matką¹⁸, i wypowiedzi o macierzyńskich cechach Ducha Świętego znajdujemy też w apokryfach¹⁹, to jednak w sposób bardziej szeroki przypisywanie Duchowi Świętemu cech kobiecych i macierzyńskich nastąpiło w okresie sporów na temat pochodzenia Ducha Świętego, bezpośrednio przed Soborem Konstantynopolitańskim I (381 r.). Święty Grzegorz z Nazjanzu w swojej *Piątej Mowie Teologicznej*, wygłoszonej w roku 380, wyjaśniając drugie pochodzenie w Trójcy Świętej, przekonywał, że pochodzenie Ducha Świętego nie musi być rozumiane na sposób rodzenia. Próbował on wyjaśnić pochodzenia w Trójcy Świętej przez analogię do pochodzenia pierwszych ludzi na ziemi. Bóg

¹⁵ MC 27.

¹⁶ TAMŻE.

¹⁷ RM 38.

¹⁸ ORYGENES, *In Jer. Hom.*, 15, 4, cyt. za: L. BOFF, *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi 1982, 110.

¹⁹ Np. w *Ewangelii według Hebrajczyków i Ewangelii według Nazarejczyków*. Zob. J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, 33.

Ojciec i Adam są ukazywani jako postacie ojcowskie, Bóg Syn i Set (w wyjaśnieniach innych Ojców – Abel) są ukazywani jako postacie synowskie, natomiast Bóg Duch Święty i Ewa - jako postacie macierzyńskie²⁰. I choć faktem jest, że podstawowym motywem przypisania Duchowi Świętemu cech macierzyńskich było pragnienie wyjaśnienia pierwszego i drugiego pochodzenia w Bogu, to jednak, jak wykazują współczesne badania, *pojmowanie Ducha Świętego jako postać niewieścią i matczyną ma za sobą długie dzieje i jest zakorzenione w Piśmie Świętym oraz w teologii dogmatycznej*²¹. Myśl ta rozwinęła się głównie na chrześcijańskim Wschodzie, bowiem na Zachodzie przeciwstawiały się nazywaniu Ducha Świętego Matką tak wielkie autorytety, jak św. Augustyn²² czy św. Tomasz z Akwinu²³.

Ponownie myśl tę zaczął badać i rozwijać w XIX wieku Mathias Joseph Scheeben²⁴, a w XX wieku głównie Yves Congar²⁵ oraz Lionel Gendron²⁶, którzy przedstawili prezentacje i analizy historyczne tego zagadnienia. Na Wschodzie myśl ta jest rozwijana i pojawia się u takich współczesnych teologów, jak Sergiusz Bułhakow²⁷ czy Paul Evdokimov²⁸. Także święty Maksymilian Maria Kolbe nie wahał się nazywać Ducha Świętego „Duchem Miłości Matczyny”²⁹, a francuski teolog Henri Manteau-Bonamy określa Go mianem „Miłości Macierzyńskiej”, doskonalszej od miłości najdoskonalszej matki ziemskiej w stosunku do swojego męża i swoich dzieci³⁰.

²⁰ Zob. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 350.

²¹ L. GENDRON, *Duch Święty jako postać kobieca*, w: *Duch Odnowiciel*, red. L. BALTER i in., Poznań 1998, 140.

²² Por. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, Poznań 1962, ks. XII, V, 5, 331.

²³ TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 7: *Człowiek*, London 1980, I, q. 93, a. 6, ad 2, 124.

²⁴ Zob. M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, 156-162. Swój wykład na ten temat zawarł w dodatku zatytułowanym: *Hipostatyczna analogia do Ducha Świętego i Jego pochodzenia, zaczerpnięta ze świata stworzonego*.

²⁵ Zob. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 185-196. Ten fragment swojej trylogii Ojciec Congar zatytułował: *Element macierzyński w Bogu i żeński charakter Ducha Świętego*.

²⁶ L. GENDRON, *Duch Święty jako postać kobieca...*

²⁷ Zob. S.N. BUŁHAKOW, *Gławy o Troicznosci*, „Prawosławna Mysl” (1928) t. 1, 31-81 oraz (1930) t. 2, 57-85.

²⁸ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, 237-240.

²⁹ Por. MAKSYMILIAN M. KOLBE, *Pisma*, t. 2, Niepokalanów 2008, nr 1197, 703.

³⁰ Por. H. MANTEAU-BONAMY, *La Vierge et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique „Lumen Gentium”*, Paris 1971, 143.

1.1. W wewnętrznym życiu Trójcy Świętej

W pierwszym paragrafie części pierwszej tego artykułu zostanie przeanalizowane, w jakim sensie można mówić o kobiecych i macierzyńskich cechach Ducha Świętego w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, tak immanentnej, jak i ekonomicznej. Z kolei w drugim paragrafie zostaną ukazane macierzyństwo Ducha Świętego w stosunku do Kościoła i poszczególnych chrześcijan.

1.1.1. W Trójcy immanentnej

Po raz pierwszy nazywanie Ducha Świętego Matką i przypisywanie mu cech macierzyńskich pojawia się w III i IV wieku, co dokładnie dokumentuje w swojej trylogii *Wierzę w Ducha Świętego* Yves Congar³¹. Jednakże pierwszym teologiem, który przedstawił dość oryginalne uzasadnienie tej tezy, był Metody z Filipi (z Olimpu, zm. ok. 312 roku), który nawiązując do starożytnej tradycji chrześcijańskiej, interpretował historię stworzenia Ewy w nawiązaniu do Chrystusa i Kościoła. Tak jak Bóg z boku Adama wyprowadził Ewę i dał mu ją za żonę, tak z boku Chrystusa wyszedł na krzyżu Duch Święty, aby utworzyć Kościół - Jego Oblubienicę. A zatem Chrystus – Nowy Adam i Kościół – Duch są duchowym Adamem i Ewą. Widać więc wyraźną typologię, w której Ewa jest typem Ducha Świętego i Kościoła³².

Dalszy rozwój tej myśli, a więc przypisywanie Duchowi Świętemu cech kobiecych i macierzyńskich w wewnętrznym, immanentnym życiu Trójcy, wiąże się jednak przede wszystkim z dyskusją teologiczną, która powstała w obliczu herezji duchoburstwa w drugiej połowie IV wieku. Ojcowie Kościoła, szukając najwłaściwszego sposobu wyjaśnienia drugiego pochodzenia w Trójcy Świętej, odwoływali się do analogii pomiędzy pochodzeniami Osób Bożych w Trójcy Świętej a pochodzeniem pierwszych ludzi na ziemi, którzy zostali stworzeni „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27). Chcąc wykazać, że Osoby Boskie mają jedną naturę a różnią się pochodzeniami, Grzegorz z Nazjanzu, a za nim inni Ojcowie Kościoła³³ porównywali pochodzenia w Trójcy Świętej do pochodzeń pierwszych ludzi na ziemi. Przytoczmy jeden z tekstów na ten temat autorstwa Anastazego z Aleksandrii: *Zobaczmy, czy faktycznie trzech pierwszych przodkowie, hipostazy współistotne całej ludzkości, nie zostali uczynieni,*

³¹ Zob. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 189.

³² Por. METODY Z OLIMPU, *Uczta (Symposion) III*, c. 8, par. 69-75: Schr 95, 106-110. Por. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 189.

³³ Np. Grzegorz z Nyssy, Pseudo-Bazyli, Dydim Aleksandryczyk, Anastazy z Antiochii, św. Jan Damasczeński (por. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 55, przyp. 38).

co jest także, jak się wydaje, opinią Metodego, w sposób typiczny (typos), zgodnie z pewnym obrazem świętej współistotnej Trójcy. Adam, bez początku i niezrodzony, byłby typem Boga wszechmocnego i Ojca, bez początku i początku wszystkiego. Syn zrodzony przez niego stanowiłby obraz Syna zrodzonego i Słowa Bożego. Ewa ze względu na swe pochodzenie oznaczałaby hipostazę Ducha Świętego w jej pochodzeniu. I dlatego Bóg nie tchnie w nią tchnienia życia; ona sama bowiem była typicznym obrazem tchnienia i życia Ducha Świętego, ona miała też otrzymać, za pośrednictwem Ducha Świętego, Boga, który jest w rzeczywistości tchnieniem i życiem wszystkich rzeczy³⁴. I choć, zdaniem Congara, Grzegorz z Nazjanzu (a z nim także Ojcowie mu współcześni) nie interesuje się żeńskim charakterem Ducha Świętego, którego porównuje do Ewy jedynie ze względu na sposób pochodzenia³⁵, to jednak typologia, jaka powstała w IV wieku między Ewą a Duchem Świętym, wyraźnie każe patrzeć na Trzecią Osobę Boską przez pryzmat cech żeńskich, obłubieńczych i macierzyńskich.

Yves Congar przytacza kilku współczesnych teologów, którzy dostrzegają macierzyńskie cechy Ducha Świętego w Trójcy Świętej immanentnej. A. Lamonnier stwierdza: *Ze wszystkich Osób Boskich jest On [Duch Święty] Tą, która w sposób bardziej szczególnie została nam „dana”. Jest On ‘Darem Bożym’ par excellence i od tego bierze swe imię. W Trójcy Świętej jest On ‘Miłością’; to także jest jedno z Jego imion własnych. Ale te określenia przystoją matce bardziej niż komukolwiek innemu i w jakiś sposób określają matkę. Nikt na ziemi nie jest tak nam „dany” jak nasza matka, i ona uosabia miłość w tym, co jest w niej najbardziej bezinteresowne, wielkoduszne, oddane*³⁶.

Również inni teologowie podkreślają, że z faktu, iż Duch Święty jest Osobową MIŁOŚCIĄ Ojca i Syna wynika, że w Nim bardziej niż w Ojcu i Synu widoczne są cechy kobiece. Maura Böckeler stwierdza, że w Trójcy Świętej Syn - Słowo Ojca (Wort) czeka na odpowiedź – Antwort. Tą odpowiedzią jest miłość, czyli Duch Święty, który wraca do Ojca i dopełnia Triadę. Nawiązując do typologii Metodego z Olimpu, Böckeler stwierdza, że tak jak niegdyś Adam otrzymał Ewę, tak na krzyżu i w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy nowy Adam-Chrystus otrzymał nową Ewę – Kościół, czyli Ducha Świętego w ludzkiej egzystencji. Kobieta (Ko-

³⁴ PG 44, 1329 CD, cyt. za: L. GENDRON, *Duch Święty jako postać kobieca...*, 123.

³⁵ Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 191.

³⁶ A. LEMONNIER, *Macierzyńska rola Ducha Świętego w naszym życiu nadprzyrodzonym*, „La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique” 3(1921) 241, cyt. za: Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 195.

ściół – Maryja) jest wielkim symbolem danej Bogu odpowiedzi miłości, którą w samym Bogu jest Duch Święty³⁷.

W podobnym duchu wypowiada się Willi Moll, który stwierdza, że szczególną właściwością Ducha Świętego jest jednocząca miłość i przekazywanie życia. A to właśnie są cechy, które w najwyższym stopniu posiada kobieta, jako dziewica, oblubienica i matka³⁸.

Interesującą interpretację życia wewnętrznego Trójcy Świętej przedstawił François-Xavier Durrwell. Nazywa On Ducha Świętego Miłością-Osobą, w której to Miłości Ojciec rodzi Syna. A zatem Trzeciej Osobie Boskiej jakby z samej natury rzeczy przysługują cechy macierzyńskie³⁹.

A zatem, wychodząc od typologii Metodego z Olimpu i Ojców Kapadockich, dostrzegających w Ewie typ Ducha Świętego (jeżeli chodzi o pochodzenia w Trójcy Świętej), współcześni teologowie coraz wyraźniej dostrzegają, że cechy kobiece, a zwłaszcza macierzyńskie, bardzo dobrze charakteryzują Osobę i dzieło Trzeciej Osoby Boskiej w Trójcy Świętej immanentnej. On jest jednoczącą MIŁOŚCIĄ Ojca i Syna, On jest ICH WZAJEMNYM DAREM, On jest ODPOWIEDZIĄ MIŁOŚCI Syna na miłość Ojca, On jest OSOBĄ-MIŁOŚCIĄ, w której to miłości Ojciec rodzi Syna. Wszystkie te określenia są cechami, które charakteryzują przede wszystkim kobietę, zwłaszcza matkę.

1.1.2. W Trójcy ekonomicznej

Jeszcze wyraźniej wskazują współcześni teologowie na cechy macierzyńskie Ducha Świętego w Trójcy Świętej ekonomicznej. Chodzi przede wszystkim o zaangażowanie Ducha Świętego w realizację tajemnicy wcielenia Syna Bożego. Oczywiście nie można ukazywać Ducha Świętego jako Matki rodzącej Syna i konstruować analogii w odniesieniu do rodziny ludzkiej: Bóg Ojciec i „Bóg Matka – czyli Duch Święty” rodzą Boga

³⁷ Por. M. BÖCKELER, *Das große Zeichen. Apok. 12,1. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit*, Salzburg 1941. Por. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 194.

³⁸ Y. Congar tak streszcza myśl Molla: *Charakter kobiecy wiązałby się z Duchem Świętym okazującym swoją właściwość bycia 'Miłością' w trzech sytuacjach czy zadaniach kobiety ujmowanej jako 'dziewica' – i to jest funkcja przyjmowania, otrzymywania – 'oblubienica' – i to jest rola jednoczenia: Duch Święty jest wielkim „I” Boga, łącznikiem, tym, który jednoczy! – 'matka' – to jest rola przekazywania życia. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 194. Por. W. MÖLL, *Die Antwort der Liebe. Gedanken zum christlichen Bild der Frau*, Graz 1964.*

³⁹ *Il Padre genera nell'amore, il Figlio è generato nell'amore, ma lo Spirito nella sua realtà personale è questo amore, nel quale Dio genera. L'immagine materna conviene come propria allo Spirito. È in questo ruolo che si costituisce la sua persona.* F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma 1985, 186.

Syna. Już Święty Tomasz nazwał to niedorzecznością⁴⁰. Niemniej warto zwrócić uwagę na te wypowiedzi współczesnych teologów, w których dostrzegane są cechy macierzyńskie Ducha Świętego w Jego działaniu w tajemnicy wcielenia.

Najwyraźniej pisze o tym Yves Congar, który zauważa trzykrotne „macierzyńskie zaangażowanie Trzeciej Osoby Boskiej” w misję Syna w ekonomii zbawienia: *Duch realizuje «po macierzyńsku» plan Ojca u progu nowego stworzenia: zrodzenie Słowa-Syna w ludzkiej naturze (por. Łk 1, 35), w Jego funkcji mesjańskiej (gołębica unosi się nad Jezusem, kiedy głos Ojca mówi: «Tyś jest moim Synem»), w Jego nowym narodzeniu przez zmartwychwstanie i uwielbienie, w sytuacji człowieczeństwa Syna Bożego (Rz 1, 4 w powiązaniu z Dz 13, 33; Flp 2, 6-11; Hbr 5, 5)*⁴¹. Ta krótka wypowiedź francuskiego Dominikanina wyraźnie sugeruje, że jego zdaniem, Duch Święty na sposób macierzyński „troszczy się” o Syna w czasie jego ziemskiego życia: nie tylko uczestniczy w Jego poczęciu (por. Łk 1, 35), ale także troszczy się o wykonanie do końca przez Niego misji mesjańskiej. Widać tu wyraźną zbieżność koncepcji Congara z koncepcją „trynitarnej inwersji”, zaproponowaną przez Balthasara, według której Duch Święty w czasie ziemskiego życia Jezusa łączy Go z Ojcem, przekazuje wolę Ojca i umacnia Syna do wykonania zleconej misji aż do końca⁴².

Henry Manteau-Bonamy w kontekście tajemnicy wcielenia nazywa Ducha Świętego Miłością Macierzyńską Niestworzoną, która przychodzi do Maryi zrealizować w Niej poczęcie Syna Bożego⁴³. Z kolei François-Xavier Durrwell zaznacza, że macierzyństwo jest właściwością Ducha Świętego. To macierzyństwo Duch Święty najpełniej realizuje poprzez Maryję w tajemnicy wcielenia. Maryja przyjmuje i wypełnia tę macierzyńską rolę Ducha i staje się Matką Syna Bożego⁴⁴. Co więcej, zdaniem

⁴⁰ Już z samego pierwszego spojrzenia opinia ta wydaje się niedorzeczną. Po pierwsze, bo z tego wynikałoby, że Duch Święty byłby początkiem Syna, tak jak kobieta jest początkiem dziecka, które rodzi się z mężczyzny. S. Th. I, q. 93, a. 6, ad 2.

⁴¹ Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 195.

⁴² H.U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, Band II/2: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 404-405; TAMŻE, t. 4, 106.

⁴³ Por. H.M. MANTEAU-BONAMY, *Et la Vierge conçut du Saint Esprit*, w: *Studia mediaevalia et mariologica* P. Carlo Balić OFM septuagesimum expleti annum dicata, Roma 1971, 458-459; St. GREŚ, *Realcja „Duch Święty-Maryja“ we współczesnej teologii katolickiej (1965-2000)*, Niepokalanów 2001, 212.

⁴⁴ *Lo Spirito è disceso su Maria, l'ha avvolta nella propria gloria perché in lei Dio diventasse il padre di un uomo [...]. Lo Spirito non è il sostituto di un padre umano; egli costituisce Maria nella maternità divina. Ella è la controfigura umana dello Spirito, assunta nel ruolo che è proprio dello Spirito.* F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale...*, 185.

Durrwella, Duch Święty pełni macierzyńską funkcję w stosunku do Jezusa także w czasie jego ziemskiego życia, bowiem wychowuje i prowadzi Jezusa, a to przecież jest zadanie typowo macierzyńskie⁴⁵.

1.2. Macierzyństwo Ducha Świętego w stosunku do Kościoła

O ile dostrzeganie macierzyńskich cech Ducha Świętego w Trójcy Świętej immanentnej i ekonomicznej nie było nigdy tak szeroko ekspozowane, to zdecydowanie częściej w Tradycji Kościoła i współczesnej teologii dostrzegane jest macierzyństwo Ducha Świętego w stosunku do Kościoła i poszczególnych chrześcijan.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, że już sam Chrystus wskazał, iż warunkiem osiągnięcia zbawienia jest „narodzenie z wody i Ducha” (J 3, 5-6). Zdaniem Laurentin’a na macierzyństwo Ducha Świętego w stosunku do Kościoła wskazuje nie tylko fakt, iż każdy chrześcijanin rodzi się w momencie chrztu świętego „z Ducha i w Duchu”. Francuski teolog dostrzega, przede wszystkim, że *ten macierzyński obraz, uznany przez Tradycję, został zasugerowany przez wydarzenie Pięćdziesiątnicy, kiedy Duch Święty rodzi rzeczywiście Kościół widzialny z jego stu dwudziestoma pierwszymi członkami, którzy wychodzą z zamkniętej izby niby z matczynego łona, śpiewają jednym sercem i jednym głosem, przemawiają, nawracają, chrzczą trzy tysiące pierwszych chrześcijan (Dz 2, 41) i nie przestaną już celebrować łamania chleba (Łk 24, 35; Dz 2, 42), przez które Chrystus i Duch jednoczą Kościół (1 Kor 10, 17 i 11, 23-26)*⁴⁶. Słusznie Laurentin podkreśla, że to Duch Święty rodzi każdego chrześcijanina, *utożsamiając go z Chrystusem i utożsamiając Ich, razem, w jedności ciała Chrystusa*⁴⁷. To Duch Święty sprawia, że chrześcijanie rodzą się do życia Bożego, apostołskiego, duchowego i charyzmatycznego. Jego działanie w stosunku do chrześcijan nosi więc wszelkie znamiona duchowego macierzyństwa. Jest to jednak macierzyństwo transcendentne, bowiem rodzi ich do tego życia nadprzyrodzonego z wnętrza ich samych⁴⁸. Dlatego słusznie można nazywać Ducha Świętego Matką Kościoła⁴⁹.

⁴⁵ *Lo Spirito prende in carico l'educazione del Figlio unico. Conduce Gesù attraverso la sua storia terrestre fino alla pienezza dell'esistenza filiale.* TAMŻE.

⁴⁶ R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Osoby*, Kraków 1998, 405.

⁴⁷ TAMŻE, 406.

⁴⁸ Por. TAMŻE.

⁴⁹ Por. TAMŻE.

A zatem, skoro można i należy przypisywać Duchowi Świętemu cechy macierzyńskie w stosunku do wspólnoty wierzących, zapytajmy o to, jakie to są cechy i w jaki sposób Duch Święty je realizuje? Wydaje się, że tak jak w rzeczywistości ziemskiej misja matki polega przede wszystkim na: zrodzeniu i obdarowaniu dzieci życiem, odżywianiu ich, nauczaniu i wychowywaniu oraz wstawianiu się za dziećmi u ojca i obronie ich przed niebezpieczeństwem, tak można zauważyć, że tę samą misję wypełnia Duch Święty w stosunku do Kościoła. Poniżej pokrótce zostaną omówione te działania Boskiego Parakleta w stosunku do wspólnoty wierzących.

1.2.1. Obdarowywanie życiem

Jak to już zostało zauważone powyżej, podstawowym macierzyńskim zadaniem Ducha Świętego jest obdarowywanie chrześcijan i całego Kościoła życiem nadprzyrodzonym, czyli życiem w stanie łaski uświęcającej⁵⁰. Nie tylko zrodzenie Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy można porównać do wyjścia dziecka z łona matki na świat. Każdy chrzest jest zrodzeniem człowieka do nowego życia w Chrystusie. To zrodzenie dokonuje się w Duchu Świętym i dzięki Duchowi Świętemu. Gest zanurzenia człowieka w wodach chrztu świętego nie tylko symbolizuje zanurzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. On pokazuje także, że od tej chwili nowy chrześcijanin powinien żyć jakby zanurzony „w Duchu Świętym”. Duch Święty staje się jakby nowym środowiskiem życia, w którym winien żyć chrześcijanin⁵¹. Chrześcijanie żyją w Duchu Świętym jak dziecko w łonie matki⁵².

To życie łaski, życie nadprzyrodzone jest przywracane i przekazywane chrześcijanom także poprzez sakramenty, zwłaszcza sakrament pojednania. W tym kontekście Jan Paweł II nie wahał się nazwać Ducha Świętego „Niewidzialnym Szafarzem życia”⁵³. Każdy kto doświadczył

⁵⁰ *Biblicamente è lo Spirito il responsabile della vita; egli è fonte e origine di tutta la vita, specialmente della vita nuova e divina (cfr J 3, 5-6; Rz 8, 11)*. L. BOFF, *Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi 1990, 110. Por. J. NAGÓRNY, *Duch Święty – zasada nowego życia*, w: *Niech zstąpi Duch Twój*, red. J. MISIUREK, A.J. NOWAK, W. SŁOMKA, Lublin 1999, 173-188.

⁵¹ Por. J.V. TAYLOR, *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, London 1972, 44.

⁵² *Dio trascende le realtà umane: egli non è né uomo né donna; tuttavia diciamo che egli genera, che è nostro padre. Ora, i figli gli nascono e vivono 'nello' Spirito, come nel seno di una madre*. F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale...*, 183.

⁵³ *Owa posługa Sakramentów nosi w sobie za każdym razem tajemnicę Chrystusowego «odejścia» przez Krzyż i Zmartwychwstanie, w mocy którego przychodzi Duch Święty. Przychodzi i działa: «daje życie». Sakramenty bowiem oznaczają łaskę i udzielają łaski:*

grzechu śmiertelnego, i kto w sakramencie pojednania spotyka się z Miłosierdziem Boga, czuje, że odzyskuje nowe życie, życie nadprzyrodzone, życie w stanie łaski. Sakramenty, a w sposób szczególny sakrament pojednania jest zrodzeniem na nowo „w Duchu Świętym”⁵⁴. Boski Paraklet, wlewając w ludzkie serca swoją łaskę, jak Matka ofiarowuje nam nowe życie.

1.2.2. Karmienie: słowo Boże i Ciało Pańskie

Tym, co powoduje wzrost Kościoła oraz wzrost duchowy każdego chrześcijanina, jest karmienie się słowem Bożym i przyjmowanie sakramentów. Najpełniej dostrzegamy to w Eucharystii, gdzie dla wspólnoty wierzących jest zawsze przygotowany i zastawiony podwójny stół: Stół słowa i stół Ciała i Krwi Pańskiej. Przyjmowanie tego podwójnego pokarmu jest niezbędne, aby chrześcijanin i Kościół nie tylko wzrastał, ale po prostu żył życiem Bożym⁵⁵.

Tak jak niezbędny jest pokarm dla podtrzymania życia biologicznego, tak również niezbędny jest pokarm dla podtrzymania życia duchowego. Tymi, którzy karmią nas w naszej drodze do domu Ojca, są Chrystus i Duch Święty. Gdy wierni korzystają ze stołu słowa Bożego, *Duch Święty udziela czytającym i słuchającym duchowego rozumienia Słowa Bożego, według dyspozycji ich serca [...]. Przez zbawcze bowiem słowo rodzi się wiara w sercach... To Duch Święty daje łaskę wiary, umacnia ją i sprawia jej wzrost we wspólnotcie*⁵⁶. Jest więc Duch Święty jakby Matką, która słowem Bożym karmi swe dzieci i powoduje ich wzrost, poprzez wzrost wiary w ich sercach.

Podobnie Duch Święty buduje Kościół przez liturgię i sakramenty. To jego dzieło można porównać do karmienia Kościoła pokarmem duchowym, którym jest przede wszystkim Eucharystia. Francesco Lambiasi nazywa Eucharystię pokarmem [dawanym przez] Ducha Świętego⁵⁷. W Eucharystii nie tylko bowiem działa Syn Boży, ale także Duch Święty.

oznaczają życie i dają życie. Kościół jest ‘widzialnym szafarzem’ świętych znaków, podczas gdy Duch Święty działa jako ‘niewidzialny szafarz’ życia, które one oznaczają. Równocześnie zaś w owym działaniu Ducha jest i działa Jezus Chrystus. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (18.05.1986), 63.

⁵⁴ Por. A. DALBESIO, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001, 186-188; B. CZĘSZ, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998, 50-53; G.M. BARTOSIK, *Mediatrice in Spiritu Mediatore...*, 250-252.

⁵⁵ *Duch Święty, którego Chrystus – Głowa Ciała – wylewa na swoje członki, buduje, ożywia i uświęca Kościół, będący sakramentem komunii Trójcy Świętej z ludźmi.* KKK 747.

⁵⁶ KKK 1101-1102. Por. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, 236-242.

⁵⁷ Por. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo...*, 253.

To Boski Paraklet poprzez modlitwę Epiklezy sprawia, że chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Chrystusa. To również On przybywa do naszych serc i je przemienia, dlatego każdą Eucharystię można jego zdaniem nazwać „przedłużeniem Pięćdziesiątnicy”⁵⁸.

1.2.3. Uczenie i wychowywanie

Sam Chrystus nazwał Ducha Świętego „Duchem prawdy”, który Ma doprowadzić jego uczniów do pełni prawdy i wszystkiego ich nauczyć (por. J 14, 26; 16, 13). Podstawowym zatem zadaniem Ducha Świętego jest misja nauczania⁵⁹. Nauczanie jest też jedną z podstawowych funkcji, jaką od początku życia dziecka spełnia w stosunku do niego jego matka. Można zatem śmiało powiedzieć, że Duch Święty spełnia w stosunku do Kościoła macierzyńską funkcję nauczania. Coraz częściej we współczesnej teologii ta misja nauczania określana jest także jako misja wychowawcza, czy formacyjna. René Laurentin tak to syntetycznie ujmuje: *Niektórzy autorzy wolą mówić: Duch Święty, «Matka Kościoła». W ten sposób pokazuje się to, co poprzednia metafora [«dusza Kościoła» - przyp. moje G.B.] przesłaniała: niezbywalną tożsamość osób, które tworzą Kościół. Duch Święty nie unicestwia, lecz pobudza i ożywia ich osobowość, tak jak czyni matka, która wychowuje swoje dzieci do ich własnej autonomii i uczy je latać na ich własnych skrzydłach*⁶⁰. Podobnie o tej misji Ducha Świętego pisze F. X. Durrwell, który stwierdza, że Boski Paraklet prowadzi chrześcijan, wychowuje ich, opiekuje się nimi i pociesza, jak matka swoje dzieci⁶¹. Najpełniej na temat „wychowawczych zadań Ducha Świętego” pisze Yves Congar. Jego zdaniem w wychowaniu, które jest

⁵⁸ TAMŻE, 254. Podczas Pięćdziesiątnicy Kościół otrzymał Ducha Świętego, po tym jak Chrystus wstąpił do nieba. Teraz otrzymuje On [Kościół] dar Ducha Świętego po tym, jak ofiara zostaje przyjęta na ołtarzu niebieskim. Bóg przyjął te dary i w zamian posyła nam Ducha Świętego. Bo tak naprawdę Pośrednik jest ten sam, dziś tak jak wtedy, i także Duch jest ten sam. N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, Padova 1984, 205; cyt. za: F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo...*, 254. Por. *Pełna jest ziemia Twojego Ducha Panie. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu roku 2000*, Katowice 1997, 128-138.

⁵⁹ Por. G.M. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore...*, 239-246.

⁶⁰ R. LAURENTIN, *Nieznamy Duch Święty...*, 405.

⁶¹ *Questa nascita è reale di sempre. Né il Figlio né i figli per grazia non escono dall'istante in cui il Padre li genera nello Spirito. L'educazione dei figli di Dio nel corso della vita terrena è una nascita permanente, perciò è compito dello Spirito. Egli li nutre con un «puro latte spirituale», fa loro conoscere il Padre (Gal 4, 6) e riconoscere il Fratello che è Signore (1 Kor 12, 3). Fa loro amare gli altri fratelli (Gal 5, 22) insegna loro a pregare (Rz 8, 15. 26), forma loro la coscienza «perché sappiano scegliere il meglio» (Fil 1, 9-10), li purifica dai loro sbagli e fa regnare la pace. Lo Spirito è detto il Consolatore, il migliore di tutti. Vi è mai un ruolo più materno di quello della consolazione? «Come una madre consola un figlio, così io vi consolerò» (1z 66, 13). F. X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale...*, 184.*

nam konieczne, Duch Święty pełni rolę matki. On uczy nas rozpoznawać w Bogu naszego Ojca, a w Chrystusie naszego Brata. Uczy nas praktykowania cnót i żyć w stanie łaski. To jego nauczanie dokonuje się nie tyle w sposób intelektualny, ale przede wszystkim emocjonalny i przez codzienną Jego obecność w naszych sercach⁶².

1.2.4. Wstawianie się za nami u Ojca

Jedną z cech matki jest to, że wstawia się ona za swoimi dziećmi u ojca, zwłaszcza w tych momentach, kiedy dzieci zrobią coś złego. Matka już z natury jest bardziej czuła i skłonna do przebaczenia swoim dzieciom. Tę samą cechę „wstawiania się za nami u Ojca” dostrzegamy w misji i posłannictwie Ducha Świętego. Już sam Chrystus, nazywając Ducha Świętego *Parakletosem* (czyli Rzecznikiem, Orędownikiem i Adwokatem, por. J 14, 16; 15, 26; 16, 7), wskazuje, że misją Ducha jest przede wszystkim wstawianie się za chrześcijanami u Ojca⁶³.

O tej wstawienniczej misji Ducha pisze także św. Paweł: *Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami* (Rz 8, 26)⁶⁴. W innym miejscu zaś święty Paweł dodaje: *Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła Abba, Ojczy!* (Ga 4, 6). A zatem Duch Święty wspiera naszą ludzką słabość, czyni nas dziećmi Bożymi i „przyczynia się za nami” u Ojca.

⁶² *W wychowaniu, które jest nam koniecznie potrzebne, Duch Święty odgrywa rolę matki, uczącej nas poznawać Ojca-Boga i naszego Brata Jezusa. Duch Święty pozwala nam wzywać Boga jako Ojca i objawia Jezusa – naszego Pana, wprowadzając nas stopniowo w Jego dziedzictwo łaski i prawdy. Uczy nas wreszcie praktykowania cnót i życia darami synów Bożych przez łaskę. To jest rola matki. Przez codzienną obecność i przekazywanie wiedzy bardziej emocjonalnej niż intelektualnej matka formuje świadomość dziecka. Taka też jest, jak wykazaliśmy gdzie indziej, rola Tradycji w Kościele. Duch Święty, który jest jej transcendentnym podmiotem, uzupełnia w niej wkład Słowa, uzewnętrzniając je i aktualizując w czasie przez wewnętrzne działanie wychowawcze i pewnego rodzaju przepajanie świadomości. Jest to rola macierzyńska i kobieca uzupełniająca i jakby przypieczętowująca rolę Ojca i Słowa-Syna. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 3, 195-196.*

⁶³ Por. A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, 94-101.

⁶⁴ Zob. także: *Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi* (Rz 8, 16).

1.2.5. Ochronianie

Zadaniem rodziców (także matki) jest również ochronianie swoich dzieci (zwłaszcza, gdy są małe) i troska o to, aby nie stało się im nic złego, a więc obrona przed różnego rodzaju niebezpieczeństwami. Podobną misję spełnia Duch Święty w stosunku do Kościoła i poszczególnych chrześcijan. Bardzo wyraźnie ukazał tę misję kard. Józef Ratzinger w swoim *Raporcie na temat wiary* z roku 1984. Kardynał przypomniał, że największe niebezpieczeństwo grozi Kościołowi i każdemu chrześcijaninowi ze strony głównego przeciwnika Boga – Szatana. Natomiast *rzeczywistym przeciwstawieniem demonów jest Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej, to znaczy Duch Święty*⁶⁵. Kardynał wyjaśnił tę tezę w następujący sposób: *Szatan jest w pełnym tego słowa znaczeniu sprawcą podziałów – kimś, kto niszczy wszelkie relacje: te, które człowiek ma sam ze sobą, i te, które ma z innymi ludźmi. Jest on więc najdokładniejszym przeciwieństwem Ducha Świętego, tego «Pośrednika absolutnego», zapewniającego ten związek, na którym opierają się wszystkie inne i z którego też wszystkie wynikają: związek trynitarny, w którym Ojciec i Syn są jednym, jeden Bóg w jedności Ducha*⁶⁶. Z tej wypowiedzi obecnego Papieża możemy wywnioskować, że najlepszym obrońcą przeciw destrukcyjnej działalności Szatana, prowadzącej do podziałów między człowiekiem i Bogiem i między ludźmi jest Duch Święty, który łączy nie tylko Osoby Boże w Trójcy Świętej, ale także nas z Panem Bogiem i nas między sobą. Odanie się więc kierownictwu Ducha Świętego oraz pozostawanie pod tym kierownictwem i opieką jest najlepszym gwarantem bezpieczeństwa przed pokusami i atakami Szatana.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że Duch Święty posłany Kościołowi po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa prowadzi i uświęca Kościół podczas jego pielgrzymki do domu Ojca, będąc drugim Pośrednikiem i Parakletem realizującym i kontynuującym dzieło zbawcze Syna Bożego. Wśród licznych zadań realizowanych przez Ducha Świętego wiele z nich nosi znamiona troski macierzyńskiej o Kościół i poszczególnych chrześcijan.

⁶⁵ J. RATZINGER, *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków-Warszawa-Struga 1986, 131.

⁶⁶ TAMŻE.

2. Macierzyństwo Maryi jako uczestnictwo w macierzyństwie Ducha Świętego

Przedstawienie macierzyńskiej funkcji Ducha Świętego w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej oraz w stosunku do Kościoła pozwala nam w nowej perspektywie patrzeć na duchowe macierzyństwo Maryi. Jak to już zostało zauważone na początku tego artykułu, dzisiaj coraz częściej na to macierzyństwo patrzymy w kategoriach „uczestnictwa Maryi” w macierzyństwie Ducha Świętego.

W drugiej części niniejszego artykułu będziemy się starali zatem pokazać, w jaki sposób i w jakim sensie Najświętsza Maryja Panna uczestniczy w macierzyństwie Ducha w stosunku do Kościoła. Spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: na czym polega związek między macierzyństwem Boskiego Parakleta, a macierzyństwem duchowym Maryi?

Biorąc pod uwagę zdanie Congara, że *rola Maryi mieści się w roli Ducha Świętego*, oraz to, że *w działaniu Ducha Świętego i Maryi należy dostrzegać pewną wspólnotę roli spełnianą w całkowicie odmiennych warunkach*⁶⁷, można śmiało powiedzieć, że ta wspólnota ról realizuje się przede wszystkim w macierzyństwie duchowym w stosunku do poszczególnych chrześcijan i Kościoła. Macierzyństwo duchowe Maryi jest bowiem podporządkowane macierzyństwu Ducha Świętego, wynika z Jej zjednoczenia z Duchem Świętym, który łączy i ożywia członki Kościoła z jego Głową⁶⁸, jest owocem Ducha Świętego⁶⁹, mieści się w macierzyństwie Boskiego Parakleta, czyli jest uczestnictwem w macierzyństwie Trzeciej Osoby Boskiej w stosunku do Kościoła⁷⁰.

W tej drugiej części niniejszego artykułu zostanie ukazane najpierw macierzyństwo duchowe Maryi, jako przedłużenie Jej macierzyństwa w stosunku do Chrystusa. Następnie zostanie poddany analizie sposób, w jaki Maryja została proklamowana Matką duchową chrześcijan

⁶⁷ Por. przyp. nr 13-14 niniejszego artykułu.

⁶⁸ Por. G. VODOPIVEC, *Le dimensioni di Maria all'interno della Chiesa sacramento di salvezza*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia. Simposio mariologico (Roma, ottobre 1976)*, Roma 1977, 69.

⁶⁹ Por. J. MYSZKOWSKI, *L'Opera dello Spirito Santo in Maria nei misteri dell'Immacolata Concezione, dell'Annunciazione e della Pentecoste. Riflessione teologica dopo il Concilio Vaticano II. Thesis ad Doctoratum in S. Theologia totaliter edita*, Roma 1993, 117-125.

⁷⁰ *Dziś woli się ten tytuł [Matka Kościoła – przyp. moje G.B.] nadawać, jeśli nie rezerwować, Pannie Maryi. Zobaczymy, że jak w tym wypadku, tak i gdzie indziej, przypisywanie Maryi chwalebnych tytułów nigdy nie powinno sprawiać, że zapominalibyśmy, iż są to przede wszystkim Boskie tytuły Ducha i że Ona uczestniczy w nich na płaszczyźnie ludzkiej.* R. LAURENTIN, *Nieznamy Duch Święty...*, 406.

i związek tych wydarzeń z działaniem Ducha Świętego. Z kolei w trzecim paragrafie omówimy formy macierzyństwa duchowego Maryi i ich związek z macierzyńską misją Boskiego Parakleta.

2.1. Macierzyństwo Maryi w stosunku do Kościoła jako przedłużenie Jej macierzyństwa w stosunku do Chrystusa

W Tradycji katolickiej powszechnie przyjmuje się, że duchowe macierzyństwo Maryi zostało ogłoszone przez Chrystusa z wysokości krzyża tuż przed Jego śmiercią, gdy umierający Zbawiciel powierzył swej Matce umiłowanego ucznia, a Ją z kolei powierzył umiłowanemu uczniowi (por. J 19, 25-27)⁷¹. Jednakże, uzasadniając teologicznie fakt duchowego macierzyństwa Maryi, teologowie najczęściej łączą je z macierzyństwem Bożym, wyjaśniając, że macierzyństwo Maryi w stosunku do Kościoła (członków Kościoła) jest przedłużeniem i kontynuacją Jej macierzyństwa w stosunku do Jej Boskiego Syna (Głowy Kościoła).

W tym samym duchu nauczał Jan Paweł II, który przedstawiając powyższą interpretację, bardzo wyraźnie podkreślał rolę Ducha Świętego w obu rodzajach macierzyństwa Maryi. Najbardziej wyraźne jest stwierdzenie zawarte w 38 numerze encykliki *Redemptoris Mater*, gdzie czytamy: *Ten Jej zbawczy wpływ [na wiernych] 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*⁷². W innym miejscu Jan Paweł II z kolei zaznacza, że Chrystus przed śmiercią przedłuża to macierzyństwo Maryi, które dało Mu życie za sprawą Ducha Świętego, na nowe macierzyństwo, tym razem wobec wszystkich ludzi⁷³. Także w tej drugiej wypowiedzi dostrzegamy wyraźny akcent pneumatologiczny. Macierzyństwo duchowe jawi się bo-

⁷¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Ostatnie słowa Chrystusa na krzyżu: «Oto Matka Twoja»* (katecheza, 23.11.1988), w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, red. St. DZIWISZ, J. KOWALCZYK, T. RAKOCZY, Città del Vaticano 1989, 531-536.

⁷² RM 38.

⁷³ *Boski Odkupiciel pragnie dotrzeć do serca każdego cierpiącego człowieka poprzez serce swojej Najświętszej Matki, pierwszej i najdoskonalszej wśród wszystkich odkupionych. Jak gdyby przedłużając to macierzyństwo, które za sprawą Ducha Świętego dało Mu życie, Chrystus przed swoją śmiercią powierza Maryi, zawsze Dziewicy, nowy rodzaj macierzyństwa - duchowego i powszechnego - wobec wszystkich ludzi, tak, by każdy w swym pielgrzymowaniu wiary mógł razem z Maryją trwać w ścisłym zjednoczeniu z Nim aż po Krzyż i by każde cierpienie, odrodzone mocą tego Krzyża, stawało się w słabości człowieka prawdziwą mocą Bożą.* JAN PAWEŁ II, List Apostolski *Salvifici doloris* (11.02.1984), 26. Por. W. SIWAK, *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001, 220.

wiem jako kontynuacja macierzyństwa Bożego, które dokonało się „za sprawą Ducha Świętego”.

Także wielu współczesnych pasterzy Kościoła i teologów, pisząc o macierzyństwie duchowym Maryi, podkreśla, że to macierzyństwo względem ludzi jest kontynuacją macierzyństwa Bożego, a oba rodzaje Jej macierzyństwa są skutkiem działania Ducha Świętego. W tym duchu wypowiadał się na przykład kard. Leo Suenens podczas soborowej dyskusji nad VIII rozdziałem *Lumen gentium*, zaznaczając, że także macierzyństwo duchowe Maryi jest „z Ducha Świętego”, tak jak Jej Boski Syn⁷⁴.

Bardzo wyraźna jest w tradycji Kościoła katolickiego myśl, że tak jak Duch Święty był w Maryi sprawcą wcielenia Syna Bożego, tak również przez Nią i w Niej tworzy i formułuje chrześcijan do życia nadprzyrodzonego. Myśl tę szczególnie wyraźnie sformułował św. Ludwik Grignion de Montfort⁷⁵, a była ona i jest rozwijana dalej przez jego duchowych uczniów, takich jak św. Maksymilian Maria Kolbe czy inni⁷⁶. Echo tej myśli jest wyraźnie dostrzegalne w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater*, gdzie Papież stwierdza, że Matka Odkupiciela *współdziała w rodzeniu i wychowaniu* [chrześcijan] *wedle tej miary daru, jaka każdemu jest właściwa z mocy Ducha Chrystusowego*⁷⁷.

⁷⁴ *Maryja to nie jakieś narzędzie porzucone po wykonaniu zadania, ale Jej macierzyństwo fizyczne przedłuża się w macierzyństwie duchowym. Maryja wciąż rzeczywiście wpływa oraz inspiruje w Mistycznym Ciele Chrystusa [...]. Niech mi będzie wolno przytoczyć tu znowu słowo Pisma: «Nie bójcie się przyjąć Maryi – w pełni Jej aktualnego macierzyństwa – co bowiem z Niej się narodziło, jest z Ducha Świętego».* L. SUENENS, *Wypowiedź podczas 82 Kongregacji Generalnej Soboru Watykańskiego II* (17.09.1964), w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka*, Niepokalanów 1992, 102.

⁷⁵ *Bóg Duch Święty, będąc nieplodnym w Bogu, to znaczy nie dając początku żadnej innej Osobie Boskiej, stał się płodnym przez Maryję, którą poślubił. Z Nią i w Niej stworzył On swe arcydzieło – Boga Wcielonego i przez wszystkie dni aż do skończenia świata stwarza wybranych oraz członki tego Ciała, którego Chrystus jest uwielbioną Głową [...]. Duch Święty za pośrednictwem Najświętszej Panny, którą posłużyć się raczył, a czego bynajmniej nie potrzebował, wyraził czynem swą płodność, kształtując w Niej i przez Nią Jezusa Chrystusa i członki Jego. Oto tajemnica łaski nieznaną nawet najbardziej uczonym i uduchowionym spośród chrześcijan.* LUDWIK M. GRIGNION DE MONTFORT, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1986, 18-19.

⁷⁶ *Tworzenie nowych członków mistycznego Ciała Chrystusowego do końca świata należy do Ducha Świętego. Lecz jak bl. Ludwik Grignion wykazuje, dzieło to jest dokonywane z Maryją, w Maryi i przez Maryję.* MAKSYMILIAN M. KOLBE, *Pisma...*, t. 2, 629. Por. F.M. LÉTHEL, *La maternità di Maria nel mistero dell'Incarnazione e della nostra divinizzazione secondo San Luigi Maria Grignion da Montfort e il Card. De Bérulle*, „Theotokos” 3(1995) nr 2, 452.

⁷⁷ RM 45.

Podsumowując, można zatem stwierdzić, że zarówno w wypowiedziach współczesnego *Magisterium Ecclesiae*, jak i we współczesnej teologii dość wyraźnie występuje przekonanie, że Boże macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny rozszerza się na Jej macierzyństwo duchowe względem chrześcijan. Dzięki Duchowi Świętemu macierzyństwo Maryi otrzymuje nowy, szerszy, powszechny wymiar⁷⁸. Ona jest złączona z Duchem Świętym w każdym rodzeniu duchowym⁷⁹ i wykonuje w Kościele w sposób uprzywilejowany macierzyństwo „w Duchu Świętym”⁸⁰. Jej macierzyństwo (tak w stosunku do Chrystusa, jak i w stosunku do Kościoła) jest dziełem Ducha Miłości⁸¹.

2.2. Krzyż i Wieczernik – miejscem proklamowania i aktualizacji macierzyństwa powszechnego Maryi w Duchu Świętym

Jak już zostało wspomniane, za miejsce, w którym zostało ogłoszone uroczyste (choć w jakże bolesnych okolicznościach) macierzyństwo duchowe Maryi względem chrześcijan, Tradycja katolicka uznaje Golgotę i słowa Chrystusa, wypowiedziane z wysokości krzyża tuż przed śmiercią: „Oto Syn Twój”, „Oto Matka Twoja” (por. J 19, 26-27)⁸². Niektórzy komentatorzy dostrzegają w tym wydarzeniu dość wyraźną obecność Ducha Świętego i wiążą ją przede wszystkim z faktem *oddania (D)ducha przez Jezusa* (por. J 19, 30) zaraz po wypowiedzeniu słów skierowanych do Matki i umiłowanego ucznia.

Ta interpretacja o przekazaniu przez umierającego Chrystusa Kościołowi Ducha Świętego występuje przede wszystkim w nauczaniu *Magisterium* Kościoła: ostatni papież, tacy jak Pius XII⁸³, Jan Paweł II oraz Benedykt XVI stwierdzają, że słowa mówiące o tym, iż Jezus

⁷⁸ *Lo Spirito Santo dilata il suo cuore ad una dimensione nuova di maternità*. P. SILLA, *In Maria ha operato lo Spirito Santo*, „La Madonna” 39(1991) nr 5, 16-17.

⁷⁹ *In each conception and in each birth, that of Christ and of his body, the Church, Mary was very specially related to the gifts of love and new life brought by the overshadowing Spirit*. F.M. JELLY, *Mary and the gifts and charisms of the Spirit*, w: *Mary, the Spirit and the Church*, Ramsey 1980, 84.

⁸⁰ Por. M.J. LE GUILLOU, *Le Saint-Esprit, Marie et l'Eglise*, „Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales” 27(1970) 103; St. GRĘŚ, *Relacja „Duch Święty-Maryja”...*, 248.

⁸¹ Por. J. GALOT, *Maria e lo Spirito Santo*, „Mater Ecclesiae” 12(1976) 97.

⁸² Por. RM 45.

⁸³ Por. PIUS XII, Encyklika *Mistici Corporis* (1943), BF VI, 98. Papież nie precyzuje, czy przekazanie Ducha Świętego Kościołowi przez umierającego Zbawiciela należy wiązać ze słowami ewangelisty, mówiącymi o „oddaniu Ducha”, czy z faktem wypłynięcia z przebitego boku Chrystusowego krwi i wody, jako znaku Boskiego Parakleta.

w chwili śmierci „oddal (D)ducha” (J 19, 30) mogą być rozumiane nie tylko jako przekazanie przez Ewangelistę informacji o śmierci Jezusa, ale także jako informację o tym, że umierający Jezus przekazał Ducha Świętego Kościołowi, reprezentowanemu u stóp krzyża przez osoby tam stojące, głównie Maryję i umiłowanego ucznia. Jan Paweł II uczy wprost, że to wydarzenie na Kalwarii można nazwać pierwszym etapem zesłania Ducha Świętego⁸⁴, a Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* stwierdza, że oddanie przez Jezusa Ducha na krzyżu jest *zadatkim tego daru Ducha Świętego, którego miał udzielić po zmartwychwstaniu*⁸⁵. Taka interpretacja staje się coraz bardziej popularna wśród współczesnych teologów⁸⁶.

Można zatem powiedzieć, że umierający Jezus najpierw daje swojemu Kościołowi, w osobie umiłowanego ucznia, swoją Matkę za Matkę duchową, a następnie przekazuje swojej Matce i całemu Kościołowi Ducha Świętego. A zatem, że to „oddanie Ducha Świętego” z wysokości krzyża można nazwać ponownym zstąpieniem Ducha Świętego na Maryję, ukonstytuowaną przed momentem Matką duchową ludzkości⁸⁷. Syntetycznie ujmuje to w swojej wypowiedzi A. Contri: *Mamy dwa zstąpienia Ducha Świętego na Maryję [...] W Zwiastowaniu («zstąpi, osłoni Cię»), aby dać początek Ciału fizycznemu Chrystusa; na Kalwarii («skłoniwszy głowę»), aby dać początek Ciału wspólnotowemu Chrystusa*⁸⁸. W tej interpretacji można dostrzec wyraźne nawiązanie do intuicji św. Ludwika Grignon de Montfort, który uczył, że Duch Święty kształtuje także członki Mistycznego Ciała Chrystusa w Maryi, z Maryją i przez Maryję⁸⁹.

⁸⁴ «A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: Wykonało się! I skłoniwszy głowę oddał ducha» (J 19, 30). Ewangelista nie mówi o «złożeniu» (czy «powierzeniu») ducha Ojcu. Cała treść Ewangelii Janowej, a zwłaszcza jej część opisująca śmierć Jezusa na krzyżu, wydaje się wskazywać raczej na to, że owa śmierć wyznacza początek zesłania Ducha Świętego jako Daru ofiarowanego w chwili odejścia Chrystusa. JAN PAWEŁ II, *Duch Święty w ofierze Jezusa Chrystusa* (katecheza, 01.08.1990), w: JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, red. St. DZIWIŚZ i inn., Città del Vaticano 1992, 224. Por. EV 51.

⁸⁵ DCE 19.

⁸⁶ Por. G.M. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore...*, 372-373.

⁸⁷ Teza o przekazaniu Maryi Ducha Świętego przez umierającego Chrystusa jest coraz powszechniejsza. Por. G.M. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore...*, 373, przyp. nr 254.

⁸⁸ A. CONTRI, *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo. La mariologia nel contesto della storia della salvezza*, Torino 2004, 159. *Al Calvario lo Spirito scende sulla Chiesa nascente e nasce la Madre della Chiesa (lo Spirito s'irragia sul 'Christus totus')*. TAMZE, 160.

⁸⁹ Zob. przyp. nr 75 i 76.

Z wysokości krzyża zatem Chrystus przekazuje ludzkości dwa dary: swoją Matkę i Ducha Świętego. Oba dary są nierozzerwalnie ze sobą związane. Co więcej, jak zaznacza ks. Józef Kudasiewicz, nie są to dary jednostkowe, ale mają charakter teologiczny, historiozbawczy⁹⁰.

Dostrzegając zatem ścisły związek pomiędzy proklamowaniem duchowego macierzyństwa Maryi z wysokości krzyża a przekazaniem Kościołowi Ducha Świętego przez umierającego Jezusa, można za Xabierem Pikazą stwierdzić, co następuje: w momencie swej śmierci Jezus przekazał ludzkości Ducha Świętego (por. J 7, 37-39). Ta ludzkość była reprezentowana pod krzyżem przez Maryję i umiłowanego ucznia, którzy przyjęli Boskiego Parakleta, czyli łaskę i zbawienie, jakie Jezus zostawił światu. Równocześnie dzięki temuż samemu Duchowi Maryja stała się prawdziwą Matką wierzących, a umiłowany uczeń (Kościół) stał się dzieckiem Maryi⁹¹. Argumentacja tego związku przyczynowo-skutkowego wydaje się oczywista. Pan Bóg, powołując kogoś do wykonania określonego zadania, jednocześnie daje mu wystarczające siły do wykonania tej misji. Chrześcijanina w wykonaniu tej misji umacnia Duch Święty. A zatem skoro Maryja została ustanowiona Matką duchową ludzkości, niejako natychmiast otrzymała moc, aby tę misję wykonać. Tą „mocą” jest Duch Święty posłany na Nią i na cały Kościół przez umierającego Jezusa⁹².

⁹⁰ *Duch Święty jest darem konającego Jezusa. Jeżeli więc drugi dar – Duch Święty ma charakter teologiczny, historiozbawczy, podobnie również i pierwszy dar konającego Jezusa – Jego Matka ma sens teologiczny a nie tylko czysto rodzinny. Uwaga praktyczna: dar Matki przyjmuje uczeń od Jezusa i przez Jezusa. Dar Matki i Jezusa są owocami krzyża.* J. KUDASIEWICZ, *Przez Jezusa do Maryi w Biblii*, w: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z Sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Licheń, 26-27 października 2001 roku*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, K. PEK, Częstochowa-Licheń 2002, 36.

⁹¹ *Quiénes reciben ese Espíritu que Jesús entrega por su muerte? Evidentemente todos, sin excepción y sin media (cfr. Jn 7, 37-39). Sin embargo, el en contexto de nuestra escena, el Espíritu se ofrece antes que nada a los personajes principales: la madre y el discípulo querido. Será precisamente ese Espíritu de Jesús el que permite que Israel-María sea madre verdadera de los fieles y el discípulo-iglesia hijo de María. Ambos [...] son receptores de la gracia y salvación de Jesús sobre la tierra.* X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo (Hech. 1,14). Apuntes para una mariología pneumatológica*, w: S. MUÑOZ IGLESIAS, I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA i in., *Mariología fundamental. María en el Mistero de Dios*, Salamanca 1995, 100-101. Por. G.M. BARTOSIK, *Mediatrice in Spiritu Mediatore...*, 372-373.

⁹² *Quando Maria è diventata madre di Gesù, è diventata tale per opera dello Spirito Santo. Adesso che deve diventare madre del discepolo, madre del corpo mistico, come può farlo se non per opera dello Spirito Santo? Quindi presso la croce, lo Spirito Santo ha aiutato Maria ad ampliare la sua dimensione materna, non solo verso Gesù, ma anche verso i discepoli di Gesù.* P. SILLA, *In Maria ha operato lo Spirito Santo...*, 16. Por. A. PEDRINI, *Lo Spirito Santo e Maria Santissima. L'anno mariano nel suo significato e nella sua celebrazione: 7 giugno 1987 - 15 agosto 1988*, „Palestra del Clero” 66(1987) 586.

Z Jej strony z kolei realizacja tego macierzyństwa stała się możliwa dzięki Jej wierze. Tak było w przypadku macierzyństwa Bożego, i tak stało się w przypadku macierzyństwa powszechnego⁹³.

Sens takiej interpretacji dostrzegamy wyraźnie w nauczaniu Jana Pawła II, który w *Redemptoris Mater* stwierdza, że macierzyństwo Maryi względem ludzi jest „macierzyństwem wedle Ducha”, a stało się ono Jej udziałem pod krzyżem i w Wieczerniku⁹⁴.

Przejdźmy zatem jeszcze do drugiego istotnego wydarzenia dla ustanowienia macierzyństwa duchowego Maryi, o którym pisze Jan Paweł II, a którym jest zesłanie Ducha Świętego na apostołów i Maryję w Wieczerniku.

Choć dziś, mówiąc o początku Kościoła, zasadniczo wskazuje się na całe życie Chrystusa jako eklezjotwórcze (poczynając od wydarzenia wcielenia), to jednak zwykle początek Kościoła był i jest wiązany ze śmiercią Chrystusa (jako nowa Ewa - Kościół narodził się z boku nowego Adama - Chrystusa), bądź z wydarzeniem Pięćdziesiątnicy. Podobnie ma się sprawa z interpretacją faktu ogłoszenia i rozpoczęcia realizacji duchowego macierzyństwa przez Maryję. Zwykle wskazuje się również na te dwa wydarzenia: Golgotę i Wieczernik. Zapytajmy zatem, jakie znaczenie dla duchowego macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny miało wydarzenie Pięćdziesiątnicy?

Przede wszystkim trzeba zaznaczyć, że wielu teologów pomija interpretację wydarzeń na Golgocie jako przekazania Ducha Świętego Kościołowi, koncentrując się przede wszystkim na wydarzeniu Pięćdziesiątnicy. Stwierdzają przy tym, że wydarzenie zesłania Ducha Świętego na Kościół jest jednocześnie drugim zstąpieniem Ducha Świętego na Maryję. Ten paralelizm między tajemnicą wcielenia a tajemnicą Zesłania Ducha Świętego na Maryję i apostołów dość wyraźnie jest obecny w nauczaniu Magisterium Kościoła⁹⁵ oraz współczesnych teologów⁹⁶. Co więcej, dziś coraz częściej podkreśla się, że tak jak na początku ziemskiego życia Jezusa znajduje się Duch Święty i Maryja, tak również na początku istnienia Chrystusa Mistycznego (Kościół) stoi również Boski Paraklet i Dziewica z Nazaretu. Jeden z teologów nazywa wprost

⁹³ Por. LG 58; RM 2. *Jego Matka, która dzięki wierze przyjęła poczęcie Syna za sprawą Ducha Świętego, staje się także – dzięki trwałemu rozwojowi zawierzenie – Matką wszystkich uczniów we wspólnocie Kościoła.* J. BOLEWSKI, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 3, 175.

⁹⁴ Por. RM 45.

⁹⁵ Por. LG 59; DM 4.

⁹⁶ Por. G.M. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore...*, 377-378.

Wieczernik „rozszerzeniem Nazaretu”⁹⁷. Cechą charakterystyczną tego „rozszerzenia” jest - jak zaznacza Jacek Bolewski - to, że *Jej osobiste przyjęcie Ducha Świętego przeszło wyraźnie z indywidualnego do wspólnotowego wymiaru, stosownie do tego, że poczęcie indywidualnego ciała Jej Syna dopełniło się w początku Jego wspólnotowego Ciała. Otwiera się nowa perspektywa macierzyństwa Maryi w Duchu Świętym: Niewiasta, która poczęła Syna Bożego, jest obecna za sprawą tego samego Ducha u początku kościelnej wspólnoty*⁹⁸.

A zatem Duch Święty stoi zarówno na początku misji Jezusa, jak i na początku misji Kościoła⁹⁹, a Maryja, tak jak była obecna przy Jezusie w pierwszym okresie Jego życia, tak również towarzyszy Kościołowi w pierwszym okresie jego apostołskiej działalności¹⁰⁰. Dostrzegamy tu wyraźne zjednoczenie Maryi nie tylko z Boskim Parakletem, ale także z Kościołem, w którym Duch Święty żyje. Jean Galot syntetycznie wyraża tę prawdę w stwierdzeniu, że nierozłączny związek Maryi z Duchem Świętym przedłuża się w życiu Kościoła, co widać wyraźnie w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy¹⁰¹. Skutkiem tego zjednoczenia Maryi z Duchem Świętym w dniu Pięćdziesiątnicy jest Jej misja macierzyńska w stosunku do Kościoła. To macierzyństwo powszechne Maryi jest dziełem Ducha Świętego¹⁰² i owocem Jej współpracy z Nim¹⁰³. Maryja przyjmuje bowiem w Wieczerniku po raz kolejny Ducha Świętego po to, aby wypełniać nadal misję macierzyńską, tym razem wobec wspólnoty wierzących¹⁰⁴. Co więcej, jest nie tylko Matką tej wspólnoty, ale także Siostrą we wspólnocie, czyli Pierwszą Chrześcijką, zjednoczoną z Duchem Świętym i z braćmi i siostrami w budowaniu tegoż Kościoła¹⁰⁵.

⁹⁷ *La Sacra Scrittura registra, dunque, due venute dello Spirito in Maria: una personale, a Nazareth, e una collettiva, nel Cenacolo. Dalla prima venuta nacque il Cristo storico, dalla seconda il Cristo mistico [...]. Il Cenacolo non è che l'espansione di Nazareth.* L. CIGNELLI, *Maria e lo Spirito Santo*, „Forma Sororum” 22(1985) 132. Por. M. PONCE CUELLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona 1996, 125-126.

⁹⁸ J. BOLEWSKI, *Matka jednego Pośrednika...*, 174.

⁹⁹ Por. R. BLÁZQUEZ, *María, Espíritu Santo y la Palabra de Dios*, w: *Maria en la vida religiosa. Compromiso y fidelidad*, Madrid 1986, 83.

¹⁰⁰ TAMŻE.

¹⁰¹ Por. J. GALOT, *Maria e lo Spirito...*, 95.

¹⁰² *Nella sua maternità verso la Chiesa, Maria agisce d'accordo con lo Spirito Santo: tutta la sua maternità, fin dall'origine, è l'opera della Spirito d'amore.* J. GALOT, *Maria e lo Spirito santo...*, 97.

¹⁰³ Por. K. McNAMARA, *The Holy Spirit and Mary. Lecture delivered at the Congress of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary, Dublin, 24 april, 1984*, Dublin 1984, 10. Por. G.M. BARTOSIK, *Mediatrice in Spirito Mediatore...*, 378.

¹⁰⁴ Por. H.M. MANTEAU-BONAMY, *Et la Vierge conçut du Saint Esprit*, „Etudes Mariales” 27(1970) 9.

¹⁰⁵ Por. X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo (Hech. 1, 14). Apuntes para una mariología pneumatológica*, „Estudios Trinitarios” 15(1981) 35-36.

Tak więc głównym sprawcą zarówno tajemnicy wcielenia, jak i powstania Kościoła (na Kalwarii i w Wieczerniku) jest Duch Święty. Maryja zaś poprzez wiarę włączona jest w sposób najdoskonalszy z wszystkich ludzi w to dzieło Boskiego Parakleta. Pozostaje Jego najwierniejszym i najpokorniejszym Narzędziem i Służebnicą, uczestnicząc w przyczynowości głównej Ducha Świętego¹⁰⁶. Dzięki temu staje się rzeczywiście Matką Boga i Matką Kościoła¹⁰⁷.

2.3. Sposoby realizacji powszechnego macierzyństwa Maryi w Duchu Świętym

Jak już zostało to pokazane w pierwszej części niniejszego artykułu, Duch Święty spełnia wobec Kościoła funkcje macierzyńskie. Tę misję wypełnia On bezpośrednio w ludzkich sercach, bądź posługując się ludźmi. W celu okazania Kościołowi macierzyńskiej troski, Duch Święty w sposób szczególny posługuje się Najświętszą Maryją Panną, ze względu na Jej wyjątkowe zjednoczenie z Nim. Maryja więc uczestniczy w tej macierzyńskiej funkcji Boskiego Parakleta. Poniżej spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, na czym polega to zaangażowanie Maryi? Spójrzmy na to w sposób analogiczny do tego, w jakim zostały ukazane przejawy macierzyńskiej troski Trzeciej Osoby Boskiej o Kościół.

2.3.1. Matka wszystkich ludzi odrodzonych do nowego życia

Jan Paweł II w jednej ze swych katechez nazywa, za św. Grzegorzem z Nyssy i Guerykiem d'igny, Najświętszą Maryję Pannę – Matką życia: *Jest Ona matką życia, z którego czerpią życie wszyscy ludzie: rodząc z siebie to życie, w pewien sposób odrodziła wszystkich, którzy je przeżywają. Tylko jeden został zrodzony, ale wszyscy zostali odrodzeni*¹⁰⁸. Chociaż słowo „życie” występuje tu z małej litery, to jednak kontekst wypowiedzi wyraźnie wskazuje na to, że Maryja jest Matką Życia, tzn. Chrystusa. A zatem macierzyństwo Maryi w stosunku do ludzi w porządku łaski

¹⁰⁶ L.M. CARLI, *Lo Spirito Santo e Maria nel pensiero di Paolo VI e del Concilio Vaticano II*, „Divinitas” 20(1976) 39.

¹⁰⁷ *A Pentecoste, essa è veramente la Madre della Chiesa, cioè dei pastori e dei fedeli, poiché la sua attività materna non cessa di esercitarsi da questo momento – sulla sua misura di creatura – come «strumento» dello Spirito Santo che è divinamente 'Avvocato', 'Paracrito', 'Mediatore d'Amore'*. H.M. MANTEAU-BONAMY, *L'unione intima dell'Immacolata e dello Spirito Santo principio della teologia pastorale mariana del Beato Massimiliano Kolbe*, „Miles Immaculatae” 13(1977) 299.

¹⁰⁸ GUERYK D'IGNY (1157), *In Assumpt.* I, 2: PL 185, 188; JAN PAWEŁ II, *Oblicze Matki Odkupiciela* (katecheza, 25.10.1995), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, red. A. SZOSTEK, t. 4: *Audiencje generalne*, Warszawa 1999, 107.

wyraża się przede wszystkim w zrodzeniu samego Źródła łaski¹⁰⁹. I jest to pierwszy aspekt macierzyństwa duchowego Maryi, poprzez który zostajemy obdarowani życiem nadprzyrodzonym. Ona „za sprawą Ducha Świętego” poczęła i zrodziła Życie, czyli Zbawiciela Świata, dzięki któremu ludzie otrzymają życie nadprzyrodzone, życie w porządku łaski. To Duch Święty jest tym, który nie tylko daje ziemskie życie Jezusowi, ale także poprzez Syna przekazuje *pełnię daru Boskiego życia dla ludzkości*¹¹⁰. Maryja zatem, rodząc Bożego Syna, uczestniczy w przekazaniu Bożego życia nie tylko Jezusowi, ale także wszystkim ludziom. A dzieje się to dzięki Duchowi Świętemu.

Drugą podstawą i przyczyną macierzyństwa duchowego Maryi, poprzez którą zostajemy obdarowani życiem nadprzyrodzonym, jest Jej współpraca w odkupieńczym dziele Jej Syna. Wyraźnie mówi o tym Sobór Watykański II: *Poczynając, rodząc, karmiąc Chrystusa, ofiarując Go w świątyni Ojcu i współcierpiąc z Synem swoim umierającym na krzyżu, w szczególności zaiste sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich. Dlatego stała się nam Matką w porządku łaski*¹¹¹. Komentując nauczanie soborowe, Jan Paweł II stwierdza: *Sobór podkreśla także, że ta współpraca Maryi opierała się na ewangelicznych cnotach posłuszeństwa, wiary, nadziei i miłości oraz że dokonała się pod działaniem Ducha Świętego. Przypomina też, że właśnie dzięki tej współpracy Maryja otrzymała dar powszechnego macierzyństwa duchowego: zjednoczona z Chrystusem w dziele zbawienia, które jest także duchowym odrodzeniem ludzkości, staje się Matką wszystkich ludzi odrodzonych do nowego życia*¹¹².

Ten bardzo ważny komentarz pokazuje, że to współdziałanie Maryi z Chrystusowym odkupieniem dokonało się „pod działaniem

¹⁰⁹ Por. W. SIWAK, *Fiat mihi...*, 222.

¹¹⁰ *Duch, o którym mówi Ewangelista (Łk 1, 35), jest Duchem, «który daje życie». Nie chodzi tylko o owo «tchnienie życia», które jest cechą istot żyjących, ale o życie samego Boga: życie Boskie. Duch Święty, który jest w Bogu niejako tchnieniem Miłości, Darem absolutnym (nie stworzonym) Boskich Osób, we Wcieleniu Słowa działa jako tchnienie tejże Miłości do człowieka: do samego Jezusa, do natury ludzkiej i do całej ludzkości. W tym tchnieniu wyraża się miłość Ojca, który tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał (por. J 3, 16). W Synu zawiera się pełnia daru Boskiego życia dla ludzkości. A zatem we Wcieleniu Syna-Słowa Duch Święty objawia się w sposób szczególny jako Ten, który «daje życie». JAN PAWEŁ II, *Tajemnica Wcielenia. Duch Święty Autorem unii hipostatycznej* (katecheza, 23.05.1990), w: *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela...*, 191.*

¹¹¹ LG 61.

¹¹² JAN PAWEŁ II, *Wstawienictwo Matki Łaski Bożej* (katecheza, 24.09.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998...*, t. 4, 300.

Ducha Świętego”, a więc to Boski Paraklet sprawia, że Maryja partycypuje w dziele zbawczym Chrystusa, i dzięki temu staje się Matką ludzi „odrodzonych do nowego życia”. Papież dodaje za Soborem, że tak jak skuteczność zbawczego dzieła Chrystusa nie podlega ograniczeniom czasowo-przestrzennym, tak również macierzyństwo duchowe Maryi trwa nieustannie, a ta Jej troska o życie nadprzyrodzone ludzi polega przede wszystkim na wypełnianiu przez Nią „w Duchu Świętym” funkcji Matki Orędowniczki¹¹³ oraz, o czym już pisaliśmy wyżej, na współdziałaniu *w rodzeniu i wychowaniu [chrześcijan] wedle tej miary daru, jaka każdemu jest właściwa z mocy Ducha Chrystusowego*¹¹⁴.

Można zatem powiedzieć, że podstawową formą spełniania Bożego macierzyństwa przez Maryję jest Jej troska o odnowienie, wzrost i pogłębienie życia Bożego, życia łaski w człowieku. Dlatego nazywana jest „Matką łaski Bożej”¹¹⁵. Ta Jej troska jest uczestnictwem w uświęcającym zadaniu Ducha Świętego, bo to On obdarza Kościół i każdego chrześcijanina nowym życiem w Chrystusie.

2.3.2. Współdziałała w wychowaniu braci swego Syna wedle tej miary daru, jaka każdemu jest właściwa z mocy Ducha Chrystusowego (por. RM 45)

Kolejną cechą macierzyńską, jaką pełni Duch Święty wobec Kościoła, jest funkcja nauczycielska i wychowawcza. Jak już to wcześniej zauważyliśmy, Duch Święty realizuje tę misję głównie poprzez to, że uczy nas rozpoznawać w Bogu naszego Ojca, a w Chrystusie naszego Brata, a także uczy praktykować chrześcijańskie cnoty i żyć w stanie łaski¹¹⁶.

Również jednym z podstawowych zadań, jakie Maryja spełnia wobec chrześcijan jako Matka Kościoła, jest funkcja nauczycielska i wychowawcza. Maryja wychowuje przede wszystkim poprzez przykład swego życia. Całe Jej życie ziemskie, przeżyte w najściślejszym zjednoczeniu z Duchem Świętym, jest wzorem dla wszystkich pokoleń chrześcijan, aby także oni poddali się ścisłemu kierownictwu Boskiego Parakleta. Biorąc pod uwagę fakt, że właśnie dawanie dobrego przykładu i świadectwo życia jest najbardziej skutecznym środkiem wychowawczym, możemy

¹¹³ *Wszedłszy do wiekiustego Królestwa Ojca, Maryja jest bliżej swojego Boskiego Syna i – tym samym – każdego z nas, może zatem sprawować w Duchu Świętym i w sposób bardziej skuteczny funkcję Matki-Orędowniczki, powierzoną Jej przez Opatrzność.* TAMŻE, 301. Por. LG 62.

¹¹⁴ RM 45. Por. także przyp. nr 75 i 76 niniejszego artykułu. Por. F.M. JELLY, *Mary and the gifts and charisms of the Spirit...*, 84.

¹¹⁵ Por. W. SIWAK, *Fiat mihi...*, 221.

¹¹⁶ Por. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, 195-196.

powiedzieć, że to jest najważniejsza forma, poprzez którą Najświętsza Maryja Panna we współpracy z Duchem Świętym wychowuje chrześcijan. On prowadzi ten proces wychowawczy od wewnątrz, w ludzkich sercach. Ona jest wzorem i zwierciadłem, w który chrześcijanie mają się wpatrywać, by uczyć się doskonale wypełniać wolę Boga.

Maryję jako wzór cnót postawił przed oczy chrześcijanom Sobór Watykański II¹¹⁷. Potem myśl tę w sposób szczególny rozwinął Paweł VI, nazywając Maryję: „Wychowawczynią Kościoła przez piękno swoich cnót”¹¹⁸, „wzorem Kościoła”¹¹⁹, „Nauczycielką pobożności”¹²⁰. Wzorczość Maryi podkreślał w swoim nauczaniu także Jan Paweł II¹²¹, dodając nową formę owej wzorczości, nazwaną przez niego „wzorcym przodowaniem Maryi”¹²². Sformułowanie to oznacza, że Maryja idzie na przedzie pielgrzymki wiary ludu Bożego, będąc dla swych braci i sióstr wzorem.

Jan Paweł II wyraźnie wiąże wychowawczą misję Maryi z działaniem Ducha Świętego. W encyklice *Redemptoris Mater* stwierdza, że *Maryja współdziałała w rodzeniu i wychowaniu braci swojego Syna wedle tej miary daru, jaka każdemu jest właściwa z mocy Ducha Chrystusowego. Tak też realizuje się macierzyństwo Maryi wedle Ducha, jakie stało się udziałem Maryi pod Krzyżem i w Wieczerniku*¹²³. A więc troska wychowawcza Maryi jest macierzyństwem „wedle Ducha” i jest współdziałaniem z tą „działalnością wychowawczą”, którą w sercu każdego chrześcijanina wykonuje Duch Święty (Maryja współdziałała według miary daru, jaki każdy otrzymał od Ducha Chrystusowego).

Przepiękne uzasadnienie macierzyńsko-wychowawczej roli Maryi w stosunku do chrześcijan ukazuje Yves Congar. Przy tym zaznacza, że misja Maryi jest uczestnictwem w misji Ducha Świętego. Ze względu na

¹¹⁷ Por. LG 63-65.

¹¹⁸ 3. *Maryja wychowawczynią Kościoła przez piękno swoich cnót. Współdziałanie Matki Kościoła w rozwijaniu życia Bożego w duszach nie ogranicza się do wstawiennictwa u Syna. Innym jeszcze sposobem wywiera Ona swój wpływ na odkupionych, a mianowicie – przykładem; Ma on bardzo ważne znaczenie, zgodnie z utartym przysłowiem: «Słowa uczą, a przykłady pociągają». Jak nauki rodziców mają o wiele większą skuteczność, gdy są poparte przykładem życia zgodnego z ludzką i Bożą roztropnością, tak słodycz i wdzięk, płynące ze wzniosłych cnót Niepokalanej Bogarodzicy, dziwnie pociągają dusze do naśladowania Boskiego Wzoru, Jezusa Chrystusa, którego Ona była najwierniejszym obrazem. PAWEŁ VI, Adhortacja *Signum magnum* (13.05.1967), 3.*

¹¹⁹ TAMŻE, 5; MC 21.

¹²⁰ MC 21.

¹²¹ Np. RM 1. Por. J. KUMALA, *Maryjne pośrednictwo przykładu w świetle „Redemptoris Mater”*, w: *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1993, 263-270.

¹²² Por. RM 5; W. SIWAK, *Fiat mihi...*, 242.

¹²³ RM 45.

piękno i wagę tego komentarza warto go zacytować w całości: *Rola zaś Maryi mieści się w roli Ducha Świętego, który uczynił Ją Matką Słowa Wcielonego, który jest zasadą wszelkiej świętości i obcowania świętych. W «misterium chrześcijańskim» Maryja ma najwyższe prawo do tego, by być wzorem Kościoła i spełniać funkcję powszechnego wstawiennictwa. To w Niej dokonuje się dzieło Ducha. Dlatego chrześcijanie pragną kształtować swe życie na obraz Tej, która przyjęła Chrystusa i dała Go światu, potem zaś błagają Ją, by to mogło się w nich urzeczywistnić. Oczekują tego od samego Chrystusa, który działa przez swego Ducha, ale czują, że Maryja współ-działa z nimi w trudzie jako Ta, która jest wzorem i Orędowniczką. [...] Maryja jest pierwszą istotą obdarzoną łaską, pierwszą towarzyszką suwerennego działania Ducha Świętego. Protestanci mają rację, gdy nie chcą przypisywać Maryi tego, co należy jedynie do Boga, ale błędziliby, gdyby zamykali się na to dobrodziejstwo dla życia w Chrystusie, o którym świadczą katolicy i prawosławni, dobrodziejstwo dyskretnego wpływu Maryi*¹²⁴. Ten przepiękny komentarz Congara ukazuje podstawową prawdę: dzieła uświęcenia i wychowywania chrześcijan dokonuje Chrystus przez swego Ducha, ale Maryja współdziała z chrześcijanami w tym trudzie wychowawczym, będąc dla nich Wzorem i Orędowniczką, dlatego że jest *pierwszą Towarzystką suwerennego działania Ducha Świętego*.

Podobnie o wzorczym charakterze macierzyństwa Maryi wobec wspólnoty wierzących pisze Heribert Mühlen, który podkreśla, że dzięki Duchowi Świętemu Najświętsza Maryja Panna jest prawzorem dla wszystkich członków Kościoła, którzy wraz z Nią stają przed Chrystusem jako Oblubienica¹²⁵. W sposób szczególny Maryja jest dla chrześcijan wzorem posłuszeństwa natchnieniom Ducha Świętego, wzorem zjednoczenia z Duchem Świętym i wzorem życia „w Duchu”¹²⁶. Dlatego może być nazwana pierwszą Charyzmatyczką w Kościele¹²⁷. Jednakże, jak zaznacza A. Serra, fakt, że Maryja jest dla nas wzorem życia w Duchu Świętym, nie oznacza, iż mamy kopiować dosłownie zachowania Maryi, bowiem Duch Święty nigdy nie czyni «kopii», lecz «stwarza» nieustannie

¹²⁴ Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Święte...*, t. 1, 226.

¹²⁵ Zob. H. MÜHLEN, *Una Mistica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München-Paderborn-Wien 1968, 490-491. Por. G.M. BARTOSIK, *Medatrix in Spiritu Mediatore...*, 495-496.

¹²⁶ Zob. St. GREŚ, *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, Włocławek 1995.

¹²⁷ Por. R. LAURENTIN, *Mary: Model of the Charismatic as Seen in Acts 1-2, Luke 1-2, and John*, w: *Mary, the Spirit and the Church*, red. V.P. BRANICK, Ramsey (N.J.) 1980, 28.

*nowe rzeczywistości*¹²⁸. Dlatego Duch Święty tworzy w nas ikonę Maryi w zgodzie z naszą indywidualną osobowością¹²⁹. Duch Święty i Maryja szanują wolność i indywidualność każdego człowieka. Choć Błogosławiona Dziewica jest dla nas wzorem charyzmatyczki, to każdy chrześcijanin, wpatrując się w Nią, musi sam samodzielnie i indywidualnie przeżywać swoje powołanie «w Duchu Świętym».

2.3.3. Spełnia zadanie Orędowniczki we współpracy z Duchem Pocieszycielem (Jan Paweł II)

Macierzyńska misja Ducha Świętego polega także na wstawianiu się za chrześcijanami u Ojca, o czym pisaliśmy w pierwszej części artykułu. Jak zaznacza Jan Paweł II, Maryja swoim macierzyńskim wstawiennictwem współpracuje w tej misji Orędownia zarówno ze swoim Synem - Pierwszym Rzecznikiem u Ojca, jak i z Drugim - Parakletem, czyli Duchem Świętym. Warto przytoczyć tę wypowiedź Papieża: *Maryja spełnia swoje zadanie «Orędowniczki» we współpracy zarówno z Duchem Pocieszycielem, jak i z Tym, który na krzyżu wstawiał się za swoich prześladowców (por. Łk 23, 34) i którego Jan nazywa naszym „Rzecznikiem wobec Ojca” (por. 1 J 2, 1). Jako Matka, Maryja broni swoich dzieci i osłania ich przed szkodliwymi skutkami ich własnych grzechów*¹³⁰. Ta wypowiedź Jana Pawła II precyzyjnie definiuje charakter wstawienniczej misji Maryi. Ta misja nie jest autonomiczna, ale polega na współpracy z obydwojema Boskimi Orędownikami u Ojca: z Jej Synem Zbawicielem świata i z Duchem Parakletem. Ta macierzyńska misja wstawiennicza Maryi ma więc także charakter pneumahagijny, jest współpracą i uczestnictwem w misji wstawienniczej Ducha Świętego. Warto zwrócić uwagę na fakt, że Papież podkreśla, iż Maryja nie tyle broni nas przed gniewem Ojca (który jest przecież Ojcem Miłosierdzia), ile przed *skutkami naszych własnych grzechów*¹³¹. W tym kontekście Papież przypomina, że *chrześcijanie wzywają Maryję jako «Wspomożycielkę», uznając Jej macierzyńską miłość, która dostrzega potrzeby dzieci i gotowa jest spieszyć im z pomocą, zwłaszcza wówczas, gdy stawką jest ich wieczne zbawienie*¹³². W innym miejscu Papież uczy, że funkcja Matki-Orędowniczki została powierzona Maryi przez Bożą Opatrzność, że wynika Ona ze ścisłego zjednoczenia

¹²⁸ A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1988, 170.

¹²⁹ Por. TAMŻE.

¹³⁰ JAN PAWEŁ II, *Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej...*, 302.

¹³¹ Por. dyskusja na temat rozumienia wstawiennictwa Maryi: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, 79-104; J. SALIJ, *Matka Boża, aniołowie, święci*, Poznań [b.r.w.], 57-62.

¹³² JAN PAWEŁ II, *Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej...*, 302.

Maryi z Synem w Królestwie Ojca, oraz że ta misja jest wykonywana „w Duchu Świętym”¹³³.

Także współcześni teologowie podkreślają, podobnie jak Papież, że wstawiennictwo Maryi jest *współdziałaniem z Duchem Świętym*, bądź *uczestnictwem we wstawienniczej misji Ducha*¹³⁴. Ta misja Maryi przejawia się w wielorakim wstawiennictwie dotyczącym zarówno naszego życia wiecznego, jak i naszego życia doczesnego¹³⁵. Można powiedzieć więc, że Maryja jest znakiem wstawiennictwa i pocieszenia, jakie przynosi nam Duch Święty¹³⁶.

W sposób szczególny macierzyńska misja Maryi polega na wypraszaniu swoim duchowym dzieciom Ducha Świętego i Jego darów. Pisze o tym zarówno Jan Paweł II¹³⁷, jak i wielu współczesnych teologów, którzy podkreślają przede wszystkim, że Maryja, tak jak w dzień Pięćdziesiątnicy, tak i dziś wyprasza zstąpienie Boskiego Parakleta na Kościół¹³⁸, wyprasza Jego dary¹³⁹, sprowadza swą modlitwą Ducha Świętego jak deszcz na zeschniętą ziemię¹⁴⁰, nie zaprzestając swej misji błagalnej¹⁴¹.

¹³³ *Wszedłszy do wiekuistego Królestwa Ojca, Maryja jest bliżej swojego Boskiego Syna i – tym samym – każdego z nas, może zatem sprawować w Duchu Świętym i w sposób bardziej skuteczny funkcję Matki-Orędowniczki, powierzoną Jej przez Opatrzność.*

¹³⁴ *Im folgenden werden wir nur genauer zu zeigen versuchen, dass diese fürbittende Vermittlung wie auch jede andere cooperatio Mariens eine Teilnahme an der vermittelnden Funktion der Heiligen Geistes selbst ist und dieser für uns – wenn auch nur bruchstückhaft – sichtbar werden lässt.* H. MÜHLEN, *Una Mistica Persona...*, 478. *La stessa intercessione di Maria non può essere compresa che nell'ambito della trascendente intercessione dello Spirito* (por. Rz 8, 26-27). S. De FIORES, *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma 1980, 82.

¹³⁵ Warto tu przywołać omówioną w poprzednim paragrafie niniejszego artykułu koncepcję Yvesa Congara, który uważa, że *rola Maryi mieści się w roli Ducha Świętego*, oraz że polega ona na wypełnianiu przez Maryję także misji Orędowniczki. Por. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego...*, t. 1, 226.

¹³⁶ Por. M. GARCÍA MIRALLES, *El Espíritu Santo y María según la doctrina de San Luis Bertrán*, „Estudios Marianos” 41(1977) 162; J.C.R. GARCÍA PAREDES, *La mediación de María en perspectiva pneumatológica y eclesiológica*, „Ephemerides Mariologicae” 40(1989) 232.

¹³⁷ *Dzięki możnemu wstawiennictwu Najświętszej Panny Ojciec i Syn zsyłają na nas życiodajne i pokrzepiające tchnienie Ducha Świętego, które wśród burz doczesnego życia prowadzi nas pewnie do portu zbawienia. Co więcej, sama Maryja, dając nam swego Syna, niejako daje nam także Ducha Świętego, który poprzez Syna prowadzi nas do Ojca.* JAN PAWEŁ II, *Matka dobroci i Miłosierdzia* (Cagliari, 20.10.1985), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 5, 153.

¹³⁸ *Nouvelle Eve, Mère des Vivants, formée et habitée par l'Esprit, Marie apelle sur l'Eglise, aujourd'hui comme à son origine, l'effusion abondante de l'Esprit.* A.M DE MONLEON, *L'Esprit Saint et Marie à la lumière du Renouveau charismatique*, „Cahiers Marials” 20(1975) 225.

¹³⁹ Por. St. GREŚ, *Relacja „Duch Święty-Maryja”...*, 134.

¹⁴⁰ *Ona sprawia, że Duch Święty wylewa się z niebios jak deszcz i nawadnia spragnioną wodą głębi ludzkich serc, dając nam życie, i to w obfitości.* G.A. MALONEY, *Maryja - Łonem Boga...*, 92. Por. St. GREŚ, *Relacja „Duch Święty – Maryja”...*, 101.

¹⁴¹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 240-241. Por. G.M. BARTOSIK, *Mediatrix in Spiritu Mediatore...*, 466.

2.3.4. Przyjmuje chrześcijan „pod swoją obronę”

Kolejnym macierzyńskim zadaniem Ducha Świętego jest ochranianie chrześcijan i Kościoła przed niebezpieczeństwem, głównie przed atakami Szatana. Również Maryja jako Matka Kościoła włącza się w zadanie opieki i ochrony swych duchowych dzieci przed atakami złego ducha i innymi zagrożeniami.

Już w najstarszej modlitwie maryjnej chrześcijanie zwracali się „pod obronę Świętej Bożej Rodzicielki”, prosząc Ją, aby *wybawiała ich od wszelakich złych przygód*¹⁴². Jan Paweł II w swoim nauczaniu wielokrotnie podkreślał, że Maryja ochrania nas przed niebezpieczeństwami, tak doczesnymi, jak i zagrożeniem życia wiecznego¹⁴³, wspiera nas w życiowych doświadczeniach swoją macierzyńską opieką¹⁴⁴, oręduje za tymi, którzy walczą, aby wyrwać się z sidła grzechu¹⁴⁵. Papież w cytowanej w poprzednim paragrafie katechezie zatytułowanej *Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej* podkreśla, że to swoje zadanie Orędowniczki Maryja spełnia we współpracy z Duchem Świętym i swoim Synem, a głównym Jej zadaniem jest obrona i osłanianie swoich dzieci *przed szkodliwymi skutkami ich własnych grzechów*¹⁴⁶.

Widzimy więc, że podstawowym niebezpieczeństwem, przed którym chroni nas Maryja we współpracy z Boskim Parakletem, jest grzech, mający za ojca Szatana. Maryja jako Niepokalana, a więc Ta, która nigdy nie uległa grzechowi i diabłu, jest więc główną przeciwniczką szatana¹⁴⁷. Jako nowa Ewa jest najbardziej z ludzi (zaraz po Chrystusie) zaangażowana w tę walkę z Szatanem i pod wpływem Ducha Świętego troszczy się o ludzi¹⁴⁸.

¹⁴² Por. Antyfona „Pod Twoją obronę”, w: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 2, Poznań 1984, 1208-1209.

¹⁴³ *Ojciec Niebieski* [...] z kapłańskim wstawiennictwem Odkupiciela zechciał połączyć macierzyńskie orędownictwo Maryi. Funkcję tę spełnia Ona dla dobra tych, którzy są w niebezpieczeństwie i potrzebują pomocy doczesnej, a zwłaszcza zbawienia wiecznego. JAN PAWEŁ II, *Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej*..., 301-302.

¹⁴⁴ Por. TENZE, *Królowa Wszczęściata* (katecheza, 23.07.1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*..., t. 4, 278; RM 40, 45.

¹⁴⁵ Maryja jako Matka oręduje za duszami spragnionymi Boga i za tymi, którzy cierpią w ciele lub znoszą próby duchowe; za tymi, którzy pozwalają się zwiść pokusom grzechu i za tymi, którzy walczą, aby wyrwać się z jego sidła. *Macierzyńska troska Maryi nie pomija nikogo*. TENZE, *Maryja czuwa nad nami. Rozważanie przed modlitwą «Regina coeli»* (Como, 05.05.1996), „L'Osservatore Romano” 17(1996) nr 7-8, 25.

¹⁴⁶ Por. przyp. nr 130.

¹⁴⁷ Por. B. GÜNTHER, *Maria die Gegenspielerin Satans*, Regensburg 1972, 5. Prawdę tę wyobraza jedno z najbardziej rozpowszechnionych przedstawień Maryi, figura ukazująca Niepokalaną, która depta głowę węża – Szatana. Przedstawienie to nawiązuje do prorockiej wizji Matki Mesjasza z Rdz 3, 15 oraz do wizji walki Niewiasty i Jej Dziecka ze Smokiem-Szatanem w 12 rozdziale Apokalipsy.

¹⁴⁸ Por. P. PALAZZINI, *Spiritualità sacerdotale Mariana come fedeltà allo Spirito santo*, w: *Maria Santissima e lo Spirito santo*, Roma 1976, 143.

W pierwszej części niniejszego artykułu wskazywaliśmy, że macierzyńskim zadaniem Ducha Świętego wobec chrześcijan i Kościoła jest także „karmienie” ich poprzez słowo Boże i sakramenty. Trudno mówić o tym, że Maryja partycypuje w tej funkcji Ducha Świętego i Kościoła. Jednakże niewątpliwie jako Matka Kościoła wyprasza Ona chrześcijanom łaskę, by jak najgodniej przystępowali do stołu słowa i sakramentów (zwłaszcza Eucharystii) oraz to, aby przyjęcie słowa i sakramentów było jak najbardziej skuteczne w ich życiu.

Ponadto Maryja w pewien sposób uczestniczy w *pośrednictwie odgórnym Ducha Świętego*, czyli w przekazywaniu ludziom łask, a więc obdarzaniu wiernych nowym życiem, życiem nadprzyrodzonym („karmieniu łaską”). Była o tym mowa w paragrafie 2.3.1 niniejszego artykułu. Dziś, gdy łaskę Bożą ukazujemy nie reistycznie, ale personalistycznie, wydaje się słuszną interpretacją kard. Scheffczyka, który stwierdza, że Dziewica przepelniona przez Boskiego Parkleta *staje się poprzez siłę Ducha Świętego Współuczestniczką i Pośredniczką w rozprzestrzenianiu dzieła zbawienia i Jego najważniejszego owocu – Ducha Świętego*¹⁴⁹. To sformułowanie bardzo trafnie streszcza macierzyńską misję Maryi wykonywaną w „Duchu Świętym”. Trzeba bowiem patrzeć na współdziałanie Maryi z Duchem Świętym w kategoriach personalistycznych. Troska Maryi o Jej duchowe dzieci polega bowiem przede wszystkim na tym, by w ścisłej, podporządkowanej współpracy z Duchem budować i przywracać relację miłości między Bogiem a człowiekiem, a w ten sposób przyczyniać się do rozprzestrzeniania daru zbawienia¹⁵⁰.

3. Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było pokazanie, w jakim sensie macierzyństwo duchowe Maryi względem chrześcijan jest związane z macierzyńską misją Ducha Świętego w stosunku do Kościoła. Nauczanie ostatnich papieży, zwłaszcza Jana Pawła II oraz badania wybitnych teologów, takich jak Y. Congar, H. Mühlen czy R. Laurentin, pozwalają stwierdzić, iż między macierzyńską misją Ducha Świętego w stosunku do Kościoła a macierzyństwem duchowym Maryi zachodzi ścisła więź.

¹⁴⁹ L. SCHEFFCZYK, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Kraków 2004, 148.

¹⁵⁰ Por. P. LISZKA, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 3, 152; G.M. BARTOSIK, *Mediatrice in Spiritu Mediatore...*, 486.

Duch Święty w sposób najbardziej wyraźny reprezentuje „kobiece i macierzyńskie przymioty Boga” nie tylko w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, ale także w relacji Boga do ludzi. Jeżeli spojrzymy na to macierzyństwo przez pryzmat macierzyństwa ludzkiego, to dostrzeżemy, że do najważniejszych form macierzyńskiej troski Ducha o Kościół można zaliczyć: obdarowanie chrześcijan życiem, karmienie ich słowem Bożym i łaskami sakramentalnymi, wychowywanie i obrona ich przed Szatanem i grzechem, a także wstawiennictwo względem Ojca. Jeżeli z kolei spojrzymy na misję Maryi jako Matki Kościoła, to również dostrzeżemy, że Ona uczestniczy w tych zadaniach i prerogatywach Trzeciej Osoby Boskiej. Nie jest to zastępowanie Osoby Ducha Świętego, ale współpraca i Jej uczestnictwo w misji Boskiego Parakleta. Wydaje się, że kategoria „uczestnictwa” i „partycypacji” jest najwłaściwsza dla wyrażenia prawdy o Jej powszechnym macierzyństwie „w Duchu” i „wedle Ducha”, o którym pisał Jan Paweł II.

O. dr hab. Grzegorz M. Bartosik OFMConv
Katedra Mariologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

Niepokalanów
PL - 96-515 Teresin

e-mail: bartosik@franciszkanie.com.pl

La maternità spirituale di Maria nella maternità dello Spirito Santo

(Riasunto)

L'autore cerca di presentare il legame tra la maternità spirituale di Maria con la missione materna dello Spirito Santo nella Chiesa.

Lo Spirito Santo fa vedere il femminile e la maternità in Dio non soltanto nella vita intratrinitaria della Trinità, ma anche nella relazione di Dio verso gli uomini.

La cura materna dello Spirito si rivela nel donare la vita ai cristiani, nel nutrire loro della parola di Dio e delle grazie sacramentali, nell'educazione, nella difesa da Satana e dal peccato, e anche nell'intercedere presso il Padre.

La Madre di Dio partecipa e collabora in questa missione dello Spirito.

W bogatej twórczości Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej spotykamy wiele wypowiedzi na temat Ducha Świętego i Maryi. Zestawienie tych dwóch Osób nie jest przypadkowe. Występuje ono najczęściej w kontekście komentarza do sceny zwiastowania. Staje się to zwłaszcza wyraźne, kiedy następuje interpretacja wersetów mówiących o zapowiedzi anioła, że Maryja pocnie Syna Bożego za sprawą Ducha Świętego.

Ciekawą egzegezę do tego wydarzenia daje św. Ambroży z Mediolanu. W wielu swoich dziełach powołuje się bowiem na zdanie z Ewangelii św. Łukasza: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i Moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (1, 35)¹. W niniejszym opracowaniu zanalizujemy wszystkie znane nam teksty św. Ambrożego, w których pojawia się ten werset i spróbujemy odczytać przesłanie, które biskup Mediolanu kieruje do współczesnych sobie

Ks. Bogdan Czyzewski

Duch Święty a Maryja w pismach św. Ambrożego z Mediolanu (komentarz do Łk 1, 35)

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 102-113

czytelników, ale także i do nas. Pragniemy zbadać, jaki związek dostrzeżę Ambroży pomiędzy Maryją i Duchem Świętym, gdy powołuje się na ten znany tekst biblijny.

1. Duch Święty i Maryja a wiara

Kiedy czytamy wypowiedzi św. Ambrożego do wspomnianego wersetu z Ewangelii św. Łukasza (1, 35), które porzucane są w różnych jego dziełach, odnaleźć w nim możemy kilka ważnych tematów. Pierwszy z nich, jaki się pojawia, kiedy wspomina o Duchu Świętym i Maryi, określić można ogólnie słowem „wiara”. On też najczęściej jest podejmowany, co może wskazywać, że uznany został przez naszego autora za najbardziej istotny.

Św. Ambroży w *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza* porównuje w jednym z fragmentów postawę starotestamentowego kapłana Zachariasza do postawy Maryi. Do nich bowiem przyszedł anioł, aby oznajmić wypełnienie się w ich życiu niewiarygodnych wręcz tajemnic Boga. Zachariasz miał zostać ojcem, chociaż był już stary - on sam jak

¹ Bogaty zestaw występowania tego wersetu odnaleźć można w *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 6, Paris 1995, 222.

i jego, dotychczas niepłodna, żona Elżbieta. Maryi natomiast oznajmił, że zostanie Matką długo oczekiwanego przez ludzkość Syna Bożego. Te biblijne historie wykorzystuje św. Ambroży, aby pokazać różne postawy wspomnianych bohaterów wobec słów wypowiedzianych przez Bożego Posłańca. Zarówno Zachariasz, jak i Maryja zadali podobne pytania: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?* (Łk 1, 34) i *Po czym to poznam?* (Łk 1, 18). Biskup Mediolanu po długiej analizie ich zachowań stwierdza, że inna była postawa Zachariasza niż Maryi. Starotestamentowy kapłan wątpił, nie uwierzył aniołowi, czego skutkiem było to, że stracił mowę do chwili narodzenia Jana Chrzciciela. Maryja natomiast, zdaniem biskupa Mediolanu, *oświadcza swą gotowość i nie wątpi, że powinna to uczynić, lecz tylko się dowiadyuje, jak się to stać może*². Ona usłyszała, że Duch Święty zstąpi na Nią i uwierzyła³. W całym tym rozumowaniu Ambrożego można doszukać się stwierdzenia, że tam, gdzie pojawia się Duch Święty, Jego działanie i moc, nawet przy rzeczach, które wydają się być niemożliwe, dochodzi do swoistej próby wiary, ta zaś zostaje wzmocniona i ugruntowana. Wskazuje na to przykład Maryi, która miała prawo pytać anioła i nawet wątpić w obliczu słów, że Duch Święty zstąpi na Nią i w ten sposób stanie się Matką Syna Bożego. Jawi się Ona tutaj zatem jako ktoś, kto odgrywa doniosłą rolę w tej ważnej dziedzinie życia duchowego, jaką jest wiara. Dzięki Duchowi Świętemu Maryja uwierzyła słowom anioła.

Św. Ambroży podkreśla także fakt, że Maryja miała prawo, po ludzku rozumując, nie dowierzać, tym bardziej że dwie rzeczywistości: Duch Święty i ciało są odmienne od siebie. Ona jednak *nie miała wątpliwości co do faktu, lecz pytała, w jaki sposób to się dokona. Jasne, iż wierzyła, że to się stać musi, lecz zwróciła się z zapytaniem: jak się to dokona?*⁴ Maryja – w oczach Ambrożego – naprawiła błąd Zachariasza i przewyższyła tego, który nie dowierzał. Dlatego też biskup Mediolanu nie dziwi się, że Bóg rozpoczął swoje dzieło odkupienia świata od Maryi, *aby Ta, przez którą dla wszystkich przygotowane było zbawienie, pierwsza otrzymała owoc zbawienia od swego dziecięcia*⁵.

Można nawet powiedzieć z całą pewnością, że Ambroży dostrzega tutaj wyraźną paralelę pomiędzy Zachariaszem a Maryją. Jego niewiarę przeciwstawia Jej głębokiej wierze. Maryja staje się w ten sposób dla chrześcijan wzorem zawierzenia, nawet w sytuacjach, które wydają

² AMBROŻY, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, II 15, tł. W. Sołdrski, opracowanie i wstęp A. Bogucki (PSP XVI), Warszawa 1977; PL 15, 1527-1850.

³ Por. TAMŻE.

⁴ TAMŻE, II, 17.

⁵ TAMŻE.

się być odmienne – jak to określa biskup Mediolanu – kiedy mamy do czynienia z tym, co Boskie (Duch Święty), a tym, co ludzkie (ciało Chrystusa).

Wiara Maryi zasługuje – zdaniem Ambrożego – na podziw z jeszcze innego względu. Nasz autor bowiem pisze, że czytała Ona, iż *panna porodzi, ale nie czytała, jak porodzi. Czytała, jak powiedziałem: „Oto panna, pocznie w łonie”, a w jaki jednak sposób dokona się to poczęcie, dopiero Anioł powiedział w Ewangeli*⁶. Ambroży pragnie powiedzieć, że Maryja przyjęła z pokorą zapowiedź anioła, że pocznie za sprawą Ducha Świętego, i uwierzyła, iż jest to możliwe, skoro Bóg tego chce i taki plan zamierzył względem Niej.

Temat związany z wiarą Maryi, że Duch Święty zstąpi na Nią i pocznie w swoim łonie Syna Bożego, pojawia się także w innych jeszcze kontekstach. Św. Ambroży powołuje się bowiem na związek wiary Maryi z dziełem Ducha Świętego w Niej przy okazji, gdy wspomina mowę, którą wygłosił św. Paweł na ateńskim Areopagu na temat zmartwychwstania umarłych (por. Dz 17, 24-34). Biskup zwraca uwagę na to, że Apostoł Narodów rozpoczął od wyjaśnienia prawdy o człowieczeństwie Chrystusa. Na potwierdzenie właściwie obranej drogi przez Pawła, pyta: *jakżeby bowiem Ateńczycy uwierzyli, iż Słowo ciałem się stało, że je z Ducha Świętego Dziewica święta poczęła, skoro śmiali się, słysząc o zmartwychwstaniu umarłych? Jednakże i areopagita Dionizy uwierzył i inni uwierzyli w człowieka, aby uwierzyć, iż On jest Bogiem*⁷.

Powołanie się na wiarę Maryi znajduje swoje zastosowanie także w odniesieniu do sceny Przemienienia Pana Jezusa na Górze (por. Łk 9, 28-36). Św. Ambroży okazuje się tutaj człowiekiem niezmiernie praktycznym, wskazuje bowiem na potrzebę wstąpienia chrześcijan na górę, by mogli ulec przemianie wewnętrznej. Cały jego wywód jest bardzo ciekawy, ograniczymy się jednak tylko do wątku związanego z wiarą, Maryją i Duchem Świętym. Biskup Mediolanu, zwracając się do swoich czytelników, stwierdza, że *jeśli jednak zastanawiasz się nad jego człowieczeństwem i wierzysz, że urodził się z Dziewicy i stopniowo coraz bardziej w tobie wiara się powiększa, iż z Ducha Boga się urodził, to zaczynasz wstępować na górę*⁸.

Św. Ambroży raz jeszcze powołuje się na wspomniany związek wiary Maryi z działaniem Ducha Świętego w Niej, tym razem w kontekście Chrystusowych słów o nieodpuszczeniu grzechów popełnionych przeciwko Duchowi Świętemu (por. Łk 12, 10). Biskup przypomina

⁶ TAMŻE, II, 18.

⁷ TAMŻE, VI, 105.

⁸ TAMŻE, VII, 12.

określenie, które sam Chrystus stosuje wobec siebie samego, mianowicie: „Syn Człowieczy” i stwierdza, że pod tą nazwą *pojmujemy Chrystusa, który z Ducha Świętego i z Dziewicy się narodził, gdyż Matką Jego na ziemi tylko dziewica być miała*⁹.

Po lekturze przytoczonych wypowiedzi św. Ambrożego można doszukać się w nich jeszcze jednego ważnego elementu. Kiedy nasz autor cytuje werset z Ewangelii św. Łukasza o zstąpieniu Ducha Świętego na Maryję, podkreśla także potrzebę wiary w prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa. Jest to, jego zdaniem, prawda niezmiernie ważna, zwłaszcza wówczas, kiedy chcemy odkryć inne płaszczyzny wiary, chociażby zmartwychwstanie Chrystusa czy też objawienie Jego Bóstwa, które miało miejsce na Górze Przemieniania. Wiara zatem Maryi w to, że Duch Święty jest sprawcą wcielenia Jezusa, prowadzi do wiary w Jego prawdziwe człowieczeństwo. Chociaż tajemnica przyjęcia ciała ludzkiego przez Syna Bożego dokonała się za przyczyną Boga (Ducha Świętego), narodził się z Maryi prawdziwy Człowiek.

2. Udział Ducha Świętego w poczęciu i narodzeniu Jezusa

W wypowiedziach św. Ambrożego o zstąpieniu Ducha Świętego na Maryję pojawia się także temat poczęcia i narodzenia Jezusa. Biskup Mediolanu omawia go w różnych kontekstach. Pierwszy z nich dotyczy świętości Chrystusa. Jest on zrozumiały chociażby z tego względu, że druga część wersetu 35 z Ewangelii św. Łukasza mówi o tym, że *Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1, 35). W cytowanym już *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza*, biskup Mediolanu pisze interesujące słowa, kiedy nawiązuje do obrzędu obrzezania Jezusa (por. Łk 2, 21): *Słowa bowiem Prawa obiecywały, iż Dziewica porodzi. Porodzenie będzie prawdziwie święte, bo nieskalane. Wreszcie, iż On był tym, którego wskazywało Prawo, świadczą o tym dwukrotnie wypowiedziane słowa Anioła: „Co się z ciebie narodzi, święte, Synem Boga będzie nazwane”* (Łk 1, 35), *albowiem nie współzycie z mężczyzną otworzyło tajemię dziewiczego łona, lecz nieskalane nasienie Duch Święty wlał w nienaruszone łono. Albowiem spośród wszystkich narodzonych z niewiasty Pan Jezus sam tylko jest całkowicie święty. Dzięki swemu nowemu nieskalanemu urodzeniu był wolny od wszelkiej skazy ziemskiego zepsucia, owszem swym niebiańskim majestatem je odrzucił*¹⁰.

⁹ TAMŻE, VII, 119.

¹⁰ TAMŻE, II, 56.

Przytoczony został dłuższy fragment wyjaśnienia Ambrożego, ponieważ całość oddaje w pełny sposób, co autor pragnął przekazać. Główna myśl, która zawarta została w tym cytacie, to podkreślenie niepokalanego poczęcia i narodzenia Jezusa z Maryi. Biskup Mediolanu wyraźnie mówi o świętym i nieskalanym porodzeniu, czego główną przyczyną było nieskalane nasienie, które Duch Święty wlał w dziewicze łono Maryi. Kiedy św. Ambroży używa słowa „nasienie”, nie ma bez wątplenia na myśli zapłodnienia na sposób ludzki. Wyraża to bowiem w innych tekstach, kiedy mówi o braku jakiegokolwiek ingerencji człowieka w poczęcie Jezusa. Św. Ambroży poświęca temu zagadnieniu nieco uwagi, kiedy pojawia się kwestia prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa. Jego wcielenie dokonało się w cudowny sposób, bo przez interwencję samego Ducha Świętego, który zstąpił na Maryję. Dlatego też nie można mówić, że Jezus począł się na sposób ludzki. Jego bowiem Ciało *narodzone „przez zstąpienie Ducha na Dziewicę”* (por. Łk 1, 35) *nie potrzebowało złączenia mężczyzny i kobiety, gdy tymczasem nasze ciało nie inaczej może się ukształtować w łonie matki, jak tylko poprzez naturalne zespolenie małżeńskie. Różne wprawdzie były przyczyny narodzenia, a mimo to w Chrystusie i we wszystkich ludziach jedna jest natura ciała*¹¹. Co więcej, w *Wyjaśnieniu Ewangelii według św. Łukasza* spotykamy wypowiedź, że Kościół, *będąc dziewicą, w Duchu nas począł, będąc dziewiczym, bez bólu nas rodzi*¹². W zdaniu tym, ale także w poprzednich tekstach można doszukać się prawdy, że Maryja stała się Matką Jezusa nie dzięki małżeństwu z Józefem, ale dzięki działaniu Ducha Świętego. Co więcej, ten sam Duch Święty działa w Kościele, czyli w całym ludzie Bożym. Można zatem powiedzieć, że zarówno Najświętsza Panna, jak i cały Kościół znajdują się pod szczególnym działaniem Ducha Świętego¹³.

¹¹ AMBROŻY, *Tajemnica Wcielenia Pańskiego* 9, 103, w: AMBROŻY, *Wybór pism dogmatycznych*, przekł. i oprac. L. Gładyszewski, Sz. Pieszczoł (POK XXVI), Poznań-Warszawa-Lublin 1970; PL 16, 817-846. W bardzo podobny sposób św. Ambroży mówi o poczęciu Jezusa bez ingerencji mężczyzny w dziele *Na oblóczyny dziewicy: Błogosławiona matka Jerozolima, błogosławione i łono Maryi, które uwieńczyło tak wielkiego Pana. Uwieńczyło, gdy Go ukształtowało; uwieńczyło, gdy Go zrodziło; choć Go bez żadnego swego działania ukształtowała (bo Duch Święty zstąpił na Dziewicę). Dlatego sam mówi: „Nieuczynionego ujrzały oczy twoje”, to jednak tym samym, że dla zbawienia wszystkich Go poczęła i zrodziła, włożyła na Jego głowę koronę wiecznej chwały, aby przez wiarę wierzących Chrystus stał się głową każdego męża. Nie działało więc i ciało Chrystusa, które, aby Maryja Dziewica poczęła, niespotykaną i nową tajemnicę wcielenia, bez mieszania męskiego nasienia, dzięki Bożemu zrządzeniu wziął z Dziewicy i w Niej ukształtował członki ostatniego Adama nieskalanego człowieka* (16, 98), w: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*, przekł. W. Borowicz, W. Kania, Niepokalanów 1981, 64 (PL 16, 305-334).

¹² AMBROŻY, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, II, 7.

¹³ Por. A. SANTORSKI, *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, „Vox Patrum” 18(1998) z. 34-35, 123.

Bardzo podobną wypowiedź Ambrożego spotykamy w jego dziele zatytułowanym *O wierze*. Stając w obronie dogmatu nicejskiego, występuje przeciwko arianom, by udowodnić im prawdziwe Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa. Zwraca się zatem do samego Chrystusa w słowach: *Czytałem w Piśmie, że tylko Ty jesteś jednorodzonym Synem zrodzonym z Ojca i że tylko Ty za sprawą Ducha Świętego przez tajemnicę wcielenia narodziłeś się z Dziewicy. Tego wszystkiego, co powiedzieliśmy, nie dokonał Ojciec, lecz Ty sam, który, nie patrząc na żaden wzór dostarczony Ci przez Ojca, wyszedłeś niepokalany z łona Dziewicy, by swoją krwią zbawić świat*¹⁴.

Drugi element, na jaki wskazuje św. Ambroży w związku z poczęciem i narodzeniem Jezusa, to Jego wcielenie. Dokonało się ono w łonie Maryi w cudowny sposób, jednocześnie jednak Ambroży mówi o stwórczej i twórczej roli Ducha Świętego w tym akcie. Za Jego bowiem przyczyną, przez zstąpienie na Dziewicę, miało miejsce przyjęcie prawdziwego ciała przez Syna Bożego. W tym sensie można zatem mówić o stwórczym i twórczym działaniu Ducha Świętego¹⁵. Biskup mediolański mówi wręcz o Duchu Świętym, który jest głównym sprawcą wcielenia, chociaż z drugiej strony przyznaje, że jest to dzieło całej Trójcy Świętej. Można jednak pokusić się o stwierdzenie, że św. Ambroży, jak przyznaje A. Strzelecka w swoim opracowaniu na temat jego nauki o Duchu Świętym, *wręcz indywidualizuje działanie Ducha Świętego*¹⁶. Biskup mówi bowiem o tym samym Duchu, który w akcie stworzenia unosił się nad wodami, a w chwili wcielenia zstąpił na Maryję, by stworzyć w Niej ciało Jezusa. Dlatego też Ambroży analizuje dokładnie, że Maryja poczęła *ex Spiritu*. Nie oznacza to, że Maryja poczęła *ex substantia* albo *ex generatione*, lecz *ex potestate et operatione*¹⁷.

Dla Ambrożego ważny był także moment samego zstąpienia Ducha Świętego na Maryję. W jednym ze swoich listów mówi, że *Maryja była sama i rozmawiała z aniołem (por. Łk 1, 28. 34). Była sama, kiedy zstąpił na nią Duch Święty i moc Najwyższego ją osłoniła (por. Łk 1,35). Była sama, a dokonała zbawienia świata*¹⁸ i poczęła odkupienie wszystkich

¹⁴ AMBROŻY Z MEDIOLANU, *O wierze*, IV, 4,44, przekł. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970; PL 16, 527-698.

¹⁵ Por. TENŻE, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza, Prolog 4*.

¹⁶ A. STRZELECKA, *Nauka św. Ambrożego o Duchu Świętym*, „Vox Patrum” 8(1988) z. 15, 762-763.

¹⁷ Por. AMBROŻY, *O Duchu Świętym II*, 5, 43; PL 16, 103-816.

¹⁸ Oczywiście, Maryja nie dokonała zbawienia świata. Wyrażenie Ambrożego nie stanowi formuły dogmatycznej, jak też nie ma takiego znaczenia. Jest to jedynie swobodna wypowiedź listu, któremu przysługuje forma *licentia poetica* [red.].

ludzi¹⁹. Biskup Mediolanu używając określenia, że Maryja „była sama” w chwili zwiastowania, pragnie podkreślić Jej skromność, a jednocześnie wskazać na tajemnicę towarzyszącą wielkim rzeczom, które dokonały się w zaciszu nazaretańskiego domu. Dzięki tej samotności mogła przeżywać spotkanie z aniołem, Duchem Świętym i Synem Bożym w całkowitym skupieniu i oddaniu się Bogu²⁰.

Wiele razy św. Ambroży wspomina o wcieleniu Chrystusa, które stało się możliwe dzięki cudownemu i niezwykłemu wręcz działaniu Ducha Świętego²¹. Biskup Mediolanu, mówiąc o Maryi, która poczęła w swoim łonie za sprawą Ducha Świętego Syna Bożego, odnosi się także do innych brzemiennych kobiet i stosuje do nich pewne porównanie. Oskarża niektóre z nich, że nie potrafią, tak jak Maryja, przyjąć Chrystusa. *Lecz nie wszystkie rodzą, nie wszyscy są doskonali, nie wszyscy mogą powiedzieć: „Porodziliśmy ducha zbawienia na ziemi” (Iz 26, 18). Nie wszystkie są Marie, aby z Ducha Świętego Chrystusa poczęły i porodziły Słowo. Są bowiem, które usuwają poronione słowo, zanim je porodzą. Są takie, które Chrystusa mają w swoim łonie, ale Go nie ukształtowały*²². Prawdopodobnie nie chodzi tutaj naszemu autorowi tylko i wyłącznie o przypadki dopuszczania się aborcji, chociaż to nie jest wykluczone, co raczej o fakt odrzucania Chrystusa przez człowieka. Wzorem pozostaje Maryja, która znalazła się w bardzo trudnym położeniu jako młoda dziewczyna poślubiona już Józefowi, tymczasem okazało się, że jest brzemienna i to w sposób cudowny, za sprawą Ducha Świętego.

W jednym z fragmentów dzieła *Na oblóczymy dziewicy*, św. Ambroży przedstawia poczęcie i narodzenie Chrystusa w nawiązaniu do Ezechielowego tekstu o zamkniętej bramie, przez którą może przechodzić tylko Pan Bóg Izraela (por. Ez 44, 1-3). Biskup Mediolanu komentuje ten urywek biblijny w następujący sposób: *Sam więc król Izraela przeszedł przez tę bramę, sam wódz w niej usiadł, kiedy „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14), jak Król siedząc w pałacu królewskim dziewiczego łona lub w naczyniu ognistym, jak napisano: „Moab pałacem nadziei” lub „naczynie mej nadziei” (Ps 60, 10). Jedno i drugie znajdziemy w różnych kodeksach. Pałacem królewskim jest dziewica, poddana nie mężowi, lecz samemu Bogu. Jest też naczyniem łono*

¹⁹ AMBROŻY, *List 33, Ambroży do Sabina*, 2, w: AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Listy*, t. I, przekł. P. Nowak, wstęp i oprac. J. Naumowicz (BOK), Kraków 1997; PL 16, 849-1286.

²⁰ O przebywaniu Maryi samej w chwili zwiastowania bez świadków i bez towarzysztwa, w takim samym znaczeniu, jak w *Liście 33*, Ambroży mówi także w *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza* (II 8) oraz w piśmie *O Dziewicach* (II, 2,10).

²¹ AMBROŻY, *Tajemnica Wcielenia Pańskiego*, X, 104.

²² TAMŻE, X, 24.

*Maryi, co płonąącym Duchem, który na Nią zstąpił, nappełnił świat, gdy zrodziła Zbawcę*²³.

Wiele razy, o czym mogliśmy się już przekonać, Ambroży podkreśla, że Maryja poczęła Chrystusa z Ducha Świętego²⁴. Wspomina o tym także wówczas, kiedy zastanawia się nad rodowodem Jezusa, który podają Ewangelie (por. np. Mt 1, 1-6). Ciekawe jest w tym kontekście zestawienie dwóch osób: Elżbiety i Maryi. Służą one biskupowi Mediolanu do pokazania ich pokrewieństwa cielesnego oraz duchowego, co więcej, pojawia się wyraźna aluzja do Ducha Świętego, dzięki któremu można mówić o głębokim związku, jaki łączy te dwie kobiety. Św. Ambroży wyjaśnia to w następujący sposób: *jakże to piękne, iż gdy tamta (Elżbieta) zwiastowała Chrystusa, ta (Maryja) Chrystusa porodziła i że, gdy jedna poczęła z Ducha Świętego, druga prorokowała, napęlniona Duchem Świętym! Zdawało się też, iż były krewnymi co do ciała te, które co do Boga nie były pozbawione duchowego pokrewieństwa*²⁵.

Okazją do pokazania związku Ducha Świętego i Maryi stał się także komentarz do cytatu o tym, że przy końcu czasów ludzie *ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego w obłokach* (Mt 24, 30). Posługując się językiem obrazowym, Ambroży stwierdza: *nade mną są obłoki Izajasza, Ezechiela, które przez cherubinów i serafimów okazują mi świętość Trójcy Bożej* (por. Iz 37, 16); *wszyscy są obłokami. W tych obłokach przybywa Chrystus, przybywa w obłokach w Pieśni nad pieśniami, w jasnym obłoku, jaśniejący sprawiedliwością obłubieńca* (por. Pnp 3, 6, 11), *przybywa w lekkim obłoku* (por. Iz 19, 1), *otrzymawszy ciało z Dziewicy, widział Go bowiem prorok, iż jak obłok przybył ze Wschodu. I słusznie lekkim obłokiem Go nazywał, bo ziemskie winy Go nie obciążły. Patrz na obłok, na który Duch Święty zstąpił i moc Najwyższego Go ocieniła* (por. Łk 1, 35)²⁶.

Mamy tutaj wskazanie na prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa oraz na Jego świętość, która przejawia się w bezgrzesznym życiu. Ambroży zasługę tego dostrzega w Duchu Świętym, który zstąpił na Maryję. Ona także została nazwana przez biskupa Mediolanu obłokiem.

Do tematu związanego z obłokiem, ale w kontekście tekstu o Przemienieniu Pana Jezusa na Górze (por. Łk 9, 28-36), nawiązuje także św. Ambroży w jeszcze innym fragmencie swojego dzieła *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*. Opisując to wydarzenie, Ewangelista mówi, że ob-

²³ TENŻE, *Na oblóczymy dziewicy*, 12, 79.

²⁴ TENŻE, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, III, 3.

²⁵ TAMŻE.

²⁶ TAMŻE, X, 42.

łok osłonił Apostołów (por. Łk 9, 34). Ambroży, komentując te słowa, uważa, że *to osłonięcie, dokonane przez Ducha Bożego, nie zaciemnia uczuć ludzkich, lecz osłania to, co jest ukryte. Co też jest okazane gdzie indziej. Tak Anioł Marii powiedział: „A moc Najwyższego cię zaciemi”* (Łk 1, 35)²⁷.

Jeszcze jeden tekst mówiący o obłoku w kontekście Ducha Świętego i Maryi. Tym razem św. Ambroży wskazuje, że już w Starym Testamencie zstąpienie na Maryję Ducha Świętego zostało zapowiedziane. W dziele *O tajemnicach* biskup Mediolanu mówi: *Słyszysz, że ojcowie nasi znajdowali się pod obłokiem i to pod życzliwym obłokiem, który gasi płomienie cielesnych pożóg i osłania cieniem tych, których nawiedza Duch Święty. Zstąpił także na Dziewicę Maryję, a moc Najwyższego ocieniła Ją, gdy poczęła Zbawiciela ludzkości. Postać Mojżesza była zapowiedzią także tego cudu. Jeśli więc w zapowiedzi był Duch, to jest również w jej urzeczywistnieniu*²⁸.

We wszystkich powyższych wypowiedziach św. Ambrożego dostrzegamy jego troskę o to, by tak ważny moment w dziejach zbawienia świata i człowieka, jakim było poczęcie i narodzenie Jezusa, ukazać w łączności z Duchem Świętym. On sprawił, że Ten, który się narodził, był święty, zgodnie z przepowiednią anioła. Dostrzegamy także związek, jaki zachodzi pomiędzy Duchem Świętym i Maryją we wcieleniu w kontekście prawdziwego Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa, co było niezmiernie ważne w trwającej od lat gorącej polemice z arianami i innymi heretykami, którzy odmawiali Synowi Bożemu bądź autentycznej natury ludzkiej, bądź też Boskiej. Św. Ambroży ukazuje się zatem tutaj nie tylko jako wytrawny egzegeta, który potrafi z krótkiego wersetu biblijnego wyprowadzić naukę dogmatyczną, ale także jako obrońca nicejskiego wyznania wiary i teolog przygotowujący dobry grunt pod przyszły Chalcedon.

3. Odniesienie do chrztu świętego

Bardzo ciekawe są teksty, w których św. Ambroży dostrzega zstąpienie Ducha Świętego na Maryję w relacji do chrztu świętego. Mówi o tym wyraźnie w dwóch przynajmniej miejscach. Kiedy analizuje przyjście św. Jana Chrzciciela nad wody Jordanu, zwraca uwagę na to, że przybył on *w duchu i mocy Eliasza* (Łk 1, 17). Zdaniem Ambrożego, podobnie było

²⁷ TAMŻE, VII, 19.

²⁸ TENŻE, *O tajemnicach* 3, 13, przekł. wstęp i oprac. L. Gładyszewski (ŻMT 31), Kraków 2004; CSEL 73, 15-85.

w przypadku Maryi, gdy Duch Święty zstąpił na Nią i moc Najwyższego Ją osłoniła (por. Łk 1, 35). Biskup w tym samym kontekście powołuje się także na postać wielkiego proroka Eliasza. Fale bowiem, które za jego sprawą *po rozdzieleniu Jordanu wróciły tam, skąd wypłynęły, jak mówi Pismo: „Jordan wstecz zawrócił”* (Ps 113,5), *oznaczają przyszłe tajemnice zbudowanej kąpieli, dzięki której ochrzczone dzieci wyzbywają się grzechowego stanu i odzyskują swą pierwotną naturę*²⁹. Ambroży powołuje się na jeszcze inne teksty biblijne (por. Dz 1, 8; 2, 2), w których jest mowa o mocy Ducha Świętego, jaką otrzymali od Niego Apostołowie. Wskazuje to na fakt, że ten sam Duch Święty udzielił swojej mocy Maryi w chwili zwiastowania, później zaś Apostołom, w końcu tym wszystkim, którzy w wodach chrztu świętego obmyci zostają z grzechów.

Wyrażne nawiązanie do chrztu w związku ze zstąpieniem Ducha Świętego na Maryję odnajdujemy w dziele *O tajemnicach*, kiedy Ambroży wyjaśnia ochrzczonego ich nowe narodzenie. Zwracając się do neofitów, mówi, że *nie zawsze narodzenie dokonuje się z zachowaniem praw przyrody. Wierzymy przecież, że Chrystus Pan narodził się z Dziewicy, i odrzucamy przyrodzony porządek. Maryja bowiem nie poczęła z męża, lecz za sprawą Ducha Świętego, jak powiada Mateusz, że „znalazła się brzemienna za sprawą Ducha Świętego”* (Mt 1, 18). *Jeśli więc Duch Święty, zstępując na Dziewicę, dokonał poczęcia i stał się sprawcą narodzenia, to naprawdę nie wolno mieć wątpliwości co do tego, że Duch, zstępując do źródła chrzcielnego lub na tych, którzy przyjmują chrzest, dokonuje prawdziwego odrodzenia*³⁰.

Przytoczone wypowiedzi św. Ambrożego wskazują, że rozwija on bardzo szeroko komentarz do Łukaszkowych słów o zstąpieniu Ducha Świętego na Maryję. Nie ogranicza się wyłącznie do samego wcielenia, ale przy tej okazji dostrzega działanie tego samego Ducha Świętego także w życiu człowieka. Biskup Mediolanu porusza zatem temat chrztu św., w którym Bóg sprawia, że nowo ochrzczone otrzymuje nowy dar życia dzięki wodom chrzcielnym, na które zstąpił Duch Święty.

Przedstawione w opracowaniu wypowiedzi św. Ambrożego wskazują na związek, jaki dostrzega on pomiędzy Duchem Świętym i Maryją. Okazją ku temu staje się niewątpliwie 35 werset 1. rozdziału Ewangelii

²⁹ TENŻE, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, I, 37.

³⁰ TENŻE, *O tajemnicach*, 9, 59.

św. Łukasza. Z analizowanych tekstów wynika, że wspomniany związek można dostrzec na trzech płaszczyznach.

Pierwszy odnosi się do wiary. To dzięki Duchowi Świętemu Maryja wierzy słowom anioła i jest całkowicie przekonana o tym, że ich przyjęcie prowadzi do wypełnienia Bożego planu względem ludzkości. Maryja jawi się w wypowiedziach św. Ambrożego jako przykład zawierzenia dla całej ludzkości.

Biskup Mediolanu wskazuje także na związek łączący Ducha Świętego z Maryją w akcie poczęcia i narodzenia Chrystusa. Nie mogło być inaczej, skoro Syn Boży, który miał przyjść na świat, określony został przez anioła jako Święty. Musiało zatem nastąpić cudowne działanie Ducha Świętego, ponieważ Jezus, będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, zgodnie z planem samego Boga, począł się w łonie Dziewicy i z Niej narodził się za sprawą Ducha Świętego.

Wreszcie trzeci związek, jaki dostrzega św. Ambroży pomiędzy Duchem Świętym a Maryją widoczny jest, jego zdaniem, w sakramencie chrztu. Biskup Mediolanu, odwołując się do mocy, jaką otrzymała Maryja w chwili zwiastowania, wskazuje, że podobnie bywa w przypadku wody chrzcielnej, na którą zstępuje Duch Święty. Dzięki bowiem jej mocy dokonuje się prawdziwe odrodzenie człowieka.

Ks. dr hab. Bogdan Czyżewski
Wydział Teologiczny UAM (Poznań)

ul. Seminaryjna 2
PL - 62-200 Gniezno

e-mail: bogdan.czyzewski@pwsd.gniezno.pl

Esprit Saint et Marie dans les textes de saint Ambroise de Milan (le commentaire de Luc 1, 35)

(Résumé)

Les commentaires de saint Ambroise presentes dans le recit relatif au commentaire de saint Luc 1, 35 indiquent la relation visée par saint Ambroise, entre l'Esprit Saint et Marie. D'après les textes analysés, nous pouvons esquisser cette relation sur trois plans suivants:

Le premier plan correspond à la foi. Grâce à l'Esprit Saint, vierge Marie croit en paroles d'ange. Elle est persuadée que leur acceptation conduit à la réalisation du projet divin au profit de l'être humain.

En outre, l'évêque de Milan indique également la relation entre l'Esprit Saint et Marie qui s'avère au moment de l'acte de concevoir et de naissance de Jesus

Christ. Il faut avouer que ce phénomène n'est pas étrange car le fils de Dieu devait arriver au monde et il avait été appelé Saint par l'ange. Nous devons ici souligner l'intervention miraculeuse de l'Esprit Saint parce que Jésus étant à la fois Dieu et l'Être humain, est conçu d'une façon miraculeuse de Vierge Marie et il est né d'elle grâce à l'Esprit Saint.

Finalement, le dernier point commun visé par Saint Ambroise entre l'Esprit Saint et Marie se reflète dans le sacrement de baptême. L'évêque de Milan fait référence à la puissance de laquelle Marie a été dotée au moment de l'annonciation lui faite par l'ange. Saint Ambroise indique la ressemblance entre ce phénomène et l'eau de baptême touchée par l'Esprit Saint. Une vraie résurrection de l'être humain se réalise grâce à la puissance de l'eau de baptême.

Refleksja nad tajemnicą Trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej ożywiła debatę teologiczną oraz wiarę ludu chrześcijańskiego także w wiekach późnego średniowiecza; można wręcz dodać, że zaabsorbowała wszystkie obszary teologii, szczególnie począwszy od XII wieku, pod wpływem nowych metod teologicznych wprowadzonych przez scholastykę, które ulokowały temat Ducha Świętego w samym sercu doktryny trynitarniej. Dlatego też temat ten nie mógł być pominięty przez autorów, którzy zajmowali się tematem Boga Trójjedynego i byli zaangażowani w opracowywanie doktryny wyrażanej w koncepcjach i słowach odpowiednich do nowej mentalności teologiczno-naukowej, zrodzonej w wyniku rozwoju nauki scholastycznej. Temat Ducha Świętego odpowiadał także na potrzeby tej duchowości chrześcijańskiej, która zaczynała przybierać coraz bogatsze i zróżnicowane formy, w odpowiedzi na pytania coraz liczniejszych grup i ruchów w Kościele tamtych czasów.

Nie można tu przemilczeć wagi pewnego bardzo istotnego wydarzenia historycznego, jakim był

Luigi Gambero SM

Maryja a Duch Święty w nauczaniu autorów średniowiecznych*

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 114-133

Sobór Florencki, podczas którego kwestia Ducha Świętego pojawiła się jako próba pogodzenia Kościoła Wschodniego i Zachodniego i zespojenia tym samym poważnego rozdarcia, spowodowanego schizmą w roku 1054. Grecy, wierni tradycji nicejsko-konstantynopolitańskiej, wyznawali

wiarę w pochodzenie Ducha od Ojca, natomiast łacinnicy uznawali inną tradycję, również o bardzo odległych korzeniach, zgodnie z którą Duch Święty pochodzi wiecznie od Ojca i Syna. Tymi słowami jako pierwszy posłużył się Ambroży¹. Po nim Augustyn akceptuje tę samą formułę, choć stara się zachować wyższość Ojca na łonie wspólnotnej wspólnoty Trójcy². W roku 693 terminologia ta zostaje wprowadzona do wyznania wiary przez XVI Sobór Toledański³ i rozprzestrzenia się

* L. GAMBERO, *Maria e lo Spirito Santo. Un tema emergente negli autori medievali*, w: *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento*, Roma 1998, 130-156.

¹ *Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et a Filio, non separatur. Non separatur a Patre, non separatur a Filio (De Spiritu Sancto, 1, 120: Opera, Biblioteca Ambrosiana 16, 138).*

² Por. *De Trinitate*, 15, 25, 47: PL 42, 1095; także LEON WIELKI, *Sermo* 75, 3: PL 54, 402; *Sermo* 76, 2: PL 54, 404.

³ *Spiritus Sanctus, qui pro eo quod de Patre Filioque procedit, ad Patrem Filiumque refertur (Denz. 573).*

na Zachodzie, szczególnie na obszarze cesarstwa Karolingów. W roku 1014 Rzym decyduje o wprowadzeniu formuły *Filioque* do łacińskiej wersji liturgicznej *Credo*.

Sobór Florencki był zatem z pewnością dobrą okazją do spotkania na szczycie dla Kościołów łacińskiego i greckiego; jednakże wysiłek ten zakończył się porażką, ponieważ rozbieżności pomiędzy dwiema doktrynami pneumatologicznymi okazały się zbyt duże. W 1439 r. szósta sesja podkreślała pozycję Zachodu odnośnie do formuły *Filioque*⁴, i dlatego główną przeszkodą utrudniającą porozumienie pomiędzy dwoma odłamami chrześcijaństwa pozostawała doktryna dotycząca odwiecznego pochodzenia Ducha Świętego i wynikająca z niej kwestia Jego relacji z Osobą Syna.

W tym klimacie – najpierw pełnym nadziei, ożywionej udziałem Kościołów wschodnich w Soborze, a następnie rozczarowania z powodu porażki spotkania dwóch odłamów chrześcijaństwa – modlitwa Kościoła do Boskiego Ducha oraz medytacja nad Jego niezbadaną tajemnicą nadal zajmowały ważne miejsce w wierze i pobożności ludu Bożego, refleksji teologów i kontemplacji mistyków. Ponadto, wiernie kontynuując tradycję Ojców Kościoła, średniowieczni myśliciele zobrazowali i pogłębili osobisty, głęboki związek pomiędzy Duchem Świętym a Dziewiczą Matką Bożą; związek, który w jednoznaczny sposób znajduje potwierdzenie w Łukaszej opowieści o zwiastowaniu, a podsumowanie w artykule Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego.

1. Duch Święty w tajemnicy wcielenia

Ewangelie Mateusza i Łukasza wyjaśniają cudowne macierzyństwo Maryi jako skutek specjalnej interwencji Ducha Świętego, dzięki której nie było potrzebne działanie ojca ludzkiego. To ewangeliczne świadectwo stało się jednym z najważniejszych źródeł natchnienia dla teologicznej refleksji nad związkiem pomiędzy Maryją i Duchem Świętym. Odnoszą się do niego nieustannie także autorzy średniowieczni, kontynuują kierunek egzegetyczny dobrze znany już Ojcom Kościoła.

1.1. Wcielenie a prorocy Starego Testamentu

Według średniowiecznych teologów, tajemnica Wcielonego Słowa zakłada działanie Ducha Świętego już w Starym Testamencie, jako że prorocy w swych natchnionych wizjach byli oświeceni przez Ducha

⁴ Por. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, 526.

Świętego, dzięki czemu byli w stanie kontemplować i zapowiadać przybycie Zbawiciela na ziemię. Tradycja patrystyczna zawsze odnosiła się do tej linii interpretacyjnej Starego Testamentu. Na przykład Ambroży wprost oświadczał, że Duch Święty jest natchnieniem proroków⁵. Kilka wieków później św. Bernard (†1153) przypominał kanonikom z Lyonu, że Dziewica została *proroczno rozpoznana przez patriarchów i proroków*⁶. Ci ludzie nie byli pod wpływem innych bytów duchowych, lecz jednego Ducha Bożego – uściśla św. Bernard: *Prawdziwie jeden był Duch, który oświecał proroków, którzy choć byli całkiem różni oprócz ducha, przewidzieli i przepowiedzieli to samo wydarzenie, choć w odmienny sposób, innymi środkami i w różnych czasach. To, co ujrział Mojżesz w gorejącym krzewie, Aaron w kiju i kwiecie, Gedeon w runie i rosie, jasno przewidział Salomon w silnej kobiecie i jej wartości, wyraźniej prorokował Jeremiasz mówiąc o niewieście i mężczyźnie, w jeszcze bardziej otwarty sposób głosił to Izajasz, mówiąc o dziewicy i Bogu, a na koniec Gabriel przedstawił, pozdrawiając osobiście Dziewicę. To właśnie o niej pisze ewangelista: „posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi imieniem Józef” (Łk 1, 26)*⁸.

W słowach Bernarda domyślnie zawarta jest myśl, że Duch Święty, kiedy dawał natchnienie prorokom, dostosowywał się do ich możliwości poznawczych, uciekając się do obrazów metaforycznych, inaczej zaś postąpił w przypadku Maryi - działając na rzecz wypełnienia tajemnicy, wystąpił w swej mocy Boskiej, co wynika ze słów, jakimi anioł zwrócił się do Dziewicy. Anioł nie używał metafor, lecz zapowiedział tajemnicę w słowach zupełnie jasnych, które wywołały w Dziewicy uczucie zagubienia i strachu.

Także wielki nauczyciel, Piotr Lombard (†1160), autor słynnych czterech ksiąg Sentencji, których teolodzy scholastyczni używali do nauczania, przedstawia Ducha Świętego mówiącego podczas wizji proroków o tajemnicy Dziewicy Matki: *Są to słowa Ducha Świętego skierowane podczas wizji do świętego proroka Izajasza, którymi objawił światu ukrytą tajemnicę. O tym samym wydarzeniu mówi Jeremiasz: „Pan bowiem stworzył nową rzecz na ziemi: niewiasta zatroszczy się o męża” (Jr 31, 22). Tą niewiastą jest Maryja Dziewica, o której Izajasz*

⁵ *Ita etiam Spiritus Sanctus unus est qui efferbuit in prophetis (De Spiritu Sancto, 1, 55: Opera..., 16, 94). Inspiratur prophetis (TAMŻE, 3, 112, 326).* W traktacie tym Ambroży wielokrotnie powtarza tę samą myśl.

⁶ *Epist. 174, 2: PL 182, 1, 333 C.*

⁷ Autor wyraźnie podkreśla różnicę pomiędzy Starym a Nowym Testamentem: prorocy przepowiadali przyszłość, zaś Gabriel głosi rzeczywistość aktualną.

⁸ *Super missus est, 2, w: Testi mariani del secondo millennio, red. L. GAMBERO, t. 3: Autori medievali dell'Occidente sec. XI-XII, Città Nuova, Roma 1996, 221.*

mówi: „Oto panna pocznie i porodzi syna, i nazwie do imieniem Emmanuel” (Iz 7, 14)⁹.

Mnich Osbert de Clare (XII w.), benedyktyn z opactwa w Westminster, cytując prorocstwo Balaama: *Wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło* (Lb 24, 17), nie tylko podkreśla fakt, że prorok wygłosił tę zapowiedź pod wpływem natchnienia przez Ducha Świętego, lecz broni się przed wszelkim ewentualnym oskarżeniem o manipulowanie słowami prorocstwa, utrzymując, iż słowa te wymagają interpretacji misticznej, a nie tylko literackiej, oraz że prorocstwo dotyczy zarówno Chrystusa, jak i Jego Matki: *Niech nikt nie oskarża mnie o to, że manipuluję słowami Ducha Świętego, czy że je niemal wypaczam, aby dostosować je do mojej interpretacji; bo choć rzeczywiście deklaracja dotyczyła właśnie naszego Pana Jezusa Chrystusa, to nie jest absurdalne twierdzenie, że ta sama prawda została zapowiedziana również w odniesieniu do Najświętszej Maryi Panny [...]. My, umiłowani, myślimy, że tą gwiazdą jest Najświętsza Maryja Dziewica, poczęta dziś z nasienia Jakuba, której narodziny i życie zasługują na chwałę tak wielkiego światła, ponieważ z Niej wcielone Słowo sprawiedliwości stało się człowiekiem nie tylko ponad ludźmi, ale też ponad aniołami*¹⁰.

Osbert jest zatem przekonany, że Duch Święty w prorocstwie Balaama zamierzał połączyć zapowiedź o Synu z zapowiedzią o Matce, i że do takiego wniosku nieuchronnie prowadzi interpretacja, która nie ogranicza się do powierzchownego znaczenia tekstu, lecz bada głęboki sens, który sam Duch Święty zechciał nadać swoim słowom.

To odwołanie do poszukiwania głębszego sensu Pisma wydaje się niezbędne, gdyż Bóg często mówi za pośrednictwem obrazów i metafor, które równocześnie objawiają i ukrywają Jego myśl: ukrywają ją przed sceptykami i niedowiarkami, a objawiają wobec tych, co pozwalają się oświecić światłem wiary, które jako dar pochodzi od Ducha Świętego. Tylko pod takimi warunkami osoba wierząca jest w stanie rozpoznać w postaci gwiazdy osobę Matki Bożej.

Według Bonawentury z Bagnoregio (†1274), Duch Święty jest natchnieniem jeszcze jednej metafory biblijnej – blasku słońca (por. Syr 26, 16), którą także należy odnieść do Świętej Dziewicy, i która w pełni obrazuje Jej wielkość. Skoro bowiem nie istnieje taki język ludzki, który byłby w stanie w odpowiedni sposób Ją chwalić, mógł to uczynić Duch Święty ustami proroków¹¹.

⁹ *Sermo in Annuntiatione*: PL 171, 605; *Testi mariani del secondo millennio...*, t. 3, 299.

¹⁰ *Sermone sulla Concezione di Maria*, TAMŻE, 458.

¹¹ *Sermo in Nativitate B.V.M.*, (ed. Quaracchi t. XI, 708). TAMŻE, t. 4: *Autori medievali dell'Occidente sec. XIII-XV*, 288-289.

1.2. Duch Święty, główny bohater tajemnicy wcielenia

Tradycja chrześcijańska od samego zarania wyodrębniła w obszarze tajemnicy wcielenia wydarzenie, w którym Duch Święty objawia się w pełni w swej roli pierwszoplanowego bohatera. Teolodzy średniowieczni też dają nieustanne świadectwo tej rzeczywistości. Aniołów uważają oni za posłańców tego nadzwyczajnego wydarzenia. Anioł pojawia się we śnie Józefa, aby zapewnić go, że Dziecię poczęte przez Maryję jest owocem działania Ducha Świętego (por. Mt 1, 20). Ewangelia św. Łukasza jest jeszcze bardziej bezpośrednia: działanie Ducha Świętego w Maryi przynosi niezwykle skutki - nie tylko zostało poczęte Dziecię, ale było to poczęcie dziewicze (por. Łk 1, 35).

To niezwykle działanie Ducha Świętego w Dziewicy było już ukazywane przez starożytnych tłumaczy i kaznodziejów Ewangelii, którzy podkreślali także fakt, iż ludzkie poczęcie Syna Bożego nie mogło być inne niż dziewicze, ponieważ uważali za niepojęte, by Syn przedwiecznie zrodzony z Boga Ojca mógł począć się w czasie historycznym z ziemskiego ojca. Dlatego Ojcowie Kościoła powtarzali niemal jak hasło, że Chrystus nie miał matki w wieczności a ojca na ziemi. Cudowne działanie Ducha Świętego w Dziewicy sprawiło, że ludzka natura Zbawiciela została poczęta bez nasienia męzczyzny.

Doktryna ta, stanowiąca tradycyjne dziedzictwo Kościoła, została następnie pogłębiona przez średniowiecznych teologów, którzy próbowali wyjaśnić sposób tego tajemnego działania Ducha w Maryi. Dotychczas funkcja kobiety w poczęciu była uznawana za całkowicie bierną, natomiast średniowieczni myśliciele podkreślali fakt, iż w pewnym sensie Duch przekształcił rolę Dziewicy z biernej w czynną.

Jednakże Tomasz z Akwinu (†1274) postanowił przedstawić temat z absolutną jasnością, aby nie było już nieporozumień dotyczących rozumienia tej aktywnej roli, którą Matka Boża otrzymała wraz z wstąpieniem w Nią Ducha Świętego: *Ponieważ Najświętsza Dziewica nie otrzymała tego, co niezbędne, aby stać się ojcem Chrystusa, lecz matką, nie otrzymała zatem mocy sprawczej do tego, by spowodować Jego poczęcie, bo gdyby taką moc posiadała, należałoby ją uważać również za ojca Chrystusa. Z drugiej strony, skoro nie posiadała żadnej roli aktywnej, jak twierdzą niektórzy, nie miałoby sensu udzielanie Jej ewentualnej mocy aktywnej. Dlatego należy podsumować, że podczas samego aktu poczęcia Chrystusa, Najświętsza Dziewica nie działała aktywnie w żaden sposób, ograniczyła się do udostępnienia materii. Miała jednak swój czynny udział przed aktem poczęcia, czyli w przygotowaniu materii odpowiedniej dla poczęcia¹².*

¹² Pars III, q. 32, a. 4, TAMŻE, 309.

Teolodzy scholastyczni nie cofali się zatem przed snuciem refleksji o istotnej głębi doktrynalnej. Inni natomiast autorzy woleli pozostawić tajemnicę ukrytą pod welonem metafory, jak to czynił Godeskalk z Limburga (†1098), który użył słynnej metafory glinianego dzbana: *Gliniany dzban Jej dziewiczego ciała został utwardzony przez ogień Ducha. W nim Blask Ojca zechciał przyjąć ciało*¹³.

Inni autorzy otwarcie mówią o zmianie, jakiej Duch Święty dokonał w fizjologicznej strukturze Dziewicy. Iwo z Chartres (†1115) pisze, że ciało Maryi dokonało samo, na poziomie ludzkim, poczęcia Jezusa, bez potrzeby przyjęcia męskiego nasienia: „*Który poczęł się przez Ducha Świętego*”. Oznacza to, że *Duch Święty był jedynym sprawcą Jego poczęcia. Tak bowiem jak robak rodzi się z błota tylko pod wpływem ciepła słońca, tak ciało Chrystusa przez działanie Ducha Świętego, który oświecił i uświęcił serce Dziewicy, zostało poczęte tylko z działającego ciała Dziewicy, bez udziału czyjegokolwiek nasienia. Dlatego Chrystus, porównując się z robakiem, mówi ustami psalmisty: „Ja jestem robak, a nie człowiek” (Ps 21, 7), co znaczy „nie zostałem poczęty na ludzki sposób”*.

Zaraz potem jednak biskup Chartres raz jeszcze dyskredytuje stary błąd, który mógłby pojawić się w sposobie myślenia jakiegoś nieostrożnego tłumacza Łk 1, 35, a mianowicie, jakoby Duch Święty działał w Maryi na sposób zwykłego mężczyzny. W tej kwestii Iwo podkreśla: *My nie potwierdzimy tego, co mówią niektórzy niegodziwcy, jakoby Duch Święty działał z użyciem nasienia; twierdzimy natomiast, że działał z mocą właściwą Stwórcy. „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), czyli stało się człowiekiem, poczętym z Dziewicy przez Działanie Ojca i Ducha Świętego, i narodził się z Dziewicy, aby ono samo, w Dziewicy, było stwórcą samego siebie poprzez niewypowiedziany proces zrodzenia; ono przez Ducha Świętego, zrealizowało to, co miało być stworzone*¹⁴.

Stwierdzenie to brzmi jak założenie do pojmowania dziewiczego poczęcia Jezusa oraz jego wolności od skazy grzechu Adama. Ta wolność mogła mieć miejsce, ponieważ przy poczęciu Chrystusa nie uczestniczył żaden mężczyzna.

Także Piotr Lombard zamierzał oczyścić pole z tego poważnego błędu. On także nazywa heretykami tych, którzy porównywali działanie Ducha Świętego do ludzkiego nasienia, i definiuje naturę tego działania: *On zaś tak oczyścił Jej umysł z nieczystości grzechów i nappełnił Ją słody-*

¹³ *Sequenza sull'Assunzione della beata Maria (Analecta Hymnica 50, 343). TAMŻE, t. 3, 65.*

¹⁴ *De Symbolo Apostolorum: PL 162, 605. TAMŻE, 100.*

czą Boskiej miłości, że stała się Ona godna niebiańskiego porodu i z Jej niepokalanego ciała moc Najwyższego uczyniła swe niebieskie schronienie w dziewiczym łożu¹⁵.

Piotr Abelard (†1142) potwierdza konieczność działania Ducha Świętego dla dziewiczego macierzyństwa; bowiem wydarzenie wcielenia Słowa Bożego nie dokonało się poprzez normalny proces poczęcia, lecz poprzez szczególne działanie, które można rozumieć tylko jako swobodne działanie dobroci i miłości Bożej; dlatego zostało ono przypisane Duchowi Świętemu: „*Duch Święty zstąpi na ciebie*” (Łk 1, 35); czyli *zostaniesz napełniona najwyższym Boskim darem, abyś mogła być Dziewicą i Matką. Duch wstępuje do dusz wielu wierzących poprzez dar Bożej łaski; ale w Maryję wstąpił w najwyższym stopniu, od kiedy została Jej udzielona łaska wyższa i wspanialsza niż komukolwiek innemu. Co bowiem należy rozumieć przez Ducha Bożego, jeśli nie miłość i dar Bożej dobroci, coś co zostaje nam udzielone bez względu na nasze zasługi? Ponieważ zatem cała tajemnica wcielenia dokonała się poprzez działanie Bożej dobroci, a nie poprzez zwykły proces naturalny, słusznie jest to przypisywane Duchowi Świętemu*¹⁶.

Cud wcielenia wymaga zatem wyższego daru Bożego. Jeśli prawdą jest, że Duch Święty jako dar Boży udzielany jest wszystkim wiernym, to Maryi został on udzielony w wymiarze absolutnie najwyższym i jedynym; znaczy to, że stała się Ona obiektem specjalnej miłości i łaski Bożej.

Kilkadziesiąt lat później Egbert z Schönau (†1184) uwypuklił powody, dla których Duch Święty uczestniczył w tajemnicy poczęcia Chrystusa, a także nadzwyczajność wynikających stąd skutków. Według Egberta Duch działał z Boskiej łaskawości wobec Maryi, w której działał jak ogień, który oczyszcza i ożywia. Napełnił Ją Boskim światłem i uczynił Ją płodną w tajemniczy sposób, tak że ani poczęcie, ani poród nie zniweczyły Jej dziewictwa: *Bardzo był łaskaw wobec ciebie Duch Święty, Maryjo, kiedy uświęcił Twe łono w obliczu tak wielkich boskich tajemnic. On jest bowiem tym ogniem, który niszczy i który rozpalił Twą najświętszą duszę; napełnił ją sobą i blaskiem Bożego majestatu; i uczynił płodnym Twe łono w sposób niezwykły. Uczynił tak, że pomimo iż nadal byłaś zamknięta, poczęłaś Człowieka-Boga, zamknięta Go zrodziłaś i po porodzie nadal pozostałaś Dziewicą*¹⁷.

W kontekście tej refleksji rozumiemy, jak tajemne, a więc nie do opisanego, było działanie Ducha Świętego w Matce Bożej; jednak skutki

¹⁵ *Sermo in festo Annuntiationis*: PL 171, 607. TAMŻE, 300.

¹⁶ *Sermo in Annuntiatione*: PL 178, 385. TAMŻE, 184.

¹⁷ *In Nativitate Mariae*: PL 95, 1516. TAMŻE, 403-404.

są znane, bo objawione przez samą Ewangelię: z jednej strony Maryja stała się Matką Syna Bożego, z drugiej pozostała nienaruszoną Dziewicą. Poza tym użycie obrazu ognia nawiązuje wyraźnie do sakramentalnego działania chrztu, które także Ewangelia wyjaśnia poprzez metaforę ognia: *on chrzcic was będzie Duchem Świętym i ogniem* (Łk 3, 16). Z drugiej jednak strony stwierdzenie o oczyszczającym działaniu Ducha Świętego w Maryi ukazuje, jak daleko byli jeszcze ci autorzy od zrozumienia tajemnicy niepokalanego poczęcia, które zakłada wolność Maryi od grzechu pierworodnego, a nie oczyszczenie.

Działanie Ducha Świętego podczas wcielenia było także przedmiotem kontemplacji ze strony mistyków, którzy przeczuwali tajemny wymiar wydarzenia i potrafili je opisać z dużym zaangażowaniem. Takie wrażenie można odnieść czytając opis zwiastowania autorstwa niemieckiej mistyczki Matyldy z Hackeborn (†1299): *Kiedy zaś Najświętsza Dziewica zanurzyła się w otchłani pokory, mówiąc: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa”* (Łk 1, 38), *natychmiast Duch Święty, w postaci gołębic z rozłożonymi skrzydłami boskiej miłości wstąpił do ducha Dziewicy, ocieniając Ją radośnie i czyniąc płodną Synem Bożym. W cudowny sposób uczynił Ją Matką niosącą szlachetny ciężar i zachował Ją w nienaruszonym dziewictwie. Dlatego sam Duch Święty potwierdza, że Dziewica została Matką Boga i ludzi*¹⁸.

Inny autor mistyczny, Rajmund Lullo (†1315), szerzej opisuje działanie Ducha w tajemnicy wcielenia: osoba Dziewicy musiała być odpowiednio przygotowana, ponieważ Syn Boży miał od Niej przyjąć naturę absolutnie wyższą w świętości niż samą naturę ludzką. W Niej łaski Ducha Świętego uczestniczyły w harmonijnymłączeniu natury Boskiej z ludzką, poprzez wzmocnienie Jej możliwości w chwili poczęcia Syna. To wzmocnienie miało uczynić sposób rozumienia, kochania, pamiętania i przedstawiania Maryi proporcjonalnym do sposobu poznania, kochania i pamiętania Syna. Działanie Ducha nie ograniczało się jednak tylko do wpływu na potencjał psychologiczny Maryi; wzmocniło ono także Jej pięć zmysłów. Były one tak wzmocnione, że wpływały na czynności zmysłowe Syna, których przejawy były doprawdy wspaniałe. Ale przede wszystkim na poziomie etycznym, gdzie rozwijają się i realizują moralne cechy osoby, Duch Święty dokonał rzeczy naprawdę cudownych, aby świętość Maryi była stosowna do potrzeb Jej Boskiego Syna. Rajmund jest przekonany, że Chrystus musiał przejąć od Maryi dziedzictwo genetyczne godne Jego kondycji Syna Bożego i że Duch Święty działał w Maryi, aby umożliwić to tajemne dziedzictwo. Rajmund tak oto

¹⁸ *Libro della grazia spirituale e delle rivelazioni*. TAMŻE, t. 4, 401.

podsumowuje swoje przemyślenia: *Syn Boży jest substancją duchową, nieskończoną, odwieczną, niematerialną; zatem bez żadnego akcydensu. Ale staje się nową substancją, skończoną, uwarunkowaną przez wszystkie wymienione wyżej akcydensy ludzkiej natury, które przejął od naszej Pani. Działanie tak wspaniałe i cudowne zostało dokonane przez Ducha Świętego, kiedy zstąpił On na naszą Panią, by Syn Boży w Jej łonie stał się człowiekiem*¹⁹.

W tych deklaracjach, przenikniętych głębokim mistycyzmem, ewangeliczne świadectwo jest odczytywane w świetle wiary i miłości; światło, które pozwala zobaczyć, poza pismem, głęboki i tajemniczy sens słowa Bożego.

1.3. Duch Święty a moc Najwyższego

Kwestią, która zajmowała tradycyjną egzegezę już od starożytności, jest właściwa interpretacja wyrażenia: „Moc Najwyższego”. Niektórzy autorzy, opierając się na twierdzeniu Pawła, że Chrystus jest mądrością i mocą Boga (por. 1 Kor 1, 24), widzą wskazanie w tym wyrażeniu na samo Słowo Boże. Tak właśnie uważał cytowany już Piotr Abelard, który pisał: „*I moc Najwyższego osłoni cię*” (Łk 1, 35). *Moc Boża to Syn; tak zatem rozumiemy Jego współwieczną mądrość, zgodnie ze słowami Apostoła: „my głosimy Chrystusa [...] który jest [...] mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24)*²⁰.

Taka interpretacja mogłaby wspierać doktrynę, według której w dziełach *ad extra* Trzy Osoby Trójcy Świętej działają wspólnie. Dlatego też, ponieważ wcielenie jest dziełem *ad extra*, jego spełnienie wynikało ze wspólnego działania Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tak myślał na przykład Jan z Fecamp (†1078), który jednakże dodał uściślenie, ważne dla zrozumienia języka teologicznego: *Skoro dzieła całej Trójcy są nierozdzielne, dlaczego mówi się, że to sam Duch Święty działał przy stworzeniu ciała [Chrystusa]? Ponieważ uswięcenie następuje przez Ducha Świętego, a Duch sam jest Bogiem, a także darem Bożym, to dlatego mówi się, że Duch Święty stworzył ciało Chrystusa w łonie Dziewicy, aby wskazać, że [to ciało stworzone] poprzez uswięcenie łaską Bożą za pośrednictwem daru Ducha Świętego zostało stworzone tak, że było dziełem Bożym*²¹.

Także Abelard uzasadniał przypisanie tajemnicy wcielenia Duchowi Świętemu poprzez uznanie, że zdarzenie to było dziełem nieskończonej

¹⁹ *Sermone* VI, 1-2. TAMŻE, 490-491.

²⁰ *In Annuntiatione*: PL 178, 385. TAMŻE, t. 3, 184.

²¹ *Confessio fidei*, 3, 14: PL 101, 1062. TAMŻE, 50.

dobroci Bożej: *Ponieważ zatem cała tajemnica wcielenia dokonała się poprzez działanie Bożej dobroci, a nie poprzez zwyczajny proces naturalny, słusznie przypisywana jest ona Duchowi Świętemu*²².

Dlatego również inni autorzy, choć rzadziej, uważają, że wyrażenie „moc Najwyższego” (Łk 1, 35) wskazuje bezpośrednio na Ducha Świętego, dopiero co nazwanego przez Łukasza. Tak myśli Rupert z Deutz (†1130), twierdząc, że to Duch Święty osłonił Maryję i otoczył Ją cieniem swej miłości²³.

Podobną interpretację wersetu Ewangelii św. Łukasza przedstawia Zachariasz z Cristopolitano (†1157): *Słowa: „Duch Święty zstąpi na ciebie” (Łk 1, 35) oznaczają, że zostanie Ci udzielony nieoceniony dar Ducha, czyli nowa i szczególna łaska; a więc sam Duch Święty, którego zadaniem jest rozdzielanie i zachowywanie wszelkich dóbr i potwierdzanie ich doskonałych rezultatów, dlatego jest nazywany Mocą Najwyższego; Duch Święty zatem otoczy Cię cieniem, to znaczy ukształtuje z Twojego ciała, niczym schronienia, ludzkie ciało Blasku wiecznego światła, które jest Bożą mądrością*²⁴.

Zachariasz prezentuje nam zatem także wyjaśnienie przyczyny, dla której Duchowi przypisane jest imię „moc Najwyższego”: jest On dys-trybutorem wszelkich łask i zapewnia ich najwyższą skuteczność w tych, którzy je otrzymują.

2. Maryja, Oblubienica Ducha

Niezbędne uczestnictwo Ducha Świętego w tajemnicy Wcielenego Słowa nie wykluczało równie niezbędnej inicjatywy Dziewicy, postawionej wobec oczekiwania współpracy, które naznaczone było Bożą wolą traktowania myślącego stworzenia zgodnie z wymogami Jej wolności. Dlatego Duch Święty zbudował z Nią relację o charakterze oblubieńczym. I tradycja chrześcijańska już od najdawniejszych czasów nazywała Maryję Oblubienicą Ducha Świętego, bowiem oblubienica z natury rzeczy jest przeznaczona do współpracy z oblubieńcem w procesie przekazywania życia; a Dziewica została wezwana przez Boga do współpracy z działaniem Ducha Świętego w akcie przekazania ludzkiego życia Drugiej Osobie Trójcy.

Średniowieczni autorzy przejmują od tradycji ten sposób pojmowania roli Maryi we wcieleniu i nie wahają się podkreślać oblubieńczego

²² *In Annuntiatione*: PL 178, 385. TAMŻE, 184.

²³ *De operibus Spiritus Sancti*, 9: PL 167, 1579; SC 131, 86. TAMŻE, 132.

²⁴ *De concordantia evangelistarum*: PL 186, 55 CD. TAMŻE, 280-281.

charakteru współpracy, jaki zapewniła Ona działaniu Ducha. Gotfryd z Vendome (†1132) nazywa Ducha Świętego „Małżonkiem” Dziewicy, którego zadaniem było przygotowanie małżeńskiego łoża do zaślubin natury Boskiej z ludzką²⁵. Łoże to kolejny obraz, często pojawiający się w tradycji dla opisanía łona Maryi. Cysters Jan z Ford (†ok. 1214) pisał, że Duch Święty przygotował to dziewicze łoże, którym jest łono Maryi²⁶; zaś Amadeusz z Lozanny (†1159) twierdził, że Maryja *złączyła się z Duchem Świętym małżeńskim związkiem*²⁷. Według papieża Innocentego III (†1216), Duch zstąpił do Maryi, skierował Ją ku pewnej decyzji, a Ona pozwoliła się kierować i udzieliła swojej zgody: w ten sposób zostało ukształtowane ciało Odkupiciela²⁸. Wielu innych autorów także przypisywało Maryi tytuł i funkcję Oblubienicy Ducha Świętego: Franciszek z Asyżu (†1226)²⁹; Adam z Perseigne (†1121), który uściśla, że to Duch uczynił Ją Matką³⁰.

Jednakże ten Boski Oblubieniec działa w swojej Oblubienicy w sposób bardzo delikatny i łagodny. Jeden z autorów późnego okresu scholastycznego, Piotr Jan Olivi (†1298), opisuje z dużą dokładnością sposób działania Ducha Świętego w Maryi: *W Dziewicy Duch Święty był głównym czynnikiem sprawczym; Jego impuls i działanie były dla Niej łagodne i radosne, zarówno dlatego, że istniało pewne podobieństwo pomiędzy przyczyną dającą ruch i samym ruchem; jak i dlatego, że powodowały złączenie z Bogiem, pozwalały go czuć i uczestniczyć w nim; a także dlatego, że poruszały się za pośrednictwem miłości*³¹.

3. Odpowiedź Dziewicy na działanie Ducha Świętego

Średniowieczni doktorzy żywili szczególne zainteresowanie wobec reakcji Dziewicy na propozycję anioła przy zwiastowaniu. Próbowali oni poprzez te reakcje analizować Jej wewnętrzną otwartość oraz Jej osobistą odpowiedź na działanie Ducha Świętego w Jej życiu.

Rupert z Deutz wyodrębnił w Jej wierze podstawowy warunek do przyjęcia daru Ducha. Wiara jest jak otwarte drzwi, przez które Trzecia

²⁵ *Sermo pro quacumque festiuitate beatae Mariae*: PL 157, 267. TAMŻE, 145. Nieco wcześniej Gotfryd nazwał również Słowo Wcielone małżonkiem Maryi.

²⁶ *Sermo 70*, na temat ostatniej części Pieśni nad Pieśniami. TAMŻE, t. 4, 76.

²⁷ *Sermo II*: PL 188, 1308; SC 72, 68. TAMŻE, t. 3, 290.

²⁸ *Sermo XII, na święto Oczyszczenia*: PL 217, 506-507. TAMŻE, t. 4, 96.

²⁹ Antyfony *Santa Maria Vergine: Spicilegium Bonaventurianum*, 13, Grottaferrata 1989, 339.

³⁰ *Epist. 2*: PL 211, 641. *Testi mariani del secondo millennio...*, t. 4, 107.

³¹ *Dolore della beata Vergine nella Passione di Cisto*. TAMŻE, 381-382.

Osoba Trójcy wchodzi do duszy wiernego, aby wziąć ją w posiadanie i przekształcić ją w prawdziwe sanktuarium duchowe.

Rupert pisze: *Ona jako pierwsza wysłuchała [słów anioła] i, uwierzywszy w to, co usłyszała, zasłużyła na radość doświadczenia tego, co usłyszała. Kiedy bowiem w swej gotowości do uwierzenia otworzyła Ona swego ducha i usta, by rzec: „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38), zaraz Duch Święty przybywając do Niej zgodnie ze słowami anioła i wniknął do Niej poprzez otwarte drzwi wiary. Ale gdzie się rozprzestrzenił? Przede wszystkim w sanktuarium Jej czystego serca, następnie w świątyni Jej czystego, dziewiczego łona; w schronieniu Jej serca, by uczynić z Niej prorokinię; w Jej łonie, by uczynić Ją matką. To Ona jest zatem tą prorokinią, o której mówi święty prorok Izajasz: „Zbliżyłem się też do prorokini. Ona poczęła i porodziła syna” (Iz 8, 3)³².*

Mocą swego całkowitego oddania Duchowi, Maryja otrzymała pełnię łaski, która uczyniła z Niej świątynią i sanktuarium Wcielonego Słowa. Rupert słusznie naciska na kwestię wiary jako zasadniczej cnoty, ponieważ otwiera ona wewnętrzne drzwi danej osoby na wizytę Boskiego Gościa. Jednakże ta wiara, tak istotna dla chrześcijańskiego życia, zakłada pewną ważną konotację gnozeologiczną. Nie jest to ślepe nastawienie, zamknięcie umysłu wobec tajemnicy niepoznawalnego Boga; przeciwnie, prowadzi ona do specyficznego poznania Bożej tajemnicy. Dlatego inny średniowieczny autor, Hugo od św. Wiktora (†1141), zwracając się do Dziewicy w modlitewnym dialogu, mówi: *Ty od razu przyjęłaś Ducha Świętego, który wstępował w Ciebie; poprzedziłaś Jego przybycie swoją świadomością, tak że przywołałaś Jego przybycie, kochałaś Go, gdy przybywał, otworzyłaś się na Jego nadejście. Przybył do Ciebie niespodziewanie; oddał się bezinteresownie; przybył nie wzywany; wszedł niespodziewanie. Ty zauważasz Jego przybycie, ale nie docierasz do źródła Jego nieskończoności. A więc nie wiesz, skąd przybywa, możesz zrozumieć jak wielki dar został Ci ofiarowany, ale nie możesz zobaczyć tego, który Ci go ofiarował. Więc nie mogłaś przygotować się na Tego, który przybył do Ciebie, ani wyobrazić sobie Tego, który narodzi się z Ciebie: dlatego nie wiesz, dokąd idzie, ani skąd przybywa.*

Hugo dobrze ukazuje prymat Boskiej inicjatywy podczas spotkania ze stworzeniem; to właśnie zdarzyło się w przypadku świętej Dziewicy. Jednakże działanie Ducha Świętego, choć nagle i nieoczekiwane, nie sprawiło, by Maryja zamknęła swe serce; było to całkowite i entuzjastyczne

³² *De operibus Spiritus Sancti*, 8,9; PL 167, 1578; SC 131, 82-86. TAMŻE, t. 3, 131-132.

otwarcie, które tak dobrze zostało wyrażone słowami *Magnificat*, co zauważa wspomniany wyżej Hugo: *Maryja nie mogła dłużej się wahać, kiedy ujrzała, że poprzez usta obcej osoby wystrzelił ten Duch, którego czuła Ona w takiej pełni w sekretnych zakamarkach swego serca. A zatem, w obliczu tego przejawu Ducha, otworzyła swe usta i wypowiadając dobre słowa ku chwale Zbawiciela, zawołała: „Wielbi dusza moja Pana”* (Łk 1, 46)³³.

Filip z Harveng (†1183) widzi w bezwarunkowo pozytywnej odpowiedzi Maryi przede wszystkim postawę wielkiego posłuszeństwa, która zresztą nie była Jej obca, bowiem od jakiegoś czasu była przyzwyczajona do przyjmowania Bożych słów, tak jak wtedy, kiedy uczyniła ślub dziewictwa. Filip uważa, że Maryja oddała się całkowicie pod kierownictwo Ducha Świętego: *Pozwalając się prowadzić Duchowi Świętemu, który okazał łaskę wewnętrznego kierowania Nią, Ona sama zdecydowała o zachowaniu swej czystości; i dzięki temu nie została zawiedziona w swej nadziei i pragnieniach, co więcej – choć trwała w tym postanowieniu, zasłużyła na to, by począć w swym łonie*³⁴.

Przekonanie, jakie żywił Filip, było powszechne wśród średniowiecznych autorów; uważali, że Maryja jeszcze przed tym nadzwyczajnym wniknięciem Ducha do Jej życia podczas powołania Jej na Matkę Syna Bożego, już oddała kierowanie swoim duchowym życiem w ręce Ducha. To wyjaśniałoby ślub dziewictwa, złożony przez Nią jeszcze przed zwiastowaniem anielskim; i rzeczywiście, bez tego szczególnego natchnienia z góry żydowska dziewczyna sama nie podjęłaby podobnej decyzji.

4. Maryja napełniona darami Ducha

W związku z Bożą łaską, otrzymaną przez Maryję, tradycja chrześcijańska naucza, że Duch Święty był wyjątkowo hojny wobec Niej i że przeznaczona dla Niej łaska jest większa niż łaska udzielona jakimkolwiek innemu stworzeniu, co zauważał Abelard³⁵. Średniowieczni autorzy rozmyślali nad tą tajemnicą Bożej hojności wobec Matki Wcielonego Słowa i próbowali opisywać dość drobiazgowo dary Ducha. Godeskalk z Limburga wprowadza uwagę wstępną: Maryja otrzymała dary bezpośrednio od Ducha Świętego, bez żadnego pośrednictwa, natomiast nam wszystkim Duch rozdziela je właśnie za pośrednictwem Dziewicy³⁶.

³³ *Commento al Cantico della beata Maria*: PL 175, 415-416; TAMŻE, 167.

³⁴ *Commento al Cantico dei Cantici*, 2, 7: PL 203, 259. TAMŻE, 389.

³⁵ Por. *In Annuntiatione*: PL 178,385. TAMŻE, 184.

³⁶ Por. *Sequenze*. TAMŻE, 67.

I dlatego wielki Bernard z Clairvaux, cytowany później przez Konrada z Saksonii (†1279), twierdził, że Maryja, zanim jeszcze Duch Święty zstąpił na Nią podczas zwiastowania, była już pełna łaski; i dlatego nowe przybycie Ducha przepełniło Ją łaską, aby działała na naszą rzecz³⁷.

Niektórzy ze średniowiecznych teologów, odnosząc się do siedmiu darów wymienionych przez proroka Izajasza (por. Iz 11, 2-3) jako posagu Pańskiego posłańca, wyraźnie odnoszą je do Maryi. Tak właśnie uważa Osbert z Clare: *I ona jest tym domem wybudowanym na siedmiu kolumnach (por. Prz 9, 1), napełniona siedmioma charyzmatami Ducha Świętego*³⁸.

Bardziej bezpośredni jest Jan z Garlandii (†ok. 1272), widząc w siedmiu kolumnach domu siedem darów Ducha Świętego: *Wzrasta dom wśród gwiazd, wspierany przez siedem kolumn, w którym zamieszkał Przywódca nad przywódcami. Twój Duch, o Mądrości, wspiera ten dom; zapal rozumu i rady go wspiera; męstwo i mądrość krzepią i kształtują Maryję; pobożność i bojaźń Boża otaczają go. Anioł go ochrania jako ściana boczna; cień Ducha jest jego dachem; sam Syn jest jego fundamentem*³⁹.

Innej biblijnej metafory używa papież Honoriusz III (†1227), aby ukazać kondycję Maryi napełnionej siedmioma darami Ducha: to apokaliptyczna wizja księgi zamkniętej na siedem pieczęci: *Najświętsza Dziewica jest księgą zapieczętowaną na siedem pieczęci (por. Ap 5, 1), które są siedmioma darami łaski, dlatego możemy powiedzieć: Na Niej spoczął „duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 2). Dlatego czytamy: „Spuśćcie niebiosa rosę a obłoki Sprawiedliwego, niech się ziemia otworzy i zrodzi Zbawiciela” (Iz 45, 8)*⁴⁰.

Ta metafora w tradycji patrystycznej była już co prawda stosowana wobec Dziewicy - w Niej jak w księdze palec Boży pisał niezmywalnymi literami⁴¹, ale w tekście papieża Honoriusza to metaforyczne wyrażenie

³⁷ *In Assumptione Sermo* II, 2 (ed. Cistercense, V, 323): PL 183, 4170. por. Konrad z Saksonii, *Speculum B.V.M.. Testi mariani del secondo millennio...*, t. 4, 324.

³⁸ *Sermone sulla concezione di Maria*. TAMZE, t. 3, 461.

³⁹ *Epithalamium B.M.V.*, 6, 518. TAMZE, t. 4, 264.

⁴⁰ *Sermone I per l'Annunciazione*. TAMZE, 122.

⁴¹ Metafora ta często pojawia się w pismach Ojców, od Epifaniusza (*Panarion*, 30, 30-31: PG 41, 457-461) przez autora Żywota Maryi, przypisywanego Maksymowi Wyznawcy (*Testi mariani del secondo millennio*, red. G. GHARIB, E. TONIOLO, L. GAMBERO, G. DI NOLA, t.2: *Padri e altri autori bizantini (VI-XI sec.)*, Citta Nuova, Roma 1989, 288), Andrzeja z Krety (*Oratio XIV*: PG 97, 1097), Jana Damasczeńczyka (*In Nativitatem B.V.M.*, 7: PG 96, 672), Tarazjusza z Konstantynopola (*Sulla presentazione di Maria al tempio*, w: *Testi mariani del secondo millennio...*, t. 2, 632), Teodora Studytę (*In Nativitatem B.V.M.*: PG 96, 629), po *Theotokia* Józefa Hymnografa (PG 105, 985, 1020, 1389).

wzbogaca się dodatkowo o obraz siedmiu pieczęci, co oznacza bogactwo łask Ducha Świętego.

Reminiscencja historii Estery pozwala Albertowi Wielkiemu (†1280) porównać siedem darów Ducha, udzielonych Maryi, do siedmiu dziewcząt, które towarzyszyły królowej; od razu rozciąga on to porównanie na pierwszych siedem stopni hierarchii niebieskiej. Oto tekst: *Siedem dziewcząt, które za nią szły i wszędzie zdobyły jej otoczenie (por. Est 2, 9), to siedem darów Ducha Świętego, czy raczej właściwość siedmiu zastępów anielskich. Tak jak aniołowie, posiada Ona piękno cnoty w każdym działaniu; jak archaniołowie, ostrożność rady w każdym wyborze; jak księżstwa prawość boskiego prawa; jak panowania, siłę zgniecenia wrogięgo panowania – Ona bowiem zmiażdżyła głowę węża (por. Rdz 3, 15) - jak mocarstwa niezwykłą siłą wypełniania Bożej woli aż po doskonałość, we wszystkich nadzwyczajnych wydarzeniach, które się w Niej dokonały [...], ze zwierzchnościami dzieli wielkość Bożej wyższości, bowiem jest Ona ponad wszystkimi jako Pani. Jak trony, Ona, ukoronowana wszelkim pięknem, które wypływa z faktu zasiadania przy Bogu, przyjęcia i noszenia w łonie najwyższego Króla⁴².*

Albert nie mówi wyraźnie, czy widzi punkty styczne między siedmioma darami Ducha i pierwszymi siedmioma chórmi niebieskimi; jednakże, odnosząc obie te kategorie do Matki Bożej, wydaje się wskazywać, że te dary Ducha spowodowały w Jej osobie nadzwyczajne upodobnienie do niebieskich stworzeń.

Już pod koniec epoki średniowiecznej Dionizy Certosino przedstawił bardziej techniczne z punktu widzenia teologii moralnej spostrzeżenie odnośnie do darów Ducha Świętego. Twierdzi on, że dary te są udzielane dodatkowo, aby wspomagać wypełnianie cnót chrześcijańskich. Udoskonalają one przede wszystkim trzy cnoty teologalne, które z kolei stają się zapowiedzią do doskonalenia samych darów. Odnosząc to rozumowanie do Dziewicy, konkluduje: *Należy zatem wierzyć, że doskonałość najznakomitszej Dziewicy w wypełnianiu cnót teologalnych odpowiadała jej doskonałości w darach. Była Ona zatem najznakomitsza w darze mądrości. Dar ten ma trzy poziomy, jak miłość; i ta mądrość, ujmowana w najwyższym, trzecim poziomie, realnie identyfikuje się z teologią mistyczną, która jest mądrością teoretyczną, jednoczącą, uczuciową i gorącą, w której Najświętsza Maryja Dziewica była doskonała w sposób niewy-*

⁴² Postylla nt. fragmentu Iz 7,14. Zob. *Testi mariani del secondo millenio...*, t. 4, 332-333. W tekście Alberta brakuje dwóch chórów z tradycyjnej hierarchii niebieskiej: cherubinów i serafinów. Wyjaśnia on, że te dwa chóry mogą być porównane raczej do ozdób niż do dziewcząt, które ozdabiają.

*powiedziany, bardziej niż wszyscy pozostali podróżnicy. To samo można powiedzieć o wszystkich pozostałych darach i niższych cnotach*⁴³.

Dionizy chce uzmysłwić, że natura i działanie w duszach darów Ducha to coś tajemniczego, niepodlegającego bezpośredniej percepcji. To nasze ludzkie działanie, pod wpływem cnót chrześcijańskich, w pośredni sposób ukazuje wagę wpływu Ducha Świętego w naszej duszy. Ten wpływ był widoczny przede wszystkim w cnotach praktykowanych przez świętą Dziewicę, szczególnie w Jej miłości, która spośród wszystkich cnót jest tą, która nadaje najlepszy wymiar świętości osobie i która najlepiej objawia tajemnicze działanie daru mądrości i jego jednoczącej siły.

Jest jednak autor, który w swoich ośmiu homiliach maryjnych prowadził głębokie rozważania na temat każdego z siedmiu darów Ducha Świętego, udzielonych Matce Pana. Mowa tu o wspomnianym już Amadeuszu z Lozanny (†1159), który był głęboko przekonany, że wszelkie postępy Maryi w życiu duchowym wynikały z działania Ducha Świętego w Jej życiu oraz z wpływu Jego siedmiu darów. Amadeusz dzieli drogę duchową Dziewicy na siedem etapów, stopni czy tajemnic, które, jego zdaniem, odpowiadają siedmiu darom Ducha Świętego, ale w odwrotnym kierunku, od najmniejszego do najdoskonalszego rozwoju: *Weźmy teraz pod uwagę nazwy tych stopni. Pierwszy może być nazwany usprawiedliwieniem lub przyozdobieniem; drugi zjednoczeniem lub przymierzem; trzeci porodem Dziewicy lub nowym zstąpieniem; czwarty siłą umysłu lub męczeństwem; piąty radością lub uwielbieniem; szósty uniewolnieniem lub wyniesieniem; siódmy pełnią lub doskonałością. Wspomniane usprawiedliwienie lub przyozdobienie wypływa z bojaźni Bożej. Zjednoczenie, które jest także przymierzem, pochodzi od niewiarygodnej pobożności. Poród Dziewicy i nowe potomstwo rozprzestrzeniły światło wiary w całym świecie. Dzieło męstwa widoczne jest u umierającego Chrystusa i u Matki, która to widzi. Ale kiedy zmartwychwstaje, głęboka i nieprzenikniona rada, dzięki której zmyliła okrutnego wroga i uratowała świat, wybucha radością i uwielbieniem. A kiedy już otworzyły się niebiosy, ukazały się niewidzialne dobra i wydarzyło się coś cudownego: jak Bóg, poprzez doświadczenie, jako człowiek nauczył się cierpienia człowieka, tak człowiek przyjęty w Bogu, odbiera chwałę człowieka pełnym rozumem. I wreszcie mądrość przyniesie pełnię i doskonałość, aby ukazała się doskonała w doskonałości i była pochwalona w pełni*⁴⁴.

Mamy tu do czynienia ze spójnym, a jednocześnie bogatym i głębokim nauczaniem: dary Ducha przekształciły życie i doświadczenie Dzie-

⁴³ *Sermo VI. TAMŻE*, 655.

⁴⁴ PL 188, 1309; SC 72, 70. *Testi mariani del secondo millennio...*, t. 3, 290-291.

wicy poprzez kontakt z Jej Boskim Synem. Ich celem jest przyniesienie takich samych efektów w życiu wiernych.

4.1. Bojaźń Boża

W swej wypowiedzi Amadeusz zaczyna od najmniej doskonałego daru, czyli bojaźni Bożej. Ten czynnik dokonał w Maryi usprawiedliwienia, które ukazuje się w pięknie Jej osoby i szat. Udając, że udziela odpowiedzi na pytanie zastępów anielskich: *Kim jest ta, co się wylania cała biała* (Pnp 8, 5), Amadeusz oświadcza: *Co oznacza cała biała, jeśli nie osobę odzianą na biało lub w szaty piękna i czystości, sprawiedliwości i świętości?*⁴⁵

4.2. Pobożność

Poprzez dar pobożności Duch Święty zjednoczył z sobą Maryję w prawdziwym przymierzu oblubieńczym, którego cudownym skutkiem stało się dziewicze poczęcie Odkupiciela: *Wesel się, albowiem staniesz się brzemienną za sprawą Ducha Świętego. Oczywiście, że będziesz małżonką Józefa; ale Duch Święty zbliży się do Ciebie wcześniej. Ten, który Cię stworzył, nazначzył Cię także i przeznaczył dla siebie. Ten sam Stwórca stał się Twoim oblubieńcem; umiłował Tive piękno*⁴⁶.

4.3. Wiedza

Macierzyństwo Maryi, które nastąpiło poprzez cudowny, bo dziewiczy, poród, rozprowadziło po świecie światło Bożej wiedzy; wiedzy, która sama jest w stanie badać najwyższe zjawiska praw natury: *Uwierz zatem w Boga, o ludzka małości. Co mówię? Ludzka nicości. Aby Jego wiedza, absolutnie wszechmocna, była podporą twego rozumowania... Uwierz: wszyscy ci, którzy w doskonały sposób dopasowują się do Stwórcy, nie pozostaną zablokowani przez prawa natury; będą ponad prawami natury, bo wspierać ich będzie sam Twórca natury*⁴⁷.

4.4. Męstwo

W tajemnicy miecza, który na Kalwarii przenika duszę Dziewicy, kiedy patrzy na umierającego Syna, ukazuje się dar męstwa. Z takim

⁴⁵ SC 72, 72.

⁴⁶ SC 72, 102.

⁴⁷ SC 72, 120.

założeniem Amadeusz ukazuje Maryję pod krzyżem, w postawie wielkiej odwagi i wewnętrznej siły. Czerpiąc natchnienie ze znanych opinii Ambrozego, pisze: *Pozostanie pod krzyżem z tak wielkim bólem w sercu to prawdziwy znak wielkiej mocy; powstrzymać się od łez to najwyższa powściągliwość. Ona powstrzymuje łzy z przyzwoitości; stoi wyprostowana dzięki wielkości ducha. Dlatego ból nie wyrwał z Niej łez, a ból nie mógł powalić Jej duszy*⁴⁸.

4.5. Rada

W przeżywaniu tajemnicy zmartwychwstania i wniebowstąpienia Syna Maryja wypełnia się radością i weselem; ta wewnętrzna postawa jest wynikiem daru rady: *O błogosławiona Dziewico, Ty jesteś zatem w posiadaniu Twej radości. Twoje pragnienie spełniło się; Chrystus, korona Twej głowy, ukazał Ci swe panowanie w niebie z łaską, królowanie nad światem z miłosierdziem, panowanie nad piekłem z karą*⁴⁹.

4.6. Rozum

W tajemnicy wniebowzięcia Maryja odczuwa chwałę Bożą pełnym rozumem: na tym polega Jej niezwykle błogosławieństwo. Jednak także w niebie nadal martwi się Ona o śmiertelników: *Z nieba Dziewica pełna chwały przychodzi nam, na ziemi, z pomocą i swoją potężną modlitwą odpędza wszelkie zło, a przynosi wszelkie dobro. Dla wszystkich tych, którzy modlą się do Niej z głębi serca, staje się Ona ochroną w obecnym i przyszłym życiu. Dobrze pamiętając cel, w jakim została Matką Odkupiciela, chętnie przyjmuje Ona modlitwy wszystkich grzeszników i błaga swego Syna o odpuszczenie wszystkich win grzesznikom*⁵⁰.

4.7. Mądrość

Na koniec dar mądrości przyniesie Dziewicy doskonałość niebieskiej chwały, która będzie pełna, kiedy wszyscy wybrani dostąpią wiecznego zbawienia: *Raduje się Ona bowiem ponad wszelkie słowa i myśli ze zbawienia wszystkich wybranych, wiedząc, że Syn Boży przyjął z Niej ciało właśnie dla nich. Dlatego Maryja będzie doskonała, ponieważ Bóg zdecydował, żeby nie była Ona w pełni zrealizowana bez nas*⁵¹.

⁴⁸ SC 72, 156.

⁴⁹ SC 72, 162.

⁵⁰ SC 72, 202.

⁵¹ SC 72, 70.

W ten sposób Amadeusz z Lozanny próbuje odkryć w tajemnicach Matki Pana działanie Ducha Świętego, widoczne poprzez efekty siedmiu darów. W ten sposób z łatwością pogłębia analogię pomiędzy życiem Pana i życiem Jego Matki, ponieważ oboje są naznaczeni specjalnym namaszczeniem tego samego Ducha.

5. Zakończenie

Autorzy z epoki późnego średniowiecza, czerpiąc natchnienie w Augustynie, nadali szczególnego znaczenia siedmiu darom Ducha Świętego. Początkowo nie robiono rozróżnienia pomiędzy дарami i odpowiadającymi im cnotami; dopiero pod koniec XIII w. zaczęto je rozumieć jako cudowne moce, które silnie stymulują wiernych do działania w chrześcijańskim życiu, zgodnie z planami, które ma wobec nich Bóg. Teologiem, który dał poważne i głębokie conceptualne podstawy temu podziałowi, był Tomasz z Akwinu, który przeczuł, że dzięki siedmiu darom Ducha Świętego chrześcijanin jest w stanie działać lepiej niż w przypadku normalnego ludzkiego działania, poza ograniczeniami narzuconymi przez naturę, ponieważ kieruje nim wyższa zasada⁵², czyli sam Duch Święty.

Refleksja na temat osoby i życia Maryi, będącej niedoścignionym wzorem jako stworzenia całkowicie otwartego na nadzwyczajne działanie Ducha, z pewnością wspomogła myśl teologiczną w lepszym zrozumieniu tajemniczej natury i cudownej skuteczności działań Ducha Świętego w osobistym życiu wiernych i w życiu wspólnotowym Kościoła. Przykład Matki Jezusa, szczególnie Jej postawa w tajemnicy zwiastowania, z pewnością przyczyniły się do lepszego poznania wspaniałej wolności Ducha i szacunku, z jakim traktuje On wolność ludzkiej istoty. Z tych podstawowych założeń wypływają w całej jasności miłosierna miłość Boga i absolutna bezinteresowność Jego darów.

Prof. Luigi Gambero SM
Pontificia Facoltà Teologica „Marianum”

Viale Manzoni 5
00185 Roma
Italia

⁵² *In III Sentenarium*, d. 34, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae, Prima Secundae*, q. 68, a. 2.

Maria e lo Spirito Santo negli autori medievali

(Riassunto)

La riflessione sul mistero della terza persona della SS. Trinità, ha continuato a vivacizzare il dibattito teologico e la fede del popolo cristiano anche lungo i secoli del tardo Medio Evo.

In una linea di fedele continuità con la tradizione dei Padri della Chiesa, i medievali hanno illustrato e approfondito il rapporto personale profondo tra lo Spirito Santo e la Vergine Madre di Dio; rapporto attestato inequivocabilmente dal racconto lucano dell'Annunciazione e successivamente sintetizzato nell'articolo del simbolo niceno-costantinopolitano.

L'articolo è strutturato in questo modo: 1) Lo Spirito Santo nel mistero dell'incarnazione; 2) Maria Sposa dello Spirito; 3) Risposta della Vergine all'intervento dello Spirito Santo; 4) Maria ricolma dei doni dello Spirito.

W ostatnim czasie teologowie w większym stopniu zwracali uwagę na relacje między Duchem Świętym i Matką Pana, jest to niepodważalnie jedna ze szczęśliwych linii rozwojowych mariologii posoborowej.

Faktycznie taka orientacja ma miejsce, odkąd rozważa się, w jakiej mierze całe „wydarzenie maryjne”, począwszy od zwiastowania aż do Wieczernika, zostało objęte stwórczym działaniem Ducha Świętego. Trzeba jednak przyznać, że aż do teraz w mariologii łacińskiej nie przyznawano w stopniu wystarczającym znaczenia ożywiającemu działaniu Ducha Świętego¹.

To ponowne odkrywanie w ostatnim czasie znalazło stymulujące wsparcie w duchowym ruchu „Odnowy Charyzmatycznej”². Ponadto sytuuje się ono w ramach bardziej globalnego projektu Kościoła, który został sformułowany przez Pawła VI w następujący sposób: *Po chrystologii, a zwłaszcza eklezjologii Soboru winno nastąpić nowe studium i nowy kult Ducha Świętego, właśnie jako nieodzowne dopełnienie nauczania soborowego*³.

Michel T’Joen

Maryja i Duch Święty w teologii Hansa Ursa von Balthasara*

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 134-166

26 pneumatologicznej orientacji nabożeństwa maryjnego za pomocą trzech znaczących tekstów patrystycznych, zachęca swoich czytelników do pogłębionej medytacji nad pełnym tajemnicą związkim, jaki łączy Ducha Bożego i Dziewicę z Nazaretu oraz nad Ich oddziaływaniem na Kościół, mając w ten sposób nadzieję na promowanie pobożności bardziej intensywnie przeżytej⁴.

Później w znaczącej adhortacji *Marialis cultus*, dotyczącej autentycznego odnowienia pobożności maryjnej, Paweł VI ponownie sformułował ów projekt w perspektywie mariologicznej. Po zilustrowaniu w nr

* M.T’JOEN, *Marie et l’Esprit dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, „Marianum” 49(1987) 162-195.

¹ R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*, „Nouvelle Revue Theologique” 89(1967) 26-42, zwłaszcza 27-31.

² Przykład potwierdzony przez L.J. SUENENSA, *Une nouvelle Pentecôte?*, Paris 1974, 229-246.

³ Wypowiedź Pawła VI z audyencji generalnej z 6 czerwca 1973 roku, cytowana przez Jana Pawła II w encyklice *Dominum et vivificantem* (18.05.1986) nr 2, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, 190.

⁴ PAWEŁ VI, adhortacja *Marialis cultus* (02.02.1974) nr 26-27, w: „*Błogosławić mnie będą*”. *Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus”. Tekst – komentarze – dyskusja*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1990, 36-38.

Teologia Hansa Ursy von Balthasara, bardziej niż jakakolwiek inna w obecnym czasie, stawia sobie za cel pogłębienie zrozumienia rzeczywistości Objawienia. Czyniąc to, autor ten próbuje dostarczyć lekarstwa na dychotomię między prawdą i życiem, między teologią i duchowością. Jest również przewodnikiem całkowicie odpowiednim dla studium niniejszego tematu, „duchowego” w pełnym tego słowa znaczeniu.

1. Wstępne uwagi metodologiczne

Trzeba jednak najpierw zauważyć, że w całym dziele Balthasara – z wyjątkiem jednego artykułu, z którego zresztą zapożyczamy powyższy tytuł⁵ – nie znajdziemy żadnego studium podejmującego w sposób oddzielny nasz temat. Dotyczy to zresztą całej jego mariologii i w ogóle całej jego teologii. Jego podejście w świadomym założeniu cyrkularne, rozważające stopniowo różne aspekty kształtu Objawienia, które jest „zawsze większe”, przeciwstawia się wszelkiej myśli zbyt systematycznej i ograniczonej⁶. Konsekwencją takiej opcji jest to, że żywy związek, jaki istnieje między Maryją i Duchem, jest opracowywany wewnątrz organicznego dyskursu oraz że liczne fragmenty, w których wypowiada się na ten temat, są rozrzucone w całości jego dzieła.

Taki jest dokładnie problem metodologiczny, jaki napotykamy, kiedy studiujemy dzieło Balthasara, co wyjaśnia po części, dlaczego wciąż nie doczekało się ono przyjęcia na miarę wielkiego bogactwa jego wkładu. Nie chodzi bowiem jedynie o wywołujący wrażenie zakres i bogactwo kulturowe jego dzieła, ale także atmosferę, w jakiej w tym przypadku jesteśmy zanurzeni. Dzieła Balthasara nie stanowią serii traktatów dydaktycznych, które należałoby poddać jedynie analizie. Każą raczej wgłębić się w rozległy i bogaty świat, będący zaproszeniem do wspólnej kontemplacji. Stanowią świadectwo zaangażowania w niedające się opisać misterium Objawienia, wyjaśniane z głębokim respektem na drodze ciągle powracającej refleksji. Bardziej sugestywne niż konceptualne, bardziej intuicyjne niż systematyczne, to podejście jest samo w sobie trudne do uchwycenia.

Oczywiście podobnie się rzeczy mają, jeśli chodzi o przedmiot naszego studium. To, co znajdujemy u Balthasara, to jakby przeblyski myśli, rozmieszczone w całym dziele. Kiedy je zbierzemy, mogą się wydawać

⁵ *Maria und der Geist*, „Geist und Leben” 56(1983) 173-177.

⁶ Por. *Theologik. Bd. I: Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985, VIII: *anders als in umkreisenden Wiederholungen des Je-Ganzen lässt sich ja Theologie überhaupt nicht betreiben, ihre Parzellierung in kontaktlose Einzeltraktate ist ihr sicherer Tod.*

niezgodne i ujęte na skróty, nie wolno jednak stracić z pola widzenia faktu, że te momenty myślowe tworzą część całościowego oświelenia, rozległego i będącego stale w ruchu.

Z uwagi na ten „perspektywizm” zamierzony przez autora, nie byłoby w ogóle usprawiedliwione wprowadzanie na siłę tych fragmentów do całości, dla której narzucilibyśmy spójność na podstawie tego, co zewnętrzne⁷. Będziemy starali się raczej usytuować je w podstawowej dynamice, jaką sam Balthasar dostrzega w misterium Maryi: *Maryja rozpoczyna od bycia Matką, ale przy Krzyżu kończy na staniu się Oblubienicą, kwintesencją Kościoła*⁸. Od zwiastowania do Wieczernika chcemy odkrywać krok po kroku działanie Ducha w rozwoju misterium Maryi, aby umiejscowić następnie „duchową” egzystencję Maryi w całościowo ujętym „teodramacie”, w dziele Boga *dla, z* oraz *w* człowieku i jego historii.

Wreszcie, w odróżnieniu od A. Peelman⁹, skoncentrujemy naszą uwagę w sposób bardziej bezpośredni na związku między Maryją i Duchem Świętym. Faktycznie możemy teraz wziąć pod uwagę niedawne publikacje von Balthasara; co więcej, studium jego twórczości postępuje naprzód, tak że aktualnie mamy do dyspozycji opracowania dotyczące jego pneumatologii, do których ostatnio można dorzucić nasze studium na temat jego mariologii¹⁰.

2. Nazaret

Balthasar wielokrotnie podkreśla, że właśnie w scenie zwiastowania znajdujemy pierwsze pełne objawienie tajemnicy Trójcy Świętej¹¹.

⁷ *Vielleicht könnte ein nach Systematik dürstender Geist, der durchaus aus Fragmenten ein Ganzes konstruieren möchte, die Steinchen ordnen und sie dann zu einem Mosaik zusammensetzen. Der Verfasser misstraut solchen Unternehmungen, die das Mysterium aus seiner Verborgenheit hervorholen und unverhüllt herzeigen wollen. Gott wohnt in seinem unzugänglichen Licht (Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 9).*

⁸ *Au coeur du Mystère rédempteur (Sentiers de lumière 1), Paris 1980, 62. Por. L'heure de l'Eglise. Entretien avec Angelo Scola, Paris 1986, 91.*

⁹ A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar*, „Science et Esprit” 30(1978) 279-294.

¹⁰ K. K. J. TOSSOU, *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasar* (Freiburger theologische Studien 125), Freiburg-Basel-Wien 1983; J. R. SACHS, *Spirit and life. The pneumatology and christian spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Tübingen 1984; M. T'JOËN, *Maria, Kerk-in-oorsprong. De Mariavisie van H. U. von Balthasar tegen de achtergrond van de mariologische ontwikkelingen in de twintigste eeuw*, rozprawa doktorska niepublikowana, Louvain-la-Neuve 1986. Balthasar niedawno wniósł ogromny wkład do pneumatologii: *Theologik. Bd. III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987 [421 ss].

¹¹ *Das betrachtende Gebet*, wyd. 4, Einsiedeln 1977, 170-172; *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, wyd. 2, Einsiedeln 1965, 82, przyp. 1; 213; *Spiritus Creator. Skizzen*

Faktycznie u Łk 1, 26-38 znajduje się wydobyte na jaw to, jak Bóg „Trójjedyny” (werset 28: Ojciec; werset 31: Syn; werset 35: Duch) interweniuje w sposób nieoczekiwany, wertykalny, w horyzontalny bieg historii zbawienia, poprzez „medium” posłuszeństwa Maryi, wyrażonego w Jej pytaniach i odpowiedziach. Balthasar usiłuje zdać sprawę z trynitarnego rozróżnienia, jakie wydarza się we wcieleniu¹². Ojciec pozostaje transcendującym, który posyła, Syn odwieczny *daje się* posyłać, podczas gdy Duch Święty dokonuje wcielenia Słowa odwiecznego¹³.

Jeśli podejmujemy wysiłek w celu odnalezienia terminów, aby wyrazić miejsce Maryi w całości misterium zbawienia, to jest oczywistym, że jest Ona Matką Syna, który stał się Człowiekiem, Theotókos, Matką Bożą. Jednak, w jakiej mierze możemy stosować do Niej obraz narzeczonej lub oblubienicy, jaki był już wykorzystywany w Starym Testamencie w odniesieniu do Ludu Bożego? Powołując się na Ef 5, 27 Balthasar chce, aby rezerwować przywoływanie pojęcia oblubienicy do relacji między Chrystusem i Jego Kościołem bez skazy. Z racji na swoją całkowitą zgodę, będąc odkupioną na zasadzie antycypacji, włączoną w Kościół przez Ukrzyżowanego (J 19, 26-27), Maryja może być również nazywana pierwotnym obrazem i osobowym centrum Kościoła-oblubienicy, a nawet archetypiczną Oblubienicą Chrystusa¹⁴. Ponadto trynitarnie rozróżnienie, o którym przed chwilą była mowa, a w sposób szczególnie pośredniczące działanie Ducha Świętego, sprawia, że nie można nadać Maryi tytułu Oblubienicy całej Trójcy, ani tytułu Oblubienicy Ojca. Le-

zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 107; *Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria*, w: *Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum apostolischen Glaubensbekenntnis*, red. W. SANDFUCHS, Würzburg 1975, 39-49, tutaj: 47; *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet* (Betten heute 9), wyd. 2, Einsiedeln 1977, 13; *Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit*, w: J. RATZINGER, H. U. VON BALTHASAR, *Maria-Kirche im Ursprung*, Freiburg-am-Breisgau 1980, 51-79, tutaj: 51-52; *Maria und der Geist...*, 173. W *Lumen gentium* Balthasar docenia właśnie ten maksymalizujący wymiar. Por. *Der antirömische Affekt* (Herderbücherei 492), Freiburg-am-Breisgau 1974, 169.

¹² *Spiritus Creator...*, 107-108; *Empfangen...*, 47; *Der dreifache Kranz...*, 13-18; *Maria und der Geist...*, 174; *Theologik III...*, 41-44, 156-168.

¹³ Na temat Ducha jako Realizatora i Aktualizatora: *Theologik III...*, 220. Balthasar posługuje się chętnie wyrażeniem, że Syn w czasie swego wcielenia *vom Geist als der Same des Vaters in den Schoß der Jungfrau getragen wird* (*Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister* [Kriterien 45], wyd. 4, Einsiedeln 1978, 133). Por. *Das betrachtende Gebet...*, 172; *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, wyd. 3, Einsiedeln 1971, 170; *Maria und der Geist...*, 174; *Theodramatik. Bd. III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 334; *Theologik III...*, 44, 166, 168, 220.

¹⁴ Nie wolno tracić z pola widzenia tego, że chodzi tu o relację płodności „ponadpłciowej”. To wyjście ponad sferę płciową ujawnia się zarówno w dziewiczym poczęciu, jak i w zmartwychwstaniu, które przewyżcza zależność między prokreacją i śmiercią. Por. *Theodramatik. Bd. II: Die Personen des Spiels. T. 2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 298-299; *Au coeur du Mystère rédempteur...*, 62-63.

piej również unikać miana „Oblubienica Ducha Świętego”, ponieważ w swojej interwencji *Spiritus Creator* nie zastępuje Ojca. W ten sposób Balthasar dochodzi do tego, że widzi Maryję jako Córkę Ojca, Matkę i duchową oblubienicę Syna, „czarę”, naczynie (*Gefäss*) Ducha¹⁵.

Dostrzegamy, jak trudne staje się poszukiwanie adekwatnej terminologii, co pokazuje, w jakim stopniu możemy jedynie belkotać, mówiąc o Trójjedynym Bogu, nawet tam, gdzie On zwraca się do świata. I jest to szczególnie prawdziwe, jeśli chodzi o Ducha Świętego, który pozostaje dla nas *najbardziej tajemniczą hipostazą w Bogu*¹⁶. Skądinąd subtelna tajemnica maryjna również wymyka się wszelkiej sztywnej konceptualizacji z powodu potrójnego zbalansowania (*Schwebe*), jakie charakteryzuje postać Maryi¹⁷. Przede wszystkim jako kobieta jest w podwójny sposób trudna do określenia: z jednej strony jest odpowiedzią zależną od mężczyzny i równą i wolną partnerką, jednocześnie zorientowaną ku mężczyźnie i dziecku, z drugiej - osobą dialogiczną oraz jednocześnie zasadą gatunkową. Do tego dołącza się zbalansowanie typowo maryjne między pokorną Służebnicą i Tą, którą pokolenia będą nazywać błogosławioną. Istnieje w końcu zbalansowanie pomiędzy „eonami”: uczestnictwo zarazem w rzeczywistości będącej ponad tym, co upada (*supra-lapsaire*), jak i podlegającej temu, co upada (*infra-lapsaire*) oraz – w tej ostatniej – jednoczesne uczestnictwo w obszarze starotestamentowym i obszarze nowotestamentowym i eschatologicznym.

Gdy rozważymy w Maryi bardziej szczególnie postać Tej, którą Duch Święty osłonił, znajdziemy się w konfrontacji z relacją wyjątkową, zupełnie specyficzną¹⁸. W rzeczywistości Maryja nie jest jedynie punktem kulminacyjnym w ciągu kobiecych prefiguracji Starego Testamentu. Nie wnikiemy również wystarczająco głęboko w to misterium, jeśli będziemy w nim widzieć jedynie najlepsze zakończenie działania Ducha Świętego w prorockich postaciach Izraela. Magnificat ukazuje raczej Maryję

¹⁵ *Das betrachtende Gebet...*, 172. Na temat określenia *Gefäss des Heiligen Geistes* zob.: *Klarstellungen...*, 61; *Theodramatik III...*, 332, 334; *Der antirömische Affekt...*, 173; *Das Katholische an der Kirche. Eine Meditation* (Kölner Beiträge 10), wyd. 2, Köln 1972, 17; *Der dreifache Kranz...*, 83. Jeśli uznajemy, że Przymierze jest oparte na jednostronnym wyborze łaskawego Boga, to wyrażenie: Maryja – „partnerka Ducha Świętego” jest nieadekwatne. Por. *Wer ist ein Christ?* (Herderbücherei 335), Freiburg-am-Breisgau 1969, 69.

¹⁶ *Zudem ist der Geist für uns die geheimnisvollste Hypostase in Gott, deshalb bleibt auch sein Verhältnis zu Maria schwer erhellbar* (*Maria und der Geist...*, 174).

¹⁷ *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt*, wyd. 2, Einsiedeln 1967, 326, 330, 349-351; *Der antirömische Affekt...*, 168; „Heilig öffentlich Geheimnis”, „Communio” 7(1978) 1-12, tutaj: 1; *Theodramatik II 2...*, 269, 274; *Theodramatik III...*, 211.

¹⁸ *Maria und der Geist...*, 174-176.

jako rekapitulację historii zbawienia od Abrahama, co także pojawia się w Apokalipsie, w postaci Kobiety, która rodzi (Ap 12, 17). Ta postać odsyła przede wszystkim do wspólnoty starotestamentowej, która staje się następnie Kościołem Chrystusowym. W tym fragmencie Maryja stanowi – jako cielesna Matka Dzieciątka-Mesjasza – punkt centralny. Wobec tego, w tej całkowicie czystej, „niepokalanej”, duchowej i cielesnej dyspozycyjności, dzięki której Słowo Boga może przyjąć *ciało*, wszelka wiara na ziemi znajduje swoje obfite wypełnienie.

W swoim komentarzu dotyczącym Nazaretu Balthasar kładzie akcent na dwubiegunowość tej sceny; dwubiegunowość, która jest przede wszystkim „obiektywna”. W rzeczywistości, przed wszelkim doświadczeniem subiektywnym, tylko podejście obiektywne, „zgodzenie się na to, co ma się wydarzyć” Maryi (*Geschehenlassen*) może stanowić doskonałą odpowiedź na obiektywne działanie Ducha Świętego, który przychodzi od Ojca jako posłuszny wysłannik, Niosący Słowo Boga na łono Maryi, mówiącej swoje „tak”.

Można podsumować to wszystko, mówiąc, że Nazaret stanowi przestrzeń „katolicką”, w której zupełność (*totalité*) Boga spotyka zupełną dyspozycyjność rodzaju ludzkiego. *W Maryi Kościół jest już całkowicie obecny, gdyż Duch Święty, w którym Ona mówi ‘tak’, jest już od zawsze ‘my’ w Bogu i zaczął na ziemi swoje dzieło budowania komunii*¹⁹. W Starym Testamencie Słowo Boga i Jego Duch byli już często „wyprowadzani”, a dziewicze poczęcie znajduje się całkowicie na linii błogosławieństwa kobiet nieplodnych, od Sary aż do Elżbiety. Nowość w tej ciągłości zawiera się w fakcie, że to *wyłącznie* Duch osłania tu *Dziewicę* wolną od grzechu pierworodnego, a to w celu, aby „Święty”, któremu Ona da życie, mógł być nazwany „Synem Najwyższego”²⁰.

3. Droga ku Golgocie

Podczas gdy w wydarzeniu wcielenia Balthasar rozważa przede wszystkim dwustronny moment obiektywny, to w towarzystwie Maryi swojemu Synowi na drodze, która prowadzi Ich ku Krzyżowi, rozpatruje doświadczenie, naznaczone bolesnymi wstrząsami, planu zbawienia Ojca, natchnionego i wprowadzonego w życie przez Ducha. Zresztą,

¹⁹ *In ihr ist Kirche schon vollkommen da, weil der Geist, in dem sie Ja sagt, immer schon das Wir in Gott ist und auf Erden sein Werk des Wirsagens und Wirseins begonnen hat* (*Katholisch Aspekte des Mysteriums* (Kriterien 36), wyd. 2, Einsiedeln 1975, 57).

²⁰ *Der dreifache Kranz...*, 13; *Verbum Caro...*, 176; *Maria in der kirchlichen Lehre...*, 50-51; „*Heilig öffentlich Geheimnis*”..., 2.

ponieważ Duch jako wyrażenie (obiektywne i subiektywne) relacji miłości między Ojcem i Synem jest absolutną prawdą i mądrością Boga, zatem całkowita zgoda wobec Jego dzieła, maryjna gotowość na posłuszeństwo Bogu powinna być szczytem mądrości²¹. Kiedy Duch całkowicie wprowadza Maryję w tę mądrość, polegającą na tym, że „zgadza się na to, co się ma wydarzyć”, dane Jej jest uczestniczyć w sposób wyjątkowy w nieograniczonym posłuszeństwie Synowi, które jest tylko i wyłącznie wypełnieniem woli Ojca, jaka została Jej przedstawiona przez Ducha.

Z tej „zgody na wydarzenie” Maryi, która jest kierowana przez Ducha (*ihr geistgeführtes Geschehenlassen*), wynika przede wszystkim to, że Maryja pozwala się prowadzić do Elżbiety, do Betlejem i do Egiptu; oraz że od swej rodziny jest prowadzona ku Jezusowi, aby ostatecznie dojść do stóp krzyża, gdzie zostaje połączona z nowym synem, a zatem z Kościołem. Głębiej jeszcze – jest to droga, na której sam Syn trzyma „miecz”, zapowiedziany przez Symeona, ukazując poprzez osobę swojej Matki za pomocą powtarzających się momentów dystansowania się (J 2, 4; Mt 12, 46-50; Łk 11, 27), że wspólnota Chrystusowa oddziela się od starotestamentowego „ciała” i „krwi”. Jedynie dzięki prowadzeniu Ducha (w pełni zobiektywizowanego) Maryja może żyć tym antycypowaniem drogi krzyża i przygotować się w ten sposób jako centrum osobowe Kościoła nieskalanego. W końcu u stóp krzyża, Jej „godzina” będzie zgadzać się z „godziną” Jej Syna (por. J 2, 4), kiedy to Syn, opuszczony przez Ojca, sam pozostawia swoją Matkę (J 19, 26). Jednocześnie wypełnia się rozstrzygające oderwanie się Maryi w Kościele jako centrum ciała i Oblubienicy Chrystusa. Ostatecznie „stawanie się Kościołem” przez Maryję stanowi ukoronowanie Jej drogi posłuszeństwa w Duchu. Kiedy Maryja, modląc się we wspólnocie Kościoła (Dz 1, 14), otrzymuje Ducha, Ona, która była już osobowym archetypem wiary napełnionej łaską, staje się archetypem Kościoła Chrystusowego. Relacja między Maryją i Kościołem jest więc dużo bardziej głęboka, niż na to pozwala pojawienie się idei, według której Maryja rodzi cieleśnie Głowę, a Kościół rodzi duchowo członki w sakramencie i słowie. Dokładniej mówiąc, te dwa procesy, które dokonują się w Duchu Świętym, zmierzają jeden ku drugiemu: z jednej strony płodne „tak” Maryi jest pierwotną komórką, która rozwija się w sposób organiczny w pełną *Catholica*, podczas gdy ze swojej strony Kościół usiłuje ukształtować się na wzór swojego ukry-

²¹ *Aber da der Geist als der (subjektiv-objektive) Ausdruck des Liebesverhältnisses Vater-Sohn die absolute Wahrheit und Weisheit Gottes ist, muss auch das vollkommene Einverständnis mit seinem Wirken, die marianische Gehorsamsbereitschaft für Gott, der Inbegriff der Weisheit sein (Maria und der Geist..., 176)*. Podsumujemy drugą część tego artykułu (176-177) w tym i następnym akapicie.

tęgo początku, do nieskalanego „tak” z Nazaretu. Ta ostatnia dynamika implikuje, że oczyszczenie przez chrzest aktualizuje pierwotne maryjne uświęcenie oraz że kiedy chleb i wino stają się Ciałem Chrystusa mocą Ducha Świętego, Ciało jest już od zawsze narodzone z Maryi przez Ducha Świętego.

Mając ten drugi plan Balthasara rozwinięty w całej swej okazałości, możemy teraz pozwolić mu na prowadzenie nas i rozważenie z bliska następujących po sobie momentów wydarzenia maryjnego. Faktycznie pewne jest to, że mariologia powinna stawać się konkretna, odpowiednio do biegu historii zbawienia oraz brać pod uwagę charakter typowo periodyczny kobiecej misji Maryi: *przed Zwiastowaniem Jej centralna misja jest ukryta, ale począwszy od tego wydarzenia [Maryja] pozwala, aby Jej zgoda kształtowała się zgodnie z wolą Syna: Jej rola podczas młodości Jezusa, w czasie Jego życia publicznego, u stóp krzyża, przed zesłaniem Ducha Świętego przybiera formy całkowicie odmienne zgodnie z potrzebami Tego, którego jest ‘pomocnicą’*²².

Po zwiastowaniu Łukasz każe towarzyszyć nawiedzeniu Elżbiety²³ i zauważa, że jest ona „napełniona Duchem Świętym” (1, 41). Balthasar charakteryzuje to spotkanie jako scenę wyraźnej komunii, następującej po „tak” ze zwiastowania, wypowiedzianym w samotności. „Duch Święty misji” przeważa w tym spotkaniu. Otwiera granice prywatnej przestrzeni, prowadząc do bardziej wewnętrznej komunikacji oraz jednocześnie głębszego ogołocenia. Maryja ze swej strony, jako pierwowzór wiary, jest nosicielką treści większej niż świadomość, która jest Jej udziałem i której powinna dać się posłusznie nieść. Doświadczając tego, przyjmuje postawę, która jest postawą Jej Syna, który rzeczywiście tak w tym momencie, jak i później podczas życia publicznego i w Eucharystii, pozwoli się prowadzić w Duchu Świętym, jakkolwiek to On sam niesie wszystkie ciężary świata. W Duchu Świętym Elżbieta, zaskoczona, rozpoznaje Tego, który do niej przychodzi, a ten akt świadomości dokonuje się dzięki komunikacji łaski między Owocem Maryi i owocem jej samej. To

²² *Theodramatik II, 2...*, 271: *anders Sendung des Sohnes, die sich in seinem männlichen Bewusstsein geradlinig entfaltet [...], ist die Marias periodisch gegliedert: vor der Verkündigung ist ihre zentrale Sendung verborgen, von da an lässt sie ihr Jawort durch den Willen des Sohnes plastisch formen, ihre Rolle in seiner Jugend, während seines öffentlichen Lebens, am Kreuz, vor Pfingsten ändert sich jeweils grundlegend, je nach den Bedürfnissen dessen, dem sie ‘Gehilfin’ ist.* Medytacje, jednocześnie proste i głębokie, dotyczące tajemnic różańca, opublikowane przez Balthasara pod tytułem *Der dreifache Kranz*, stanowią w rzeczywistości esej mariologii narracyjnej, w którym wydobywa na jaw wyraźne z punktu widzenia teologicznego momenty wydarzenia maryjnego.

²³ *Der dreifache Kranz...*, 19-23. Znajdziemy bardziej egzegetyczne ujęcie Ewangelii dzieciństwa w: *Herrlichkeit. Bd. III, 2: Theologie. T. 2: Neper Bund*, Einsiedeln 1969, 52-62.

sam Duch Święty dokonuje tego wspaniałego splecenia czterech misji przedstawionych w opisie, zręcznie skomponowanym przez ewangelistę. *Cała ta scena stanowi wyjątkową i wielokształtną inspirację; Duch Boży jest sprawcą wertykalnego wtargnięcia w horyzontalność relacji międzyosobowych, nadaje im prawdziwą motywację, pełnię, głębię i rozgłos. I niejako w najwyższym zagęszczeniu ujawnia również nierozdzielną jedność Starego i Nowego Testamentu, gdzie pełne znaczenie Starego (w Janie) zostaje ujawnione w oparciu o Nowy (w Jezusie)*²⁴.

Nikt nie ma wątpliwości, że podczas Przedstawienia w świątyni (Łk 2, 25-27) światło Ducha również dokonuje wtargnięcia. Tu także odsłania przemianę, w jakiej dokonuje się wypełnienie Starego w Nowym Testamencie. W swojej pieśni chwały Symeon łączy prorocstwo o znaku sprzeciwu, jakim będzie Syn oraz o mieczu, jaki przeniknie serce Maryi. „Światło”, oczekiwane przez święty Izrael, jest światłem jednym i zarazem podwójnym, które tak w tym momencie, jak i na Krzyżu, wyłania się z ofiary posłuszeństwa Syna i Matki, Chrystusa i Kościoła²⁵.

Na drodze ku Golgocie ma zastosowanie jeszcze słowo dotyczące wyjątkowej wzajemnej „edukacji” Maryi i Jej Syna²⁶. Balthasar sytuuje się tutaj w perspektywie niedawnej filozofii dialogu, która podkreśla w procesie stawania się człowiekiem znaczenie „bycia z” (*das Mitsein*): to przede wszystkim od swojej Matki Jezus otrzymuje swoją ludzką świadomość siebie. Ponadto wprowadzenie Jezusa w tradycję przodków powinno dokonywać się w sposób, który pozwoli Mu rozpoznać w zwierciadle obietnicy swoją własną misję. A jednak tego, kim jest i co ma do zrobienia, nie pokazała Mu Jego Matka, lecz Jego osobista modelitwa, Jego własna świadomość w Duchu odnosząca się do misji Ojca. *I odtąd relacja zmienia kierunek: to Syn będzie uczył swoją Matkę znaczenia Jej własnej misji aż do tego momentu, gdy będzie gotowa stanąć u stóp krzyża i aż dotąd, gdy modląc się we wspólnocie Kościoła będzie mogła przyjąć Ducha przeznaczanego dla wszystkich*²⁷.

²⁴ *Die ganze Szene ist eine einzige, vielgliedrige Inspiration; senkrecht fällt der Geist Gottes in die waagrechtlichen zwischenmenschlichen Beziehungen, motiviert sie, gibt ihnen Fülle, Tiefe, Nachhall. Und wie in höchster Kondensierung erscheint auch das Verhältnis von Altem und Neuem Bund, unlöslich verknotet, wobei die Sinnfülle des Alten (in Johannes) vom Neuen (Jesus) her gespendet wird (Der dreifache Kranz..., 23).* Zostanie to wyjaśnione przez świadectwo samego Chrzciciela (*On będzie chrzcil was Duchem Świętym*, Mk 1, 8). Pozwalając się ochrzcić Janowi, Jezus przyjmuje Stary Testament i jest namaszczone Duchem jako „Ten, który wypełnia” (*Theologik III...*, 84).

²⁵ *Der dreifache Kranz...*, 33-34.

²⁶ *Maria in der kirchlichen Lehre...*, 47-48, 53.

²⁷ *Und so kehrt sich das Verhältnis um: der Sohn wird nunmehr die Mutter in die Grösse seiner eigenen Aufgabe hinein erziehen, bis sie reif geworden ist, unter dem Kreuz zu stehen und schliesslich innerhalb der Kirche betend den für alle bestimmten Heiligen Geist zu empfangen.* TAMZE, 53.

4. U stóp krzyża

Gdy Maryja towarzyszy Jezusowi w Jego męce, gdy w niej uczestniczy, staje się prawdziwie Kościołem, Oblubienicą Pana²⁸. *W tym punkcie stajemy wobec podwójnej prawdy: Kościół rodzi się wtedy, gdy Jezus, umierając oddaje Ducha, gdy Jego bok otwiera się; ale rodzi się także, gdy kobiecie 'tak' na wszystko, czego chce Bóg, przekształca się w niewyczerpaną płodność nowej Ewy. To ten Kościół św. Paweł nazywa 'nieskalanym' (Ef 5, 27), chociaż na tej ziemi jest on naprawdę i w sposób dosłowny nieskalany tylko w swoim maryjnym archetypie. Krzyż (z którym Pascha i Zesłanie Ducha Świętego są nierozdzielnie związane) jest spełnieniem wszelkiego związku oblubieńczego między mężczyzną i kobietą, między niebem i ziemią²⁹.*

I tutaj także Balthasar chce, abyśmy postrzegli Kościół jako osobę; nie rozważa go jedynie jako socjologiczną jednostkę, abstrakcyjny zbiór. Nie mogąc tutaj rozwinąć pełnego bogactwa tej problematyki³⁰, zatrzymujemy się jednak chwilę, gdyż relacja między Maryją i Duchem wydaje się być jej częścią konstytutywną.

Ponieważ Balthasar bierze zupełnie na poważnie wydarzenie wcielenia, formułuje następujące pytanie: czy nie trzeba, aby mężczyźni Jezusowi Chrystusowi, Synowi Bożemu, który stał się Człowiekiem, odpowiadał „ktoś” natury kobiecej, ale pochodzący od Niego i przyjmujący jednocześnie kształt osobowy i społeczny?

Już w 1961 r. w fundamentalnym artykule noszącym znaczący tytuł *Wer ist die Kirche?* Balthasar dochodzi do wniosku, że jeśli sam Chrystus

²⁸ *Der dreifache Kranz...*, 43. Balthasar wyjaśnia tę relację Nazaret-Golgota i jej związek z Kościołem za pomocą pojęć *potencjalność* i *całkowite spełnienie*: „*ihre Mutterschaft aus dem Heiligen Geist trägt die Kirche in ähnlicher Weise potentiell in sich, wie Jesus im Heiligen Geist als 'Haupt' [...] den 'Leib' potentiell in sich trägt. Theologik III...*, 260-261.

²⁹ *Kleine Fibel für verunsicherte Laien* (Kriterien 55), wyd. 2, Einsiedeln 1980, 72: *beides ist wahr: die Kirche entsteht aus dem 'Aushauchen' des Geistes in Jesu Tod und aus seiner geöffneten Seite, und sie entsteht auch, indem das weibliche Jawort zu allem Gottgewollten zur unerschöpflichen Fruchtbarkeit der neuen Eva wird. Jener Kirche, die Paulus (Eph 5, 27) die 'immaculata' nennt, was sie schliesslich auf Erden nur in ihrem Urbild Maria wahrhaft und wörtlich ist. Das Kreuz (zu dem unabtrennbar Ostern und Pfingsten gehören) ist Vollendung aller Hochzeitlichkeit zwischen Mann und Frau, ja zwischen Himmel und Erde*. W tym miejscu Balthasar odnosi się zwłaszcza do J 19, 30: „*wo ohne Zweifel das Pneuma im einheitlichen Krisis-Verherrlichungsgeschehen des Kreuzes mit dem letzten Todesseufzer Jesu 'frei' wird (vgl. Jo 7, 39), deshalb vom Auferstandenen alsbald der Kirche eingehaucht werden kann (Jo 20, 22). Mysterium paschale*, w: *Mysterium Salutis*, t. III, 2, red. J. FEINER, M. LÖHRER, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 133-326, tutaj: 214.

³⁰ *Sponsa Verbi...*, 148-202 (*Wer ist die Kirche?*); *Herrlichkeit III*, 2, 2..., 81-93; *Der antirömische Affekt...*, 153-187; *Theodramatik II*, 2..., 311-330.

jest po pierwsze podmiotem Kościoła, jak i Kościół jest Jego przestrzenią, to z drugiej strony ten Kościół, jako odpowiedź kobiety i oblubienicy, znajduje swoją najwyższą normatywną podmiotowość w Maryi. W końcu każda dusza w Kościele dąży ku tej centralnej świadomości, która w Maryi otwiera się na Chrystusa i przez Chrystusa na Ducha Boga w Trzech Osobach, Tego, który na początku osłonił Maryję, a od Paschy i zesłania Ducha Świętego zamieszkuje w Kościele³¹. Dokładniej mówiąc, *Maryja jest tą podmiotowością, która na swój kobiecy i przyjmujący (réceptrice) sposób, dzięki łasce Bożej i działaniu Ducha, osłaniającego Ją swoim cieniem, może w pełni odpowiadać męskiej podmiotowości Chrystusa. W Maryi Kościół, który rodzi się z Chrystusa, znajduje swoje osobowe centrum i pełną realizację idei eklezjalnej*³². Ponadto archetyp Maryi jest dla Kościoła stałym przypomnieniem trynitarnego wymiaru jego oblubieńczego misterium: *Maryja przyjmuje Syna jako nasienie Ojca dzięki działaniu Ducha Świętego Ojca i Syna. Oto dlaczego na poziomie Kościoła spełnienie sakramentów będzie dziełem Ducha Świętego, który będzie umieszczał w głębi dusz Słowo Ojca, aby zostało poczęte i mogło się narodzić*³³. Nie wyklucza to, że zarówno Maryja, jak i Kościół są nazywani „oblubienicą Chrystusa”, ponieważ pochodzą od Niego, ponieważ zawdzięczają Mu swoje (uprzednie) odkupienie. Dorzucimy do tego ostatnią uwagę³⁴: Kobieta Kościół-Maryja w czasie swojego poczęcia przez Chrystusa zostaje wprowadzona w istnienie i jednocześnie już jest uprzednio wprowadzona, bez czego nie byłoby poczęcia jednocześnie ludzkiego i Boskiego. To Duch Święty będzie doskonalił podmiot Kościół, ustanowiony w załączku, istniejący już w Starym Testamencie, w Maryi i w wierzących, którzy żyją w miłości. Duch jest bowiem Osobą Boską, *jako* jedność miłości Ojca i Syna, jedność również *jako* wieczne przeciwieństwo. W ten sposób ten, który jest inny – „oblubienica”, ale który jest również jeden – „Ciało”, może być ustanowiony i ożywiany przez Ducha.

W tym samym artykule Balthasar stosuje wyrażenie, które jest mu drogą i które odwołuje się do Orygenesa: *anima ecclesiastica*. Z racji

³¹ *Sponsa Verbi...*, 189.

³² *Maria ist jene Subjektivität, die in ihrer weiblichen und empfangenden Weise der männlichen Subjektivität Christi durch die Gnade Gottes und die Überschattung seines Geistes voll zu entsprechen vermag. In Maria findet die aus Christus entströmende Kirche ihr personales Zentrum und die Vollverwirklichung ihrer kirchlichen Idee.* TAMZE, 168.

³³ *Deshalb empfängt Maria den Sohn als Samen des Vaters durch die Verwirklichungstat des Heiligen Geistes von Vater und Sohn. Und deshalb wird auch in der kirchlichen Ordnung die Aktualisierung der Sakramente die Tat des Heiligen Geistes sein, der in den Schoss der Seelen das Wort des Vaters zur Auszeugung und Geburt hineinlegen wird.* TAMZE, 170.

³⁴ TAMZE, 201-202.

na nieograniczoną gotowość *fiat* („niech mi się tak stanie”) Maryi, Jej osobista świadomość może wzrastać do wymiaru „świadomości eklezjalnej”. W takim łonie Kościoła, jednocześnie idealnym i realnym, rodzi się nowy człowiek eklezjalny dzięki łasce chrztu, to znaczy dzięki właniu, mocą łaski Ducha Świętego, wiary, nadziei i miłości³⁵. W ten sposób podmioty ograniczone i grzeszne ożywają się i otwierają ku płodnemu istnieniu „jeden dla drugiego” (*das Für-einander*), przez co kształtuje się komunია świętych. To Syn Eucharystyczny jest rękojmnią tej płodności, a odbiciem dyspozycji tej wspólnoty jest dziewicze słowo Maryi, „dusza eklezjalna” w całym tego słowa znaczeniu, przez którą Kościół doskonali się w całkowitym ogołoceniu z siebie samego i staje się „naczyniem Ducha Świętego”³⁶.

Kiedy kilka lat później Balthasar podejmie ponownie ów problem osoby, sformułuje tę samą fundamentalną intuicję, ale w terminologii bardziej „technicznej”, teo-dramatycznej. Inaczej niż H. Mühlen³⁷, Balthasar rozróżnia, jeśli chodzi o ludzkie podmioty duchowe, między podmiotem duchowym i teologiczną osobą, chcąc w ten sposób wyeksponować jakościową niepowtarzalność osoby. Według Balthasara, taka osoba utożsamia się z misją daną *in Christo* przez Ducha podmiotowi duchowemu, stworzonemu i zaakceptowanemu przez Niego, zakorzeniającemu się w „wybraniu” przez łaskę „przed założeniem świata” i poprzez to stanowiącemu część trynitarnego planu stworzenia i odkupienia. Misja ta jest zarówno jakościowa i personalizująca, jak i socjalizująca: misja przyjęta i wykonana pozbawia własnego „ja”. Strefa oddziaływania tego, który jest w ten sposób posłany oraz jego płodność w łasce zwiększa się na całe Mistyczne Ciało Chrystusa. Tak rodzi się *communio sanctorum*, w której misje i osoby, z nią się utożsamiające, trwają w komunii. Zatem *osobowość Kościoła ukazuje się jako perichoreza misji osobowych i uspołeczniionych [...] wokół misji maryjnej, która jest ich centrum*³⁸.

Jak teraz opisać z bliska szczególne miejsce Maryi wewnątrz „my” Kościoła-oblubienicy?³⁹ Jak to już powiedzieliśmy, Balthasar wychodzi od rzeczywistości wcielenia, dzięki któremu Chrystus jest Bogiem jako

³⁵ TAMŻE, 174-180.

³⁶ *Klarstellungen...*, 61.

³⁷ Por. *Theodramatik II*, 2..., 318-324, przyp. 3; *Theologik III...*, 261, przyp. 23. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als des Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, wyd. 2, Paderborn 1967.

³⁸ *Theodramatik II*, 2..., 324: *Bisher erschien die Personalität der Kirche als die Perichorese der personalen und sozialisierten Sendungen [...] um die Mitte der marianischen Sendung*.

³⁹ TAMŻE, 322-324: *Kirche von Maria her*.

Osoba i Człowiekiem jako ludzka natura. Taka rzeczywistość wywołuje „odповідź” indywidualnej Kobiety, która powinna być zarazem zasadą płodności wspólnej. W konsekwencji Maryja, jako poczęta bez grzechu, Kobieta-stworzenie może wypowiedzieć w wierze „tak” w pełni „katolickie” i – osłonięta Duchem Świętym – nosić w sobie Odkupiciela. Dzięki Eucharystii i Krzyżowi staje się Ona naczyniem eklezjalnym, w którym wylewa się substancja Syna, udzielanego wszystkim przez Ducha Świętego. Ale pociąga to za sobą niedające się odwołać krążenie wzajemnego pierwszeństwa: pierwszeństwo nieskazitelnego „tak” zakorzenia się w pełni łaski płynącej z Krzyża, choć z drugiej strony nie rodzi się ono jednostronnie; wykorzystuje zarazem akceptację Maryi, dotyczącą uprzedniego odkupienia, aby umożliwić przyjsie Kościoła-oblubienicy w jego blasku. Oto dlatego Balthasar poprzestaje na sformułowaniu, zgodnie z którym Kościół-podmiot jest przedstawiany w sposób inchoatywny w Maryi oraz może być Ona również określana mianem osobowego centrum Kościoła jako Ta, która wypełnia swoją osobistą misję, dając Syna. Ta misja Maryi, ogłoszonej w sposób nieograniczony z siebie, jest odpowiedzią w pełni adekwatną, zgodą Kobiety-stworzenia na męską misję Boskiego Syna. Maryja jest realnym, urzeczywistnionym archetypem Kościoła, w którym wszystkie inne misje szczegółowe są ustanawiane przez Ducha Chrystusowego, który w sposób antycypacyjny ukształtował „tak” Matki, „zgadzającej się na to, co się ma wydarzyć” na wzór pierwotnego „tak” wypowiedzianego przez Syna wobec woli Ojca.

5. Spełnienie

Dotarliśmy w końcu do spełnienia Maryi w Duchu Świętym. „Tajemnice radosne” prowadziły ku tajemnicy Krzyża: Balthasar wyjaśnia w tej kwestii, że „tajemnice chwalebne”, kiedy przychodzi ich kolej, mogą być rozumiane wyłącznie jako chwała Miłości ukrzyżowanej raz jeden za wszystkich⁴⁰.

Maryja jest wyraźnie wzmiankowana w Piśmie Świętym przed zesłaniem Ducha Świętego tylko jeden raz: kiedy uczestniczy w wytrwałej modlitwie wspólnoty uczniów w Jerozolimie (Dz 1, 14). *To Ona (Maryja), którą Duch nawiedził przed wszystkimi innymi, poczęła ciało Słowa. Teraz Kościół, zgromadzony wokół Niej, modli się, aby jego udziałem stało się to, co w sposób szczególnie było udziałem Maryi. A sama Maryja prosi w odnowionej modlitwie o to samo: modli się teraz 'jako' Kościół,*

⁴⁰ *Der dreifache Kranz...*, 68.

*jako centrum komunii świętych, aby wcielenie Słowa, dopełnione na krzyżu i w zmartwychwstaniu, rozszerzyło się na całą wspólnotę*⁴¹.

Tutaj uwaga została zwrócona na związek między wcieleniem, poczęciem przez Ducha Świętego i Eucharystią. Wcielenie Słowa dokonane przez Ducha obejmie swym zasięgiem, z powodu Maryi, cały Kościół na mocy „cielesnego” sakramentu Eucharystii. W perspektywie Balthasara wewnętrzna więź Maryi ze wspólnotą apostołów przyjmuje swoje pełne znaczenie⁴². Już u stóp Krzyża Maryja była osobiście Kościołem przyzwolenia, połączonym przez pośrednictwo św. Jana z Kościołem posługującym. Teraz, tuż przed zesłaniem Ducha Świętego, jest Ona ponownie obecna jako centrum istnienia całego Kościoła-oblubienicy, wewnątrz którego posługujący mężczyźni (duchowni) będą mieli za zadanie uobecniać ofiarę Chrystusa. Kobieta-Maryja *jest* Kościołem zgadzającym się i każdy w Kościele, w tym każdy posługujący, uczestniczy w Jej zgodzie. Męskie posługiwanie ma (jedyne) zadanie *reprezentować* Chrystusa w imieniu Jego Kościoła. Jednak ta polaryzacja nie pociąga za sobą rozdzielającego przeciwieństwa między Kościołem jako *Immaculata* i Kościołem jako strukturą. Duch z Wiercznika ukazuje się jako jedność natchnienia i instytucji⁴³. W końcu, z punktu widzenia egzystencjalnego, Maryja jest również wzorem, dzięki Jej sytuacji wiary ukrytej po wniebowstąpieniu. Paradoksalnie ta niejasność jest w istocie radością – nie tylko dlatego, że wiara pewnego dnia przekształci się w wizję, ale także jest radością, nieskoncentrowaną na sobie samej, z uwagi na wypełnienie planu zbawczego. *I to ta sama radość, panująca między Synem i Ojcem, jest nam przekazywana w pełni przez Ducha Świętego*⁴⁴.

Medytując następnie nad tajemnicą zesłania Ducha Świętego⁴⁵, Balthasar potwierdza, że Duch Boży jest przede wszystkim Duchem modlitwy, który pozwala nam mówić: Abba, Ojcze. Zupełnie tak jak „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo” jest modlitwą Ducha: część zasadnicza tych modlitw pochodzi ze wspaniałych perykop biblijnych zwiastowania i nawiedzenia, natchnionych przez Ducha. Podobnie wszystkie nasze modlitwy powinny być odmawiane „w Duchu”; to On znajduje dla

⁴¹ *Sie ist es die allen andern voraus vom Geist heimgesucht, den Leib des Wortes empfangen hat. Um sie geschart, betet die Kirche, dass ihr geschehe, was urbildlich Maria geschehen ist. Und Maria selbst betet neu um das Ereignis; sie betet jetzt als Kirche, als Mittelpunkt der Gemeinschaft der Heiligen, dass die in Kreuz und Auferstehung vollendete Menschwerdung des Wortes sich der ganzen Gemeinschaft mitteile.* TAMZE, 73-74.

⁴² *Kleine Fibel...*, 73.

⁴³ *Pneuma und Institution...*, 130.

⁴⁴ *Und genau mit dieser Freude zwischen Vater und Sohn erfüllt uns der Heilige Geist. Der dreifache Kranz...*, 79.

⁴⁵ TAMZE, 80-83.

nas miejsce w blasku przestrzeni Ojca i Syna, w przestrzeni misji eklezjalnej. To jest właśnie druga cecha charakterystyczna Ducha Świętego z wydarzenia Jego zesłania: jest Duchem misji. Ta misja nie polega na zastosowaniu taktyki pod przymusem skuteczności, ale raczej na spontaniczności życia, myśli, słowa, która znajduje swoje źródło w Życiu trynitarnym; to wołanie głosu, który nie broni się w swoim szaleństwie, skierowanego do bliźniego, przenikającego tam, gdzie żaden pancierz nie zamyka już jego serca. Pojawia się tutaj trzeci aspekt: ten Duch jest zawsze eklezjalny, zwłaszcza że maryjny. Tak jak Maryja w roli archetypu Kościoła otrzymała Ducha wcielenia, tak teraz to Kościół cały otrzymuje Go; każdy indywidualny członek Kościoła otrzymuje tego eklezjalnego Ducha w takiej mierze, w jakiej uczestniczy w misji Kościoła. Nie ma zatem kwestii przyjmowania Ducha w charakterze prywatnym: wierzący powinien otworzyć swoje serce na zgodę maryjną, która nie zna granic. Paradoksalnie jednak święci, zgromadzeni wokół Służebnicy, ogłoszonej błogosławioną, ukazują nam przez swój przykład, że Duch działa na sposób tym bardziej personalizujący, że zajmujemy miejsce bardziej bezimiennie w realizacji Bożego planu zbawczego.

Balthasar skomentował w kazaniu radiowym maryjną tajemnicę wniebowzięcia, idąc za zesłaniem Ducha Świętego: dostrzega we wniebowzięciu wzajemne uwikłanie się nieba i ziemi⁴⁶. Odtąd Maryja jest w sercu Kościoła; tak jak Syn Eucharystyczny, nie jest Ona ani w niebie, ani na ziemi, lecz ziemia podniesiona aż do nieba, a niebo zwrócone ku ziemi. Jej wniebowzięcie jest ukoronowaniem pierwotnego napięcia między „niebem” i „ziemią”, tego napięcia, które osiągnęło swoją najwyższą gęstość we wcieleniu: *to, co niebo wysyła, nie może wypełnić się tu na dole bez ziemi: matrix-materia-mater, które nic nie może dzięki swoim własnym siłom, ale które dzięki mocy Bożego Ducha Świętego może wypowiadać całkowite 'tak', nie szukając zabezpieczenia ani obrony*⁴⁷.

Jeśli chodzi o obecną rolę Maryi w zbawieniu, Balthasar odnosi się, zgodnie z Tradycją, do sceny ukrzyżowania i do słów Chrystusa powierzającego swoją Matkę św. Janowi (J 19, 26-27), które wyjaśnia na podstawie swojej własnej teologii opuszczenia przez Boga. Według Balthasara, krzyż jest najmocniejszym objawieniem Trójcy Świętej. Tutaj Duch Święty jednoczy Ojca i Syna, rozdzielając ich wzajemną miłość

⁴⁶ „Du krönst das Jahr mit deiner Huld” (Psalm 65, 12). Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 171-178: *Himmel und Erde zueinander*.

⁴⁷ *Was der Himmel sendet, kann sich hienieden nicht vollenden ohne die Erde, die Matrix-Materia-Mater, die nicht aus der eigenen Kraft, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes Gottes ein volles, ungeschützt-wehrloses Ja sagen kann*. TAMZE, 174.

aż do takiego stopnia, który trudno uzasadnić⁴⁸. Na temat opuszczenia przez Boga, czego w sposób analogiczny doświadczyła Maryja, napisał ów piękny fragment: *Ojciec i Syn zachowują Ją, ukształtowaną w sposób nadnaturalny jako osłonę, podczas gdy Syn, środek Jej duszy, został Jej wyrwany na trzy dni*⁴⁹. W tym pustym wnętrzu nowy Syn zajmuje miejsce tego umiłowanego środka: Maryja, nie broniąc się, staje się płodną dla świata jako Matka chrześcijan, jako Matka wszystkich ludzi. *I jako taka nie pragnie nic dla siebie samej, ale wszystko dla Boga i Jego Syna, Jej troska materialna polega na tym, aby przynieść wszystkim Duchu Chrystusa, Ducha całkowitego daru z siebie, tego daru, który jest ostatecznie tym, co jest najmocniejsze na świecie*⁵⁰. To, co Ona przynosi Kościołowi dzisiaj, to nie jest „wynajdywanie” skutecznych programów, ale inspirujący przykład „zgody”: *Chodzi o zgodzenie się na to, co Duch Święty chce przez nas uczynić, w sposób, w jaki Duch chce dziś ożywić słowo Ewangelii*⁵¹. Takie myślenie powoduje, że już przeczuwamy, iż pobożność maryjna, rozumiana jako nabożeństwo, które ewoluje w stronę naśladowania, nie jest w żadnym wypadku zamknięta na siebie samej. Wyłącznym przedmiotem pośrednictwa wywyższonej Dziewicy, która oddaje się w pełni w służbie trynitarnemu planowi zbawienia, jest *zbawienie świata przez Chrystusa, Syna Bożego, naszego Zbawiciela, ofiarowanego przez Ojca, który razem z Ojcem wylewa Ducha Świętego w naszych sercach*⁵².

Widać więc wyraźnie, że cała misja Maryi, od Nazaretu aż do naszych dni, jest ożywiana przez Ducha. Ale i na odwrót, wydarzenie wcielenia dotyczy także Ducha na dwa sposoby⁵³. W czasie poczęcia przez Ducha w łonie Dziewicy dokonuje się duchowe nawiązanie szczególnego rodzaju kontaktu przez Ducha z człowiekiem i jego naturą, odkrywanie najgłębszej wolności człowieka względem Boga. Ten ciąg doświadczeń, który znajduje tutaj swój początek, trwa poprzez całe życie Maryi i życie Syna; mają one za cel uzyskanie pewnego rodzaju kompletnej wiedzy

⁴⁸ *Der dreifache Kranz...*, 64-65.

⁴⁹ *Vater und Geist halten sie, wie eine Hülle, übernatürlich aufrecht, während der Mittelpunkt ihrer Seele, der Sohn, ihr für drei Tage entrissen wird. Christlicher Stand, Einsiedeln 1977, 167.*

⁵⁰ *Und da sie nichts für sich will sondern alles für Gott und für ihren Sohn, besteht ihre Muttersorge darin, allen den Geist Christi beizubringen, der Geist der vollkommenen Selbsthingabe, die schliesslich doch das Mächtigste in der Welt ist. Du krönst das Jahr...*, 243.

⁵¹ *Au coeur du Mystère rédempteur...*, 81.

⁵² *Gebet zur Vermittlerin hat aber nur Sinn, wenn das, was vermittelt werden soll, im Blickfeld des Beters liegt: das Heil der Welt durch Christus, Gottes Sohn, unsern Herrn, den der Vater uns schenkt und der mit dem Vater zusammen den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgiesst. Der dreifache Kranz...*, 94. *Por. Maria in der kirchlichen Lehre...*, 58.

⁵³ *Spiritus Creator...*, 111-113.

doświadczalnej o całym *humanum*, a w tę wiedzę włączony jest grzech, którego prawdziwa natura przejawia się w doświadczeniu cierpienia Syna. To do tej wyjątkowej wiedzy o człowieku, nabytej przez Ducha w Jego towarzyszeniu Synowi i Jego Matce, odnoszą się Pawłowe słowa na temat Ducha wołającego „Abba” w głębi ludzkiego serca: rzeczywiście z uwagi na to, że zna On ludzkie serce oraz także dlatego, że jako Bóg trwa wobec Ojca, Duch rozpoznaje w nas naszą najgłębszą modlitwę (Ga 4, 6; Rz 8, 26-27). Takie poznanie człowieka zdobywa On jeszcze bardziej i w sposób nowy w chwili, gdy Syn umierając, w swoim ostatnim tchnieniu, rozpoczyna wraz z Ojcem udzielanie Ducha. Ten moment, który stanowi ostateczne miejsce „wędrowania” Boga wraz ze światem, jest rozstrzygający dla wszelkiej wzajemnej relacji między światem i Bogiem.

6. Egzystencja Maryi w teodramacie

Rozważaliśmy stopniowo oddzielne epizody z życia Maryi, co nie oznacza w sposób absolutny wniosku, że chodzi w każdym przypadku o odizolowane działanie Ducha. Wprost przeciwnie, te ogniwa są organicznie włączone w dzieło zbawienia, zamysł i jego realizację przez Tróję Świętą: faktycznie pociąga to za sobą konieczność stałego działania Ducha⁵⁴. Ponadto *jako że Boski plan zbawienia jest ukierunkowany od początku ku relacji między Jezusem i światem (którego Kościół jest jądrem), Duch, jednocześnie subiektywny i obiektywny, może również unosić się nad tą wzajemną relacją: Duch, któremu Jezus jest posłuszny, który prowadzi i daje natchnienie, który od początku osłania Maryję i po wypełnieniu się Pasji zostaje tchnięty przez Jezusa we wspólnotę Kościoła*⁵⁵. „Duch Święty”, „Moc Najwyższego”, która przyjmuje Maryję pod swój cień (Łk 1, 35), obwieszcza „moc z Wysoka”, „moc Ducha Świętego”, mającą zstąpić na Kościół (Łk 24, 49; Dz 1, 8)⁵⁶. Czyż nie można

⁵⁴ *Theologik. Bd. II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 272.

⁵⁵ *Und weil der göttliche Rettungsplan von vornherein das Zueinander Jesu und der Welt (mit der Kirche als Kern) im Blick hat, kann über diesem Zueinander auch der subjektiv-objektive Geist schweben, dem Jesus gehorcht, der ihn treibt und inspiriert, der im Ursprung Maria überschattet und nach vollbrachter Passion von Jesus der Kirche eingehaucht wird (Pneuma und Institution..., 219)*. Por. TAMZE, 222. Według Balthasara (*Theologik III...*, 161, przyp. 20) można czynić rozróżnienie między – z jednej strony – działaniem Ducha w Chrystusie przed krzyżem i zmartwychwstaniem i – z drugiej – posłaniem Ducha przez Chrystusa po tych wydarzeniach. Jednak „tak” Maryi, które wypowiada „w Duchu Świętym” jest „istotnym czynnikiem” wewnątrz tego, co się wydarza. Bez tego zniknąłby moment ludzkiego uczestnictwa w zbawieniu i w założeniu Kościoła.

⁵⁶ *Theodramatik II, 2...*, 275, przyp. 24; *Theologik III...*, 43.

zatem w obrębie tematu zaślubin (*Hochzeitlichkeit*) ustalać związków między Oblubienicą, która – pragnąc wraz z Duchem – mówi: „Przyjdź!” (Ap 22, 17) oraz Arką Przymierza (Ap 11, 19), brzemienną niewiastą (Ap 12, 1) oraz Niewiastą, która w Kanie prosi, aby objawił się po raz pierwszy blask Chrystusa (Oblubieńca)⁵⁷?

Wszystkie te powiązania znaczeń zachęcają nas, w ostatnim obiegu myśli, nie tylko do rozważenia działań Ducha Świętego w życiu Maryi w ich spójności, ale co więcej do usytuowania ich na szerokim tle historii zbawienia. Wynika z tego w szczególności normatywna funkcja duchowej „egzystencji” Maryi.

Balthasar przyjmuje jako centralną ideę myśl, że *relacja Boga względem rodzaju ludzkiego posiada i strzeże konkretnej formy sakramentalnej przymierza w osobowym związku między Chrystusem i Kościołem jako oblubienicą bez skazy i zmarszczki (Ef 5, 27), która konkretyzuje się osobowo [...] w Maryi, Matce-Oblubienicy poczętej bez zmagy*⁵⁸.

Ale to Nowe i wieczne Przymierze jest „concretissimum” scalającym wszystko. Cała wierność Starego Przymierza zostaje również wcielona w sposób całkowicie konkretny w osobie płodnej Dziewicy, osłoniętej przez Ducha podczas wcielenia. Jednocześnie to tutaj zostaje wprowadzony nowy Lud, który w sposób stale odnawiany będzie brał udział w przygotowaniu wcielenia Boga i który powinien dzięki Bożemu Duchowi dać się przekształcić w Ciało Chrystusa⁵⁹.

Jeśli Maryja może być jednocześnie Dziewicą i Matką, to właśnie dzięki działaniu Ducha Świętego, który daje Dziewicy Dziecko Ojca przedwiecznego. W ten sposób Duch prowadzi, przekształcając swoją Boską miłość pełną wiary i nadziei, ku temu darowi Boga, który jest samym Bogiem pod postacią człowieka⁶⁰. Dziewictwo Maryi, które jest

⁵⁷ *Herrlichkeit* III, 2, 2..., 446. Odnotujmy, że Balthasar (TAMŻE, 54, 297-298) podkreśla również związek między Łk 1, 35 i Wj 40, 35. W *Theologik* III..., 84-85 Balthasar rozciąga ten związek na scenę chrztu i scenę Taboru. W ten sposób położony został szczególnie nacisk na to podwójne działanie, przez które osoba „osłonięta Duchem” jest jednocześnie napełniona Duchem.

⁵⁸ *Unbezweifelt aber ist für die Christen, dass das Verhältnis Gottes zur Menschheit konkrete, sakramentale Bundesgestalt besitzt und behält im personalen Verhältnis zwischen Christus und der Kirche als der `Braut ohne Runzel und Makel' (Eph 5, 27), die ihre personale Konkretheit hat (...) in der unbefleckt-empfangenen Mutter-Braut Maria (Das ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963, 211).*

⁵⁹ *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Munich 1969, 138-139.

⁶⁰ *Die Antwort liegt beim überschattenden Heiligen Geist, der der Jungfrau das Kind des ewigen Vaters schenkt und damit ihre glaubende und hoffende Liebe zu Gott verwandelnd hinlenkt auf dieses Gottesgeschenk, das Gott in Menschengestalt ist („Heilig öffentlich Geheimnis”..., 4). Zob. też *Herrlichkeit* I..., 327, gdzie Balthasar rozważa maryjne doświadczenie Boga w oparciu o dziewicze macierzyństwo.*

przekazywane Kościołowi, nie jest niczym innym, jak tylko wyłącznym zorientowaniem „na jedność z Chrystusem w Duchu Świętym”, przez co okazuje się przekroczone „niewierność” starotestamentowa czy też współczesna „ideologia”⁶¹. Właśnie dlatego Maryja i Kościół mogą doświadczać macierzyńskiej płodności: w tym przypadku także dokonuje się to dzięki aktywnemu działaniu Bożego Ducha Świętego, który już w Starym Testamencie wprowadzał w czyn wolę Boga i był w czasie zwiastowania prawdziwie aktywną hipostazą, a który tak samo kontynuuje swoje działanie w modlitwach, sakramentach i charyzmatkach Kościoła⁶².

Można jeszcze zauważyć, że przez swoje dziewicze macierzyństwo Maryja znajduje swoje miejsce na zasadzie udziału w dramacie między „eonami” (w sferze tych, co upadają – *infra-lapsaires*) między Starym i Nowym Testamentem⁶³. Jako Matka cielesna znajduje się w bezpośredniej ciągłości pokoleń od Adama i Abrahama; jako Matka dziewicza, na którą zstąpił Duch Święty, jest punktem przerwania, nowego początku, rzeczywistym symbolem (*Realsymbol*) nowego narodzenia.

„Wertykalna” misja Ducha Świętego podczas wcielenia nie przeszkadza jednak temu, że stary Lud Boży był już przygotowany duchowo, „horyzontalnie” na przyjście mesjańskiego Syna. Te dwa aspekty będą połączone przez Zmartwychwstałego Ukrzyżowanego w nowej misji Ducha: Duch, pochodzący od Ojca i Syna, który stał się Człowiekiem, posiada wszystko z kondycji zarazem Boskiej i ludzkiej. Balthasar dostrzega w tym oznakę uprawnionego roszczenia „katolickości”: wertykalna transcendencja pogaństwa i transcendencja horyzontalna judaizmu spotykają się w najlepszej syntezie⁶⁴.

Ostatecznie skoro Syn, który stał się Człowiekiem, wypełnił już swoją misję zbawienia, zadaniem Ducha Świętego jest uniwersalizowanie historycznej indywidualnej egzystencji Chrystusa w taki sposób, że staje się ona bezpośrednią normą dla każdego historycznego indywidualnego istnienia. Nie chodzi tu o nowe objawienie, ale o rozkwitnięcie, w całej jego głębi, na mocy tej pełni, która została dana, jego całkowitego urzeczywistnienia w każdym momencie historii⁶⁵. Balthasar rozróżnia tutaj trzy momenty: działanie Ducha w czasie „czterdziestu dni” po zmartwychwstaniu, Jego działanie w sakramentach i Jego działanie w chrześcijańskiej misji i tradycji eklezyjalnej.

⁶¹ *Maria in der kirchlichen Lehre...*, 61.

⁶² *Empfangen durch den Heiligen Geist...*, 47; „*Heilig öffentlich Geheimnis*”..., 12.

⁶³ *Theodramatik II, 2...*, 274, 301-307.

⁶⁴ *Pneuma und Institution...*, 100. Por. tamże, 59-60; *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung* (Christ heute I, 8), wyd. 5, Einsiedeln 1962, 96-97.

⁶⁵ *Theologie der Geschichte...*, 61-83.

Jeśli chodzi o pierwszy poziom uniwersalizacji Balthasar formułuje następujący wniosek: *Ten sam Duch, który posłany przez Ojca dokonał wcielenia Syna, biorąc Matkę pod swój cień, dopełnił swojego działania poprzez zmartwychwstanie tego ciała. Uwieńczył je – i nie jest to najmniejsze uzasadnienie – gdyż ciało w ten sposób uduchowione zostało ponownie wprowadzone przez Niego do lona ‘Niewiasty’ (Ap 12), którą stała się w tym czasie duchowa i uniwersalna Oblubienica, Kościół⁶⁶.*

Zostaliśmy w ten sposób doprowadzeni do „trwałej postaci” (*Dauerform*) Chrystusa w Eucharystii i sakramentach: Zmartwychwstały, którego czas ziemski został również uwielbiony, towarzyszy swojemu Kościołowi w czasie, biorąc z wieczności Ojca, tak jak to czynił podczas czterdziestu dni, chociaż to towarzyszenie jest odtąd okryte w postaciach sakramentalnych. O uwielbionym Synu Bożym *jest trzech, którzy dają świadectwo: Duch, woda, i krew, a ci trzej w jedno się łączą* (1 J 5, 7-8).

Zobaczyliśmy powyżej, że tak jak wtedy, gdy Słowo stało się Ciałem, Duch Święty uobecnia teraz Słowo Ojca⁶⁷. U stóp krzyża Maryja jest archetypem Oblubienicy-Kościół przyjmującej⁶⁸, a Kościół ze swojej strony dąży do tego, aby łączyć swój maryjny początek ze swoim życiem sakramentalnym⁶⁹. Balthasar czyni ponadto uwagę⁷⁰, że Duch, uniwersalizując zbawienie, będąc dalekim od odrywania go od historii, na odwrót, wprowadza zbawienie w całość jego pełni w historię. Faktycznie ta uniwersalizacja dokonuje się zawsze w oparciu o wspólnotę, nie dającą się podzielić między Ukrzyżowanego, który został przebity i Jego oblubieńcze „ciało”, przebite razem z Nim.

Dwie aktualizacje, o których przed chwilą mówiliśmy, są ukierunkowane na trzecią, która umiejscawia się na planie egzystencji i historii. Jesteśmy tutaj skonfrontowani ze wstrząsającym faktem rozdartej, grzesznej egzystencji⁷¹. Jednak zostaje ona przyjęta w pełnym nadziei obrazie relacji

⁶⁶ *Derselbe Geist, der im Auftrag des Vaters die Menschwerdung des Sohnes in der Überschattung der Mutter wirkte, vollendet sein Werk in der Auferweckung dieses Fleisches. Er krönt es nicht zuletzt darum, weil das so vergeistigte Fleisch von ihm neu dem Schoss des ‘Weibes’ (Apok 12) eingesenkt wird, das unterdessen zur geistlichen und universalen Braut, zur Kirche geworden ist.* TAMZE, 70.

⁶⁷ Zob. TAMZE, 172, 181. Por. *Das betrachtende Gebet...*, 95-96, 99-100; *Theodramatik. Bd. IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 444. Duch, będąc w „synergii” z Kościołem, tak samo jak jest z Maryją w czasie wcielenia, w każdym momencie od nowa uobecnia ofiarę, która stała się niebiańsko-wieczną, aby gromadzić świat w tym Ciele i ofiarowywać Ojcu jako ofiarę kosmiczną. TAMZE, 381-382.

⁶⁸ Zob. *Theologie der Geschichte...*, 174-176.

⁶⁹ Zob. TAMZE, 169.

⁷⁰ *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium*, Freiburg-im-Breisgau 1984, 46-47. Por. *Theologik III*, 68. Duch aktualizuje pierwotną wspólnotę (Maryja-Jan-Piotr) w kościelnej *communio* wiary i miłości i daje nieustanne świadectwo, przez „wodę i krew”, o pełnej prawdzie Boga w Chrystusie.

⁷¹ *Das Ganze im Fragment...*, 94-97. Por. *Theologie III...*, 250-251.

między Duchem Chrystusowym i Matką-Oblubienicą. W zniewolonym stworzeniu, w bezsilnych ludzkich sercach, Duch wzdycha ku zbawieniu. Jednak Jego nieskończone współczujące działanie nie dokonuje się bez wzajemności: jest w egzystencjalnej współzależności z łonem, które przyjmuje w sposób ludzki, Syjonem-Maryją-Kościółem. *Mater purissima* poprzez swój akt nieskalanej wiary nie gwarantuje jedynie, że chwalebna Oblubienica bez zmarszczki jest realnością, jest także dla każdego wierzącego z osobna archetypem nieskalanej egzystencji-odpowiedzi. Jednocześnie i aż do końca świata *Maria-Ecclesia* jest również *Mater dolorosissima*: w jedność z Duchem, który podtrzymuje cierpiące serca, jest włączona przez swoje współodczuwanie w przekształcenie grzechu w czystą Miłość. Ponadto Balthasar zwraca uwagę, że wszystko, co dotyczy struktury w Kościele, a szczególnie „nieomylny” Magisterium, będące koniecznym historycznym korelatem Oblubienicy i członków Kościoła, jest podporządkowane normie *Ecclesia*, Matce-Oblubienicy „bez skazy”, ożywianej przez Ducha Miłości. A z drugiej strony Oblubienica, będąc ustanowioną przez Ducha Świętego spośród rodzaju ludzkiego jako wierny obraz figury Oblubienicy, nie może posiadać własnej figury oddzielonej od Syna. Raczej cała Oblubienica powinna odbijać w sposób transparentny misterium Chrystusa.

Kiedy człowiek w swojej skończoności jest nakłoniony, aby uczestniczyć w sprzecznych zadaniach i ciężarach świata, staje wobec misji niemożliwej, którą jedynie Stwórca i Odkupiciel są w stanie podjąć. Jednak człowiek może przyjąć na siebie swoją część w tym dziele zbawienia⁷², kiedy zanurzy się w nieograniczoną gotowość Dziewicy, kiedy pozwoli się prowadzić z całym stworzeniem Duchowi, który wzdycha (Rz 8, 22-23. 26-27), który pokonuje wszelkie powstrzymujące ograniczenia i buduje „komunię świętych”. Dzięki Duchowi Świętemu, który w samym wnętrzu życia Boskiego jest „jednością miłości wzajemnej” oraz komunią, o wiele bogatszą niż abstrahujący i niezależny „otwarty umysł” (*offene Vernunft*), może nastąpić wymiana miłości między tymi, którzy są zawsze sobie obcy, miłosne zjednoczenie wyjątkowości każdej duchowej osoby w wyjątkowości powszechnej miłości Boga w Chrystusie⁷³.

Ponieważ Duch pochodzi od Ojca, Stwórcy świata i Syna, Odkupiciela, jest On Boskim „miejscem”, w którym dokonuje się jedność porządku łaski i porządku natury, miejscem przekształcenia – zawsze możliwego do powtórzenia – jednego porządku w drugi. *To Duch Święty, przewodnik i sluga zaślubin, który czuwa nad tym obiegiem miłości nieba*

⁷² *Du krönst das Jahr...*, 199-200.

⁷³ *Das Ganze im Fragment...*, 209-214.

*i ziemi i który w ten sposób prowadzi do spełnienia relacji zawiązanej w Chrystusie z Oblubienicą Syjonem-Maryją-Kościółem*⁷⁴. Chrześcijanin żyje w sercu tego obiegu; jego egzystencja powinna być stale twórczym przekształcaniem się w Duchu Świętym.

Z Chrystusem zmartwychwstałym i uwielbionym, Archetypem Kościoła, nowym i dopełnionym „eonem” połączony jest dramatycznie „eon” niedokończony i czasowy⁷⁵. Pod postacią Eucharystii Ojciec nie przestaje dawać swojego uwielbionego Syna za życie świata, a Boski Duch, który jednoczy ściśle dwa „eony”, prowadzi nieustannie świat z głębin zniewolenia ku otwieraniu się na odkupienie. W ten sposób całe niebo manifestuje swoje współczucie dla ziemi i Kościoła (Ap 12), który – jak długi trwa czas – jęczy w bólach rodzenia.

Powyższe rozważania pozwalają nam zgłębić Balthasarowską wizję egzystencji i historii. Relacja oblubieńcza między Chrystusem i Jego Kościołem jest zakorzeniona w sercu historii zbawienia. Duch kształtuje i ożywia ciało, oblubienicę Chrystusa, w tym jej „organy” (stany w Kościele, posługiwania, sakramenty, katechezę, piśmiennictwo i tradycję)⁷⁶. Chrześcijanin jest wezwany do *sentire cum Ecclesia*, które staje się *sentire Ecclesiae*, jakie z kolei przekształca się w pełną zgodność z *sentire Spiritus Sancti*. W ten sposób buduje się *communio sanctorum*, owa wymiana zanurzona w pełni nadziei między „niebem i ziemią”.

Z wnętrza tej teodramatycznej idei można wyłuskać szczególną oblubieńczą egzystencję Maryi, normatywną wartość Jej egzystencji przekształconej przez Ducha. Kiedy Słowo staje się Człowiekiem, podobnie jak później podczas chrztu Jezusa, Duch działa z wysoka, aby wyznaczać, aby nadawać kształt. Wobec tej zstępującej konkretyzacji postawa Dziewicy jest przyjmująca i „indyferentna”⁷⁷. Wypada tu wypowiedzieć kilka słów na temat tego, co Balthasar nazywa „inwersją w ekonomii zbawienia”⁷⁸, dotyczącą relacji między Synem i Duchem. Podczas gdy w wewnątrztrynitarnym życiu Duch pochodzi od Ojca i Syna (czy też: przez Syna), to z kolei przez Ducha Syn staje się Człowiekiem i ten sam Duch, w czasie Jego misji przedkłada Mu wolę Ojca jako regułę posłuszeństwa. Ta ekonomiczna obiektywizacja Ducha jest także miejscem

⁷⁴ *Diese Liebesbewegung von Himmel und Erde lenkt der Brautführer, der Heilige Geist, und vollendet so das in Christus angeknüpfte Verhältnis mit der Braut Sion-Maria-Ecclesia. Spiritus Creator...*, 344.

⁷⁵ *Pneuma und Institution...*, 446.

⁷⁶ *Theologie der Geschichte...*, 77-78. Por. *Spiritus Creator...*, 241.

⁷⁷ *Pneuma und Institution...*, 55.

⁷⁸ TAMZE, 224nn. Por. *Theodramatik II, 2...*, 167-175: *Tritarische Inversion; Theologik III...*, 41, 166-168.

początku tego wszystkiego, co nazywa się w języku teologii „instytucją”, a która dogłębniej powinna być rozważana jako „duch obiektywny”.

„Indyferencja” Maryi wobec Ducha Świętego, wyrażona zgodnie z programowym zamysłem w Jej „fiat”, nie polega wyłącznie na całkowitej uległości (*Fügsamkeit*) Duchowi Świętemu, ale na pełnej gotowości *w* Duchu. Poza przeciwstawieniem między byciem aktywną i pasywną, działaniem i kontemplacją, uczestniczy Ona w zadziwiającym zdumiewającym paradoksie samego Ducha, który – będąc w Bogu absolutną zdolnością przyjmowania – jest jednocześnie wyrażeniem pełnej Boskiej spontaniczności⁷⁹. To ta aktywna gotowość pozwala Maryi być archetypem prawdziwej jakościowej katolickości, odbłaskiem zdolności oderwania się od siebie (*das Nicht-an-sich-Halten*) Ojca i Syna, czego Duch jest jednocześnie wyrazem i personifikacją⁸⁰. „Katolickie” *tak* Maryi polega na tym, że w świadomej gotowości uwalnia, dając osłonę; to oddanie do dyspozycji przestrzeni, w której inni mogą stać się wolnymi. Odkrywamy w tym, na ile Maryja jest bliska Ducha Świętego, który jako Boska Osoba otwiera – jak to czyni także w swojej „świątyni”, Kościele – w sposób skuteczny, ale zawsze nie rzucający się w oczy i dyskretny, przestrzeń dla wzajemnej Miłości Ojca i Syna⁸¹.

Maryja, „oddana” w Nazarecie Duchowi, który Ją osłania, mogła stać się Jego wybranym „naczyniem” i dziewiczą Matką Syna. Przy drugim poczęciu, u stóp krzyża, na mocy doskonałego „ubóstwa płynącego z głębi nieposiadania siebie”, stała się dziewiczą Oblubienicą Baranka i łonem Kościoła, zdolną do przyjęcia Nasienia Bożego, eucharystycznie pomnożonego w nieskończoność⁸². I w mierze, w jakiej – od początku i aż do Krzyża – „oddaje” Syna Ojcu w Duchu Świętym i w pełni oddaje się na służbę dziełu zbawienia, może pełnić funkcję fundamentu oblubieńczego, niosąc skuteczną wiarę chrzcielną i uczestnictwo w ofierze eucharystycznej⁸³.

Ścisłe związane z biegunowością pasywny-aktywny istnieje napięcie między posłuszeństwem i „pełnoletnością” (*Mündigkeit*)⁸⁴. W centralnym fragmencie Ga 4, 1-4 jest mowa o tym, że zostaliśmy odkupieni po to, aby została nam udzielona przez Syna Bożego pełnoletność prawdziwego synostwa; co godne uwagi, tak właśnie jest, ponieważ On został poddany fizycznemu prawu narodzenia („zrodzony z niewiasty”) i stał się

⁷⁹ *Pneuma und Institution...*, 330.

⁸⁰ TAMŻE, 115.

⁸¹ *Der antirömische Affekt...*, 173.

⁸² *Theodramatik III...*, 333-334.

⁸³ TAMŻE, 376-377.

⁸⁴ *Wer ist ein Christ?...*, 86-95.

„przedmiotem Prawa” (Ga 4, 4). Przez Ducha z takiego Syna niewolnicy stają się synami i dziedzicami.

Jako sytuację typową dla takiej pełnoletniości Balthasar przytacza Dz 16, 6-7, gdzie jest opowiedziane, jak św. Pawłowi i jego towarzyszom zostało uniemożliwione głoszenie słowa w Azji i Bitynii. Balthasar dochodzi do wniosku: *Chrześcijanin, który żyjąc modlitwą zażyłości z Jezusowym Duchem Świętym, prowadzącym i porządkującym w każdym momencie, jest w stanie usłyszeć, że powinien zostawić wszelki swój plan na rzecz planu Bożego, ten jest chrześcijaninem pełnoletnim. Taki stał się w pełni ‘materia’ dla budowanej figury Chrystusa: ‘materia’, która z tej ‘bierności’ zostaje wzniesiona do najwyższej aktywności ‘matrix’ i ‘mater’ Jezusa (‘ten mi jest bratem i siostrą i matką’, Mt 12, 50)⁸⁵.*

Ten Duch, który czyni pełnoletnim, jest jednocześnie Duchem Kościoła. Ale *Duch Kościoła jest Duchem świętości, Duchem Maryi, apostołów, świętych, którzy są jego filarami [...]. Nie jest pełnoletnim chrześcijanin, który nie pragnie, nie stara się uczynić swoim tego Ducha⁸⁶.* Posłuszeństwo eklezjalne polega na tym, że pod natchnieniem Ducha i w pojedynczej odpowiedzialności powtarza się bezgraniczne „fiat” („niech mi się stanie według słowa twego”) i dołącza się jako członek do Kościoła-Ciała posłusznego Głowie⁸⁷.

Maryja jako Kościół archetypiczny była prowadzona na drodze posłuszeństwa wobec zobiektywizowanej reguły Ducha. W Niej w sposób wyraźny odsłania się prawda, że pełnoletniość i posłuszeństwo krzyża mają zastosowanie do całego Kościoła⁸⁸. Stan duchowny powinien sam kształcić się i uczyć członków Kościoła, którzy są mu powierzeni, w naśladowaniu krzyża; jednak nie wolno zapomnieć, że posługiwanie duchowne jest zobiektywizowaną formą miłości. Ponadto *Duch Święty jest jednocześnie miłością subiektywną i obiektywną, miłością odczuwaną*

⁸⁵ *Jener Christ, der aus der Gebetsvertrautheit mit dem je-jetzt führenden und befehlenden Heiligen Geist Jesu zu hören vermag, dass er seinen ganzen Plan aufzugeben hat zugunsten des Planes Gottes: der wäre ein mündiger Christ. Einer, der ganz zum ‘Stoff’ für die Formgestalt Christi geworden wäre, zur ‘Materia’, die aus solcher ‘Passivität’ zur höchsten Aktivität der ‘Matrix’ und ‘Mater’ Jesu erhoben wird (‘...der ist mit Bruder, Schwester und Mutter’, Mt 12, 50). TAMZE, 90. Por. Das Katholische an der Kirche..., 12.*

⁸⁶ *Der Geist der Kirche ist der Geist der Heiligkeit. Der Geist Marias, der Apostel, der tragenden Heiligen [...] Unmündig ist der Christ, der diesen Geist nicht zu dem seinigen zu machen gewillt und bestrebt ist. Wer ist ein Christ?..., 92. Por. Der dreifache Kranz..., 26.*

⁸⁷ *Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956, 173.*

⁸⁸ *Theodramatik II, 2..., 328. Por. Theologik III..., 223: Die aus dem Kreuz geborene vollkommene Freiheit Marias muss ihrerseits unter das Kreuz, um der Kirche den Aufgang des Geistes der Freiheit mitzuerwirken.*

*i nie-odczuwaną, zażyłością i posługiwaniem, natchnieniem i uległością*⁸⁹. Pouczeni w Duchu Chrystusowym członkowie Kościoła, uformowani przez posługiwanie, spotykają się w autentycznej pełnoletności wokół Maryi, „Stolicy Mądrości”. Stan duchowny winien być uważny na Ducha, który mówi przez święty Kościół⁹⁰.

Poza tym uwzględniając, że wszyscy znajdują się w obrębie posłuszeństwa Kościoła oblubieńczego-Maryi, skłonni jesteśmy mówić, że dziewiczo-macierzyńskie „fiat” Maryi, której osobistą misją jest „uczynić płynnym” (*verflüssigt*), aby stać się zasadą eklezjalną, kształtuje „podstawowy charyzmat”, „duchowość wszystkich duchowości”. Stanowi on normę poszczególnych duchowości – duchowości rad ewangelicznych, stanu małżeńskiego i stanu duchownego⁹¹. Balthazar podkreśla, że duchowość maryjna nie jest osobnym zagadnieniem, ale *miejscem skoncentrowania i syntezą ‘bycia wobec’, które ożywione przez Ducha daje odpowiedź oblubieńczą*⁹². Możliwe są liczne sposoby podejścia, ale wszystkie powinny być sprowadzane do tego samego centrum: *wyłączone ‘tak’ Chrystusa, Maryi i ludzi, którzy są w Kościele na zbawczą wolę Ojca, który jest ponad wszystkimi i każdym; ale to Duch Święty dokonuje jedności pomiędzy ojcowskim oddaniem i wypowiedzianym ‘tak’*⁹³.

Na tak zarysowanym tle powinniśmy zrozumieć wołanie Balthasara o maryjno-eklezjalną duchowość. To, o co dzisiaj chodzi, to nie tyle zwiększenie praktykowania pobożności maryjnej. W nadziei, że Duch, który osłonił Maryję, podźwignie naszą słabość, my wszyscy w „Kościele grzeszników” powinniśmy wyznaczyć sobie zadanie odnowienia obrazu

⁸⁹ *Der Heilige Geist ist beides in Einheit: subjektive und objektive, gefühlte und ungefühlte Liebe, Familiarität und Amt, Inspiration und Unterwerfung (Der dreifache Kranz..., 41)*. W *Theologik III*, 282-380 Balthasar rozwija obszernie temat dzieła subiektywnej i obiektywnej miłości Ducha w Kościele. Maryja jest tu wzmiankowana jedynie w związku z biegunowością: świętość subiektywna (Maryja) – obiektywna (Piotr) (287-290), jako wzór sakramentalnej współzależności *opus operatum – opus operantis* (309, 316) i jako archetyp doświadczenia Ducha „w nocy wiary” (354).

⁹⁰ *Theodramatik II*, 2..., 328-329, *Das Katholische an der Kirche...*, 17.

⁹¹ *Spiritus Creator...*, 259-260. Godne uwagi jest również znaczenie maryjno-eklezjalnego dziewictwa jako nowotestamentowego kryterium dla „rozdzielania duchów” – Boskiego Ducha i ludzkiego ducha. W jakimkolwiek stanie życia miłość jest chrześcijańska tylko wtedy, gdy jest mierzona miarą *caritas* – i tutaj Balthasar odwołuje się raz jeszcze do Ef 5. TAMZE, 164-165.

⁹² [...] *das Geheimnis des Marianischen, das sich als Sammelpunkt und Inbegriff des vom Geist beseelten, bräutlich antwortenden Gegenüber erweist. Verbum Caro...*, 240.

⁹³ [...] *sie alle (die Spiritualitäten) gehen aus gleichen Zentrum aus und müssen auch zu diesem zurückfinden: zum einzigen Ja Christi, Marias und der kirchlichen Menschen an den Heilsratschluss des Vaters über alle und jeden; die Einheit zwischen der väterlichen Verfügung und dem antwortenden Ja aber erwirkt der Heilige Geist. Maria in der kirchlichen Lehre...*, 74.

Kościola, aby promieniowało jego jestestwo maryjne, aby mógł rozdzielać macierzyńską posługę⁹⁴. Wymaga to od Kościoła odnowionego zrozumienia swojej tożsamości, jakiej nie zdobędzie przypatrując się samemu sobie i stosując autokrytykę, ale raczej zachowując świadomość swojego maryjnego początku, wiary w skuteczność dzieła Bożego i działanie Ducha Świętego, który go osłania⁹⁵.

Kiedy Balthasar mówi o „kontemplacji”⁹⁶, jak o pulsowaniu serca duchowości, podporządkowuje ją również regule maryjnej ożywianej przez Ducha. Wobec tego miejscem rodzenia się wszelkiej kontemplacji chrześcijańskiej jest Maryja, wypowiadająca w Duchu „tak”, poprzez które niesie Słowo oraz zachowująca wszystkie słowa w swoim sercu i rozważająca je (Łk 2, 19. 51). Jest rzeczą zasadniczą przypomnieć tutaj, że ten sam Duch, który wprowadza Syna Ojca, dokonuje przyjęcia tego Syna w posłusznej „kontemplacyjnej” głębi wierzącego „tak”⁹⁷.

Jak dobitnie pokazuje to scena zwiastowania, głęboką postawą Maryi jest jednocześnie otwartość i stan gotowości, dziewictwo i macierzyństwo, kontemplacja i odpowiedź posłusznej miłości. W konsekwencji jest również prawdziwe dla Kościoła-obłubienicy i dla jego członków, że Bóg Trójjedyny objawia się w sposób aktywny jedynie w takim posłuszeństwie⁹⁸.

Kontemplacja uczestniczy w sposób szczególny w trynitarnej strukturze, kiedy jest przeżywana jako wierna miłość, jako naśladowanie wierności przymierzu, które stanowi o istocie Kościoła i jego archetypie Maryi. W Bogu Duch Święty jest świadkiem i gwarantem miłości między Ojcem i Synem, obiektywizmem tej miłości. W kontemplacji wierność jest „ramą”, która życie miłości czyni możliwym i która je podtrzymuje⁹⁹.

Ostatnio Balthasar starał się przedstawić, co to znaczy medytować po chrześcijańsku. W tej chrześcijańskiej jedności z Bogiem, w dialogu wewnętrznym, który jest przeciw czymś więcej niż rozmową między

⁹⁴ *Die marianische Prägung der Kirche*, w: *Maria heute ehre. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. BEINERT, wyd. 3, Freiburg-im-Breisgau 1979, 263-279, tutaj: 279.

⁹⁵ *Der dreifache Kranz...*, 18.

⁹⁶ Centralne w „modlitwie kontemplacyjnej” jest adorujące słuchanie Słowa Bożego takim, jak ono rozbrzmiewa w Piśmie Świętym. Takie słuchanie dokonuje się wewnątrz przestrzeni Kościoła, w powiązaniu z jego sakramentami, w duchu jego maryjnego posłuszeństwa i podporządkowane prowadzeniu przez Ducha Świętego, dzięki któremu słowo z Pisma Świętego stanowi już autentyczne z Boskiej przyczyny przedstawienie objawienia Ojca w Synu-Słowie. Por. *Das betrachtende Gebet...*, 25.

⁹⁷ TAMŻE, 62.

⁹⁸ TAMŻE, 171-172; *Verbum Caro...*, 213; *Spiritus Creator...*, 163.

⁹⁹ *Das betrachtende Gebet...*, 122-123.

dwoma osobami, Balthasar wskazuje na znaczenie „drogi maryjnej”¹⁰⁰. Jeśli skoncentrujemy uwagę na osobowym miejscu wcielenia, Maryi Dziewicy-Matce, „droga jedności” nie będzie miała już nic z abstrakcji, z nadmiernego napięcia, ani z ucieczki od świata. Dokonuje się tutaj wewnątrzświatowe naśladowanie misterium wewnątrztrynitarnego, jedność przeciwieństw. Słowo Ojca, przyniesione przez Ducha Świętego do łona Dziewicy, nie jest tożsame z substancją Matki. A jednak to Nasienie czerpie wyłącznie z pełnej duchowo-cielesnej substancji Maryi, w taki sposób, że może być w pełni nazywane Jej Synem¹⁰¹.

W jedności substancji, która daje i która jest przyjęta, „zdolność dawania” chroni przed wszelkim rozszerzeniem, prowadzącym od macierzyństwa do adoracji. Matka z pewnością nie zapomina, że Jej Dziecko jest Synem Najwyższego, który został Jej dany dzięki mocy Ducha. Podobnie w chrześcijańskiej medytacji bliskość naszej relacji z Chrystusem, który w nas mieszka, nie może być oddzielona od konkretnej rzeczywistości dziewiczej posługi¹⁰².

Dla dopełnienia naszej prezentacji sposobu, w jaki Balthasar postrzega uniwersalizujące działanie Ducha w sakramencie i w życiu, pewnym światłem może być zwrócenie uwagi na ideę, która wysoce docenia w tradycji znajomość nauki patrystycznej na temat „Boskiego narodzenia”¹⁰³. Wierzący „rodzi się z Boga”, zostaje wprowadzony w pochodzenie Syna. W tym nowym narodzeniu Kościół jest pośrednikiem przede wszystkim na drodze sakramentalnej przez chrzest. Jego archetypem jest Maryja, która nosiła Syna i wydała Go na świat. Z kolei poszczególny chrześcijanin jako *anima ecclesiastica*, powinien stawać się płodną „matką Chrystusa” poprzez życie ukształtowane w Chrystusie. Balthasar dochodzi do wniosku, że jeśli chodzi o odkrywanie udziału stworzenia w życiu wewnątrztrynitarnym, *oikonomia* pozostaje drogą przyjęcia, narodzeniem Logosu w naturze ludzkiej; ale to narodzenie pozostałoby abstrakcyjne bez dwóch składników, które przyczyniają się do uczynienia go możliwym, a które funkcjonują jako nadnaturalne po-

¹⁰⁰ *Christlichen Meditieren*, Freiburg-im-Breisgau 1984, 53-66: *Der marianische Weg*.

¹⁰¹ TAMŻE, 56-57.

¹⁰² TAMŻE, 65-66. Por. *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?*, Freiburg-im-Breisgau 1980, 105.

¹⁰³ Por. *Theodramatik, Bd. II: Die Personen des Spiels. T. 1: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 281-284; *Theodramatik IV...*, 424-431. Wielokrotnie Balthasar odwołuje się do dzieła podstawowego H. RAHNERA, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, „Zeitschrift für kath. Theologie” 59(1935) 333-418 (= *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 11-87).

średnictwo i jako pośrednictwo stworzenia: z jednej strony Duch Święty, który posłany przez Ojca osłania, z drugiej łono rodzaju ludzkiego, które w Świętej Dziewicy staje się gotowe w wypowiedzianym *‘tak’*¹⁰⁴.

W końcu po sakramentalnej i egzystencjalnej perspektywie powinniśmy wziąć pod uwagę trzecią: tradycję Kościoła, przez którą Duch Prawdy prowadzi uczniów Jezusa do pełnej prawdy (J 16, 13). To „objaśnienie” przez Ducha w medytacji Kościoła ma swoją własną suwerenną logikę. *Odstłania się ono w sposób wyraźny w rozwinięciu tajemnic mariologicznych, które tworzą oczywiście cudowną całość, odkąd stały się widzialne, ale o których można z trudem powiedzieć, że są wyprowadzane jedne z drugich jako oczywiste wnioski. Od jednej prawdy do drugiej zostaje przerzucony most równie odważnie, jak tego domagają się realność i głęboka istota tajemnic zbawienia oraz jak sam Duch Boży mógł go wymyślić i wznieść. [...] Mariologia jest więc najdobitniejszym przykładem wyjaśnienia życia Pana przez Ducha Świętego: koniecznym rozwinięciem przez trzecią Osobę części Bożego objawienia, w sposób nieunikniony zachowywanej w stanie połowicznej niejasności przez drugą Osobę*¹⁰⁵.

Ostatnie dogmatyczne „rozwięcia” tajemnic maryjnych są bardziej owocem kontemplacji wewnętrznej logiki Objawienia niż odpowiedzią na zmianę w sytuacji historycznej Kościoła. Ukazują, że Duch i litera nie przystają do siebie oraz że żywe słowo Boga nie może dać się zamknąć w księdze (nawet natchnionej) (J 20, 30; 21, 25). Żywe świadectwo Ducha Świętego, który tchnie tam, gdzie chce, jest odporne na wszelkie systematyczne spojrzenie człowieka, podobnie jak na każdy optymizm ilościowego rozwoju i każdy partykularyzm. Co ma swoją wartość w ogólności (por. 1 Kor 2), jest szczególnie wartościowe dla mariologii: to zadanie „rozeznawania duchowego”, zmysł wiary ogarniający całość, Objawienie będące „ciągle-ponad”, wyjaśniane przez Ducha

¹⁰⁴ *Theodramatik IV...*, 429: [...] *aber diese Geburt bleibt abstrakt und unverständlich, solange man die beiden mitermöglichenden Faktoren nicht mitberücksichtigt: einerseits den vom Vater gesendeten überschattenden Heiligen Geist, andererseits den im Jawort bereiten Schoß der Menschheit in der heiligen Jungfrau.* Por. TAMZE, 425.

¹⁰⁵ *Deutlich ist dies in der Entfaltung der mariologischen Geheimnisse, die wohl, wenn sie einmal sichtbar werden, einen wundervollen Zusammenhang bilden, von denen man aber schwerlich sagen kann, dass sie wie gewöhnliche Schlussfolgerungen auseinander ableitbar sind. Von einer Wahrheit zur andern schwingt sich die Brücke so Kühn, wie Dasein und Wesen der Heilsgeheimnisse es eben fordern, und wie nur Gottes Geist sie zu ersinnen und zu bauen vermochte. [...] Die Mariologie ist wohl das höchste Beispiel für die Auslegung des Lebens des Herrn durch den Heiligen Geist: die notwendige entfaltung eines durch die Zweite Person notwendig im Halbschatten gehaltenen Teiles der göttlichen Offenbarung durch die Dritte Person.* *Theologie der Geschichte...*, 81.

w żywej tradycji Kościoła¹⁰⁶. Według Balthasara, jedynie w tym sensie jest usprawiedliwiony ekumenizm, szczególnie na terenie mariologii¹⁰⁷. Poszukiwanie jedności, która jest w najwyższym stopniu dziełem Ducha Chrystusowego, nie może polegać na taktycznym zrównywaniu, ale na wspólnym wędrowaniu ku pełnej i żywej Prawdzie.

7. Wniosek

Jakkolwiek Balthasar nie rozważa systematycznie relacji między Maryją i Duchem, liczne refleksje, które jej poświęca w swoim dziele, składają się na powstanie stanowiska, które charakteryzuje rzadko spotykana głębia. To podejście jest jednym z owoców jego metody teologicznej, którą sam charakteryzował następująco: *Można krążyć wokół jednej postaci i rozważać ją ze wszystkich stron. Za każdym razem dostrzega się coś innego, chociaż widzi się ten sam przedmiot*¹⁰⁸.

„Wyjątkowa, organiczna, ukazana w szczegółach postać”, o której tu mówimy, to postać Maryi w Jej dynamicznym otwarciu się na Ducha Świętego, osoba Matki Pana, która po tym, jak została „uwolniona” na skutek zdystansowań, stała się Jego Kościołem-Oblubienicą, której stale towarzyszy w drodze konkretyzujący i uniwersalizujący Duch. Balthasar rozwija tę wizję według jego licznych wymiarów – pod kątem trynitarnym, eklezyjalnym, egzystencjalnym, jak też z punktu widzenia historii zbawienia. W ten sposób Balthasar, sytuując się jak zawsze w „pełni wiary”¹⁰⁹, wnosi zasadniczy wkład, „złączony” z tematem, na który zwracano zbyt małą uwagę i o którym słusznie mówi się obecnie, że cieszy się zainteresowaniem ekumenicznym¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Verbum Caro...*, 167; *Das Ganze im Fragment...*, 147-148, 152; *Das betrachtende Gebet...*, 189; *Theodramatik II*, 1..., 89.

¹⁰⁷ *Wer ist ein Christ?...*, 39-43; *Einfaltungen...*, 101-103.

¹⁰⁸ *Die Gestalt, die unauflösbar einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt (...). Eine Gestalt kann man umschreiten und von allen Seiten sehen. Immer wieder sieht man etwas anderes und sieht doch immer dasselbe.* M. ALBUS, *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, „Herder Korrespondenz” 30(1976) 72-82, tutaj: 76.

¹⁰⁹ Jest to szczęśliwe sformułowanie tytułu antologii dzieł Balthasara: *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar – Lesebuch*, red. M. KAHL, W. LÖSER, Freiburg-im-Breisgau 1980. Tytuł ten został wyjaśniony we wprowadzeniu (15-23) i zilustrowany tekstem programowym 1 (61).

¹¹⁰ Por. J. MOLTMANN, *Y a-t-il une mariologie oecuménique?*, „Concilium” 188(1983) 17-22. Przytacza on jako trzeci „pozytywny warunek”: *Mariologia zbudowana na Biblii, chrystocentryczna będzie wyrażać działanie i obecność Ducha Świętego w historii Chrystusa i w historii ludzi z Chrystusem* (22).

To właśnie Balthasarowski zmysł ogólnej całości z jej proporcjami chroni go od niebezpieczeństw maksymalizmu, jaki groziłby w sytuacji zatarcia istotnego dystansu między stworzeniem Maryją i Boską Osobą Ducha. Na przykład L. Boff w swojej medytacji nad *Ave Maria*, która spowodowała sensację¹¹¹, stwierdza, że Maryja stała się „personalizacją Ducha Świętego”. Dochodzi wręcz do mówienia o przebóstwieniu pierwiastka kobiecego w Maryi przez Ducha Świętego, tak jak pierwiastek męski w Jezusie został przebóstwiony przez Syna. W niedawnej reakcji¹¹² Balthasar skierował uwagę na ideę Junga, która dała o sobie znać w wizji Boffa (tzn. Jungowa biegunowość *animus-anima*). Słusznie Balthasar kwestionuje prawdziwość hipotezy Boffa o unii hipostatycznej Maryi i Ducha Świętego. Przeciwstawia temu perspektywę swojej własnej mariologii: *Jezus i Maryja nie tworzą dwóch paralelnych unii hipostatycznych, które mają jako takie reprezentować naturę męską i kobiecą Boga, będącego poza wszelką płcią, lecz relację oblubieńca z oblubienicą, opisaną przez św. Pawła w 5 rozdziale Listu do Efezjan i przez całą Tradycję w niezliczonych chrześcijańskich komentarzach Pieśni nad Pieśniami. Oczywiście trzeba następnie – ponownie w zgodzie z całą Tradycją, w tym maryjną – potwierdzić szczególność roli mężczyzny i kobiety, potwierdzając w pełni równość w ich godności, co św. Paweł opisuje w 11 rozdziale 1 Listu do Koryntian*¹¹³.

Zamysł Boffa wpisuje się zresztą w przedłużenie jednego z kręgów zainteresowania teologii feministycznej, która stawia sobie za cel zwrócenie uwagi na kobiecy wymiar Boga i która dostrzega, zwłaszcza w Duchu Świętym „miejsce” pierwiastka żeńskiego w Bogu. Balthasar również nie pozostaje niewrażliwy na tę problematykę¹¹⁴. Chociaż pragnie zachować obraz „Ojca”, oraz to raczej Syna „przyjmującego siebie samego” uważa za archetyp kobiecości w Bogu, jego ugruntowane i dynamiczne podejście sytuuje się ponad, wyostrzone często przez polemikę, stanowiska, których dotychczas zabraniano.

¹¹¹ L. BOFF, *Ave-Maria. O feminino e o Espírito Santo*, Petrópolis 1980. Wcześniej ukazał się obszerny esej: *O rosto Materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, Petrópolis 1979.

Znajdziemy krytyczne uwagi w artykułach: D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y Maria en la obra de L. Boff*, „Ephemerides Mariologicae” 32(1982) 405-419; J. GALOT, *Marie et le visage de Dieu*, „Marianum” 44(1982) 427-438; X. PIKAZA, *¿Union hipostática de Maria con el Espíritu Santo? Aproximación crítica*, TAMZE, 439-474.

¹¹² H. URS VON BALTHASAR, *L'heure de l'Eglise. Entretien avec Angelo Scola*, Paris 1986, 49-53.

¹¹³ TAMZE, 52.

¹¹⁴ *Die Würde der Frau*, „Communio” 11(1982) 346-352.

Ze strony feministycznej nie jest wcale rzadkim usłyszeć oskarżenia o „krępowanie pierwiastka kobiecego w teologii patriarchalnej”. Wtedy, gdy Duch funkcjonuje jako pierwiastek „zmaskulinizowany”, kobieta w takim kontekście byłaby tylko obrazem stworzenia przyjmującego¹¹⁵. Jednak jeśli bada się bez uprzedzeń podejście perspektywiczne Balthasara, można zdać sobie sprawę, że ta krytyka, częściowo usprawiedliwiona, nie powinna powodować odrzucenia kategorii *aktywność – pasywność*, ani płciowych zróżnicowań jako takich. Wystarczy przeczytać, co Balthasar napisał w ostatniej części *Theodramatu* na temat „pozytywnej wartości zgody na to, co się ma wydarzyć”¹¹⁶. W życiu miłości Trójcy Świętej dokonuje się żywa wymiana między „aktywnością” i „pasywnością”, która rozjaśnia w sposób pozytywny dualizm na poziomie stworzeń między aktem i możliwością, między działaniem i kontemplacją, między płciami. Jeśli chodzi o tę ostatnią biegunowość, Balthasar wyraża jej dynamiczny charakter: *W życiu trynitarnym Ojciec, Ten, który bez początku rodzi, ukazuje się przede wszystkim bez wątpienia jako (ponad-)męskość; Syn jako ten, który zgadza się na to, co się ma wydarzyć, ukazuje się głównie jako (ponad-)kobiecość, choć jako Ten, który ‘tchnie’ w sposób aktywny z Ojcem, objawia się również jako (ponad-)męskość, podczas gdy Duch przedstawia się jako (ponad-)kobiecość. Z drugiej strony, z racji, że Ojciec [...] rodzący i tchnący, zawsze decyduje się na współ-określanie wraz z tymi, którzy od Niego pochodzą, również w Nim jest coś z (ponad-)kobiecości, w taki sposób, że z tego powodu jego pierwszeństwo nie jest naruszone*¹¹⁷.

Wydaje się jednak, że teologia feministyczna, która oprócz nauk religijnych włącza również w swoje badania krytyczną i kreatywną egzegezę, psychologię religijną i socjologię, nie deklaruje swojego zadowolenia z takiego zniuansowanego wyregulowania schematów zaczerpniętych z biblijnej symboliki dotyczącej płci. Ostatecznie to właśnie wewnątrz tej idei sytuuje się eklezjologia i mariologia Balthasara¹¹⁸, skoncentrowana

¹¹⁵ Zob. np. R. RADFORD RUETHER, *La féminité de Dieu: un problème dans la vie religieuse contemporaine*, „Concilium” 163(1981) 93-101, 94-97.

¹¹⁶ *Theodramatik* IV..., 74-78: *Positivität des Geschehenlassens*.

¹¹⁷ *Trinitarisch erscheint der Vater als der ursprungslos Zeugende gewiss primär (über-)männlich, der Sohn als der Geschehenlassende zunächst (über-)weiblich, aber dann als der mit dem Vater zusammen aktiv Hauchende wieder als (über-)männlich, der Geist als (über-)weiblich. Und indem der Vater (...) in seinem Zeugen und Hauchen sich selbst immer schon durch die von ihm Ausgehenden mitbestimmen lässt, liegt sogar in ihm ein (über-)Weibliches, ohne dass dadurch sein Ordnungsprimat angetastet würde*. TAMZE, 80.

¹¹⁸ *Die alt- und neutestamentliche Lehre der Geschlechterdifferenz ist nicht zeitbedingt und nicht überholbar* (z. B. 1 Kor 11, 7-12), *vielmehr Voraussetzung für die volle Entfaltung der Selbstkundgabe Gottes in seiner Menschwerdung. Spiritus Creator...*, 336.

na tekstach 1 Kor 11, 7-12 i zwłaszcza Ef 5, 21-33. W przeciwieństwie do niego, w teologii feministycznej funkcjonuje przekonanie, że te obrazy są „podwójne”, „androcentryczne” i powinny jako takie zostać zdemaskowane oraz zreinterpretowane. Przyszłość pokaże, czy wizja Balthasara może wytrzymać „ogniową próbę” odnowionej antropologii i teologii. W tym czasie byłoby wskazane, aby w dyskusji, która zaledwie została otwarta, poważne projekty, jak ten Balthasara, zostały przyjęte z otwartym umysłem, jeśli nie chcemy popaść z polaryzacji w bezpłciowe zrównywanie, jakie w sposób dość paradoksalny pociągałoby za sobą wzmocnienie maskulinizacji kultury i Kościoła¹¹⁹.

Można także życzyć równie otwartego umysłu wobec przedstawienia wkładu Balthasara w obrębie szerszego forum niż teologia zachodnia. Niezaprzeczalnie jego sugestywna mariologia, ukształtowana na symbolice biblijnej, zajmuje miejsce sobie właściwe. Wydaje się być bliższa patrystyce i prawosławiu¹²⁰. Niektórzy będą oceniać, że wizja Balthasara, a w szczególności to, co dotyczy relacji Maryja-Duch, unosi się zbyt wysoko ponad konkretną rzeczywistość Kościoła współczesnego, podczas gdy na odwrót, zachęca ona do bezpośrednich implikacji¹²¹. Czyż Kościół nie jest zhipostazowany w osobie Maryi w sposób nazbyt ideowy i idealizujący? Czy zgromadzenie biblijne Maryja-apostołowie może być rozstrzygające dla aktualnej koncepcji posługiwania duchownego? Czy to, co dotyczy struktury, nie jest zbyt upiększone, zsakralizowane jako „duch obiektywny”? Wszystkie te zastrzeżenia, rodzące się w ramach uprawnionego podejścia „oddolnego”, nie mogą jednak zaprzeczać konieczności podjęcia bardziej bezpośrednio teo-logicznego komplementarnego ujęcia. Ponadto w obecnym nieco jednostronnym kontekście konceptualizacji, hermeneutycznej aktywności, socjologicznej

¹¹⁹ Artykuł *Das marianische Prinzip*, w: *Klarstellungen...*, 65-72, jest właśnie obroną idei, stawiającą sobie za cel reagowanie na tę ociążałą maskulinizację.

¹²⁰ Por. N. A. NISSIOTIS, *Marie dans la théologie orthodoxe*, „Concilium” 188(1983) 59-79. Zob. także przychylną reakcję B. Bobrinskoya (*Au coeur du Mystère rédempteur...*, 82-84), która dotyczy bardziej bezpośrednio Balthasara i naszego tematu. W naszym studium mogliśmy stwierdzić, jakie znaczenie nadaje Balthasar wydarzeniu maryjnemu w powiązaniu z określeniem „w Duchu Świętym”. Jedynie działanie Ducha Świętego w momencie niepokalanego poczęcia zostało w niewielkim stopniu wyjaśnione. Por. jednak *Lumen gentium* nr 56; H.-M. MANTEAU – BONAMY, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la constitution dogmatique «Lumen Gentium»*, wyd. 2, Paris 1971, 71-79.

¹²¹ Sam Balthasar uznaje: *Mich persönlich interessieren leidenschaftlich die Dinge, die in der Kirche sein sollten, und wie man sie erreicht. Weniger das, was leider existiert: die Zerfallsformen. Geist und Feuer...*, 77.

nienaturalności, teologia bardziej „kontemplacyjna” może spowodować w sposób szczególnie wzbogacenie i rozszerzenie perspektywy.

Tl. Ryszard Obarski

Michel T'Joen

Avelgemstraat 55
9690 Kluisbergen
Belgia

Maria e lo Spirito Santo nella teologia di Hans Urs von Balthasar

(Riassunto)

Per Balthasar Maria appare come Figlia del Padre, Madre e Sposa spirituale del Figlio, il vaso (Gefäß) dello Spirito.

Nell'annunciazione avviene la prima piena rivelazione della Trinità nella quale Maria risponde *fiat* nello Spirito Santo. Maria può essere contemporaneamente Vergine e Madre proprio grazie all'azione dello Spirito.

Lo Spirito introduce Maria nella sapienza della Croce e nel mistero dell'obbedienza del Figlio al Padre. Il suo primo *fiat* trova il compimento nel *fiat* presso la croce del Figlio. Maria “diventa Chiesa” e come archetipo personale della fede diventa l'archetipo della Chiesa di Cristo.

Come Maria ha ricevuto lo Spirito così adesso lo riceve tutta la Chiesa. Ogni membro della Chiesa riceve lo Spirito nella misura della sua partecipazione alla missione della Chiesa. In Maria sotto la croce si può vedere l'archetipo della Chiesa-Sposa che accoglie lo Spirito.

La missione di Maria nella Chiesa di oggi consiste nel portare a tutti lo Spirito del Cristo e nel servizio al piano trinitario della salvezza. Tutta la sua missione, dal Nazaret fino ad oggi, viene animata dallo Spirito.

Balthasar invita a coltivare la spiritualità mariana ed ecclesiale. Non si tratta di moltiplicare le pratiche di devozione, ma vivere la spiritualità mariana nella Chiesa.

Kościół na przestrzeni wieków oddawał szczególną cześć Najświętszej Dziewicy, widząc w Niej swą Matkę i Królową, czcił też nieprzerwanie Ducha Świętego jako źródło swej mocy i płodności apostołskiej, traktując siebie jako szczególne Jego dzieło.

Na początku lat pięćdziesiątych XX wieku został postawiony katolikom zarzut, jakoby w swej pobożności i w życiu codziennym zastąpili Ducha Świętego osobą Maryi. Jako pierwszy wysunął takie sugestie L. Marchand, teolog protestancki, który opierał się na wyraźnych podobieństwach zachodzących w katolicyzmie między Maryją a Duchem Świętym. Jego główne tezy można by sprowadzić do następujących stwierdzeń: 1) istnieje wyraźne podobieństwo między macierzyństwem Maryi a macierzyństwem Ducha Świętego; 2) więź Jezusa z Duchem Świętym jest podobna do więzi zespalającej Maryję z Jezusem i Duchem Świętym; 3) zdanie Chrystusa zapowiadające Ducha Świętego: *Nie zostawię was sierotami, powrócę do was* (J 14, 18), pobożność katolicka zinterpretowała jako żądanie Chrystusa, by Jego wyznawcy przyjęli Maryję, a nie Jego samego lub Ducha Świętego; 4) Duch Święty nazwany jest przez samego Jezusa – Pocieszycielem, tymczasem u katolików za Pocieszycielkę uchodzi Maryja¹.

Tezę Marchanda w późniejszym czasie poparli niektórzy autorzy katolicki; opinię jego podzielali też teologowie protestanccy, tacy jak W. Borowski² czy V. Subilia³, a nawet prawosławny N. Nicos Nissiotis⁴. Sytuacja stawała się coraz bardziej niejasna; zagadnienie wymagało gruntownych badań i naświetlenia.

Jako pierwsi wyjaśnienia problemu podjęli się mariologowie zgrupowani we Francuskim Stowarzyszeniu Mariologicznym. Zagadnieniu temu poświęcono trzy kolejne sympozja, które odniosły się do relacji zachodzących pomiędzy Duchem Świętym a Maryją⁵. Do współpracy

Ks. Stanisław Gręś

Duch Święty a Maryja w polskiej teologii posoborowej

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 167-209

¹ Por. L. MARCHAND, *Le contenu évangélique de la dévotion mariale*, „Foi et Vie” 49(1951) 509-521.

² W. BOROWSKI, *Verdrängt Maria Christus?*, Schenningen 1965, 98.

³ V. SUBILIA, *L'ecclésiologie de Vatican II*, „Revue Réformée” 17(1966) 25.

⁴ N.N. NISSIOTIS, *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council*, „Journal of Oecumenical Studies” 2(1965) 31-62.

⁵ W latach 1968-1970. Dorobek swój zamieścili - zwyczajem lat ubiegłych - w redagowanym przez siebie „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales”, ujmując zagadnienie Ducha Świętego i Maryi dość wszechstronnie, w trzech zasadniczych perspektywach: *Evangelie i Ojcowie*, „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales”

w opracowaniu niektórych tematów zaproszono teologów protestanckich i prawosławnych⁶.

Zagadnieniem tym zajęło się również Włoskie Stowarzyszenie Mariologiczne, które poświęciło dwunasty Tydzień Studiów Maryjnych (Turyn 28 VIII – 1 IX 1972)⁷ przestudiowaniu więzi zachodzących między dziełem Ducha Świętego a posłannictwem Maryi w ekonomii zbawienia⁸. W rok później wydano dzieło zawierające siedem studiów na temat „Duch Święty i Maryja”, przygotowanych i wygłoszonych z okazji piętego stulecia Matki Dobrej Rady⁹.

Także w adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* Paweł VI zachęcał teologów do *wnikliwego i dokładniejszego badania dzieła Ducha Świętego w historii zbawienia i przyczynienia się w ten sposób do tego, by książki i formuły chrześcijańskiej pobożności wydobywały na światło Jego ożywcze działanie. Z takiego bowiem dociekania wyłoni się w szczególności tajemniczy związek pomiędzy Duchem Bożym i Dziewicą Nazaretańską oraz ich wspólne oddziaływanie na Kościół: a z tych głębiej rozważonych treści wiary wyrosnie gorliwiej praktykowana pobożność*¹⁰.

Dodatkową zachętą stał się rzymski Kongres Maryjny (1975 r.) poświęcony w całości problematyce: „Maryja i Duch Święty”. Nic więc dziwnego, że obok wyżej wymienionych opracowań zaczęły ukazywać się coraz liczniejsze nowe prace na ten temat¹¹, podjęto też pewne próby

25(1968); *Biblia i duchowość*, „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales” 26(1969); *Perspektywy ekumeniczne i wnioski doktrynalne*, „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales” 27(1970); por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych 1968-1970*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Symposium zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie. Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, T. ŚIUDY, K. KOWALIK, Częstochowa 1999, 135-248.

⁶ W 1970 roku referaty wygłosili także: pastor H. CHAVANNES, *La Vierge Marie et le don du coeur nouveau*, „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales” 27(1970) 73-93, i prawosławny teolog P. EVDOKIMOV, *Panagion et Panagia*, „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales” 27(1970) 59-71.

⁷ Opublikowany w: „La Madonna” 20(1972) 5-136.

⁸ Por. *Presentazione*, „La Madonna” 20(1972) 5.

⁹ *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*, „Tipografia Poliglotta Vaticana” (1973); por. L. BALTER, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. GAJEK, K. PEK, Warszawa 1993, 243-247.

¹⁰ MC 27.

¹¹ D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y María. Algunos ensayos modernos de explicación*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 137-150; E.L. MARTÍNNEST, *El Spirit Santo y María, undoes en la obra salvífica*, w: *El Espíritu, luz y fuerza de Cristo, en la misión de la Iglesia*, Burgos 1980, 155-197; *Mary, The Spirit and The Church*, (praca zbiorowa) New York 1980; *Maria e lo Spirito Santo*, (praca zbiorowa) Roma 1984; E. TOURÓN, *María, icono escatológico del Espíritu*, „Revista Católica Internacional Communio” 8(1986) 37-46.

syntetycznego ujęcia całego zagadnienia¹². Problem nie został jednak, jak dotychczas, w pełni i całościowo naświetlony, albowiem podejmowane dotąd próby syntezy zagadnienia były dosyć powierzchowne, brakowało bowiem wcześniejszej wnikliwej analizy stanowisk, reprezentowanych przez wypowiadających się w tej kwestii autorów. W czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II i po przeszło 35-letniej dyskusji na temat relacji zachodzących między Duchem Świętym a Maryją można pokusić się o przedstawienie pełnego *status quo* zagadnienia, które było jednym z najbardziej żywotnych w ostatniej dobie.

Polska odbierana jest jako „kraj Maryjny” i w zdecydowanej większości zamieszkała przez katolików. Mimo że także w Polsce żyją wyznawcy innych Kościołów chrześcijańskich, jednak nigdy nie stawiano zarzutu, jak miało to miejsce w innych krajach, żeby katolicy w Polsce zastępowali w życiu codziennym i pobożności Ducha Świętego osobą Maryi. Polscy teologowie innych wyznań ani nie podnosili tego typu oskarżeń, ani nie zajmowali się tym tematem. Mimo że nie istniał problem, teologowie katolicycy podjęli temat: Duch Święty a Maryja.

Temu właśnie zagadnieniu poświęcony jest niniejszy artykuł. Autor przedstawi interesujący nas problem chronologicznie i tematycznie. Artykuł ukaze drogę rozwoju tematu od Soboru Watykańskiego II do obecnych nam czasów.

W okresie posoborowym, do roku 1987, polscy teologowie opracowali następujące tematy: 1) Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności Maryjnej (B. Przybylski i J. Wojtkowski); 2) Maryja i Duch Święty w ujęciu św. Maksymiliana Kolbego (J. Domański) oraz: Maryja – Oblubienica Ducha Świętego (kontynuacja mariologii św. Kolbego, której podjęli się: St. Rumiński i Z. Kraszewski); 3) pneumatyczny charakter kultu maryjnego według myśli o. Maksymiliana, według L. Baltera, i kult Maryi w powiązaniu z Duchem Świętym, według bpa Z. Kraszewskiego; 4) Maryja i Duch Święty w Kościele wschodnim (P. Evdokimov, J. Klingier, M. Rykówna); 5) tytuły Maryi w aspekcie Jej relacji z Duchem Świętym. W zakończeniu autor odniesie się krótko do myśli protestanckiej na tenże sam temat.

W roku 1987 ukazała się praca doktorska Stanisława Gręsia, pisana pod kierunkiem prof. Lucjana Baltera, zatytułowana: *Relacja: „Duch Święty – Maryja” we współczesnej teologii katolickiej (1965-1985)* (Warszawa 1987, ss. XLIV + 570, Biblioteka ATK w Warszawie, mps). Praca

¹² Por. m. in. G.M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria SS. e lo Spirito Santo*, Parte I: *Quadro Storico*, Roma 1976; Parte II: *Sintesi Dottrinale*, Roma 1977.

ta zawiera literaturę na wyżej wymienione tematy: polską i zagraniczną; przedstawia też problem rzekomego zastąpienia Ducha Świętego przez Maryję. Życzeniem ówczesnego dziekana Wydziału Teologicznego oraz rektora było wydanie jej drukiem; maszynopis został przekazany do Wydawnictwa. Niestety, pracy tej nie opublikowano.

Teologowie w dalszym ciągu podejmowali temat: Duch Święty a Maryja. W roku 1998 zostało zorganizowane przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie sympozjum pod hasłem: „Duch Święty a Maryja”. L. Baltera poproszono o napisanie recenzji na temat wydanych materiałów z tego sympozjum. Na temat wspomnianej wyżej pracy S. Gręsia: *Relacja: „Duch Święty – Maryja” we współczesnej teologii katolickiej (1965-1985)* L. Balter pisze: *Po zasygnalizowaniu polskich publikacji na omawiany temat, o. Grzegorz Bartosik przedstawił dosyć skrótowo, ale i unikliwie, dwa wymienione w tytule wymiary zagadnienia. Tutaj pojawiła się też po raz pierwszy w przypisie informacja o pracy doktorskiej ks. S. Gręsia – nie opublikowanej dotąd przez Wydawnictwo ATK mimo otrzymanej dotacji państwowej przed około dziesięciu laty – obszernej, bo omawiającej wszystkie dotychczasowe publikacje na ten temat: Relacja Maryja – Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej (1965-1985), stanowiącej prawdziwą kopalnię wiedzy w tej dziedzinie¹³.*

Ostatecznie maszynopis wycofano z Wydawnictwa i autor – na własny koszt – opublikował w wydawnictwie OO. Franciszkanów w Niepokalanowie książkę pt: *Relacja Maryja - Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej (1965-2000)* (Niepokalanów 2001, ss. 328). Zmienione zostały ramy czasowe publikacji, ponieważ pracą doktorską uzupełniono o nową, współczesną literaturę.

Na sympozjum nie zabrakło także polskich świadków tradycji. Zostali zaprezentowani franciszkańscy kaznodzieje doby saskiej (Danuta Mastalska, *Maryja a Duch Święty w kazaniach franciszkanów doby saskiej*) i św. Maksymilian Maria Kolbe (Stanisław Gręś, *Maryja i Duch Święty w ujęciu św. Maksymiliana Kolbego odczytywanego przez teologów zagranicznych*). Należy zwrócić uwagę, że u wspomnianych wyżej franciszkańskich kaznodziejów doszło do bardzo niebezpiecznego przenoszenia i przydawania Dziewicy Maryi tytułów i funkcji Ducha Świętego. Z kolei św. Maksymilian Kolbe ukazywał prawdę o więzi Maryi z Duchem Świętym w kontekście niepokalanego poczęcia i pośrednictwa Maryi¹⁴.

¹³ L. BALTER, *Duch Święty i Maryja*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 4, 287.

¹⁴ Por. T. SIUDY, „Maryja a Duch Święty”. *Częstochowskie Sympozjum Mariologiczne*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 410.

1. Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności maryjnej

Zagadnieniem relacji Ducha Świętego do Maryi w polskiej literaturze średniowiecznej zajęli się dwaj autorzy: B. Przybylski¹⁵ i J. Wojtkowski¹⁶. Opracowanie pierwszego z nich nie jest w pełni oryginalne, gdyż opiera się – jak zauważa J. Wojtkowski¹⁷ – na materiałach przepracowanych i dostarczonych mu właśnie przez niego (przez J. Wojtkowskiego)¹⁸. Stąd należy zwrócić większą uwagę na opracowanie J. Wojtkowskiego, uwzględniając jednakże sugestie i wnioski, do jakich dochodzi B. Przybylski.

J. Wojtkowski stosuje w swym opracowaniu rzeczowo-chronologiczny układ materiału, który stanowi odczytanie myśli średniowiecznych autorów polskich w interesującej nas dziedzinie. Omawia kolejno zagadnienia: a) Świętość Maryi a Duch Święty; b) Maryja w dziele odkupienia a Duch Święty; c) Maryja - Pośredniczka łaski a Duch Święty.

a) Średniowieczne źródła w Polsce podkreślają fakt napelnienia Maryi przez Ducha Świętego prawdziwą mądrością, dzięki której kierował On Jej postępowaniem w całym ziemskim życiu. Również modlitwa z *Modlitewnika Nawojki*, ukazując relację Maryi do poszczególnych Osób Bożych, stwierdza, że Duch Święty oczyścił Maryję, uświęcił i przygotował na przyjęcie tego, co anioł zwiastował¹⁹.

¹⁵ B. PRZYBYLSKI, *La Vierge et L' Esprit selon les sources médiévales polonaises*, „Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales” 26(1969) 57-65.

¹⁶ J. WOJTKOWSKI, *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności maryjnej*, „Ateneum Kapłańskie” 80(1973) 109-120.

¹⁷ TAMŻE, 109.

¹⁸ Por. TENŻE, *Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne*, Lublin 1958; TENŻE, *Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów*, „Studia Warmińskie” 1(1964) 215-257; TENŻE, *Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII wieku*, „Studia Warmińskie” 2(1965) 205-259; TENŻE, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV w.*, „Studia Warmińskie” 3(1966) 221-299; TENŻE, *Wniebowzięcie Matki Bożej w zbiorach kazań z biblioteki średniowiecznego klasztoru franciszkanów w Gdańsku*, „Studia Warmińskie” 4(1967) 287-317; TENŻE, *Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle dzieł kaznodziejskich ze średniowiecznych księgozbiorów kościelnych w Gdańsku i Kamieniu Pomorskim*, „Studia Warmińskie” 4(1967) 317-340; TENŻE, *Wiara we Wniebowzięcie Matki Bożej na terenie diecezji pomorskich w świetle średniowiecznych ksiąg liturgicznych*, „Studia Warmińskie” 4(1967) 341-361; TENŻE, *Matka Boska w maryjnych lekturach monastycznych Polski XIII wieku*, „Studia Warmińskie” 5(1968) 275-323.

¹⁹ Por. TENŻE, *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności Maryjnej...*, 111-113; B. PRZYBYLSKI, *La Vierge et L' Esprit selon les sources médiévales polonaises...*, 58n.

Według J. Wojtkowskiego, uświęcenie Maryi przez Ducha Świętego jako przygotowanie Jej do wykonywania określonych zadań w dziele odkupienia jest zasadniczą prawdą rozwijaną w polskiej średniowiecznej pobożności²⁰.

b) Zagadnienie współpracy Maryi z Duchem Świętym w wieku XI wyrażano w różnych sformułowaniach. Prefacja na Święto Wniebowzięcia z gnieźnieńskiego *Missale Plenarium* (MS 149) z końca XI i początku XII wieku głosi kult Maryi wyniesionej w swej świętości ponad inne dziewice – wraz z dziewiczym poczęciem Chrystusa Pana za sprawą Ducha Świętego²¹. Również *Benedykcjonal krakowski* z tego okresu podkreśla udział Ducha Świętego we wcieleniu Syna Bożego, a *Ordinale* krakowskie ukazuje Maryję jako dziewiczą Matkę Boga – za sprawą Ducha Świętego²².

Także pobożność średniowieczna łączyła Maryję z Duchem Świętym zarówno w swej liturgii, jak też w modlitwie prywatnej. Ilustruje to *Modlitewnik Gertrudy*, który akcentuje udział Ducha Świętego w macierzyństwie Bożym, a wspomniany wyżej *Mszał Gnieźnieński* przypisuje Duchowi Świętemu to, że Symeon w Dziecięciu Jezus rozpoznał spełnienie obietnicy mesjańskiej²³.

Wiele materiału na omawiany temat dostarczają księgi cysterskie. Graduał z XIII wieku opisuje tajemnicę wcielenia za sprawą Ducha Świętego; z kolei officja cysterskie podkreślają poczęcie Jezusa z Ducha Świętego²⁴. O udziale Ducha Świętego w tajemnicy wcielenia mówią także *Rozmyślenia Przemyskie* z XV wieku, a o samej tajemnicy wcielenia za sprawą Ducha Świętego wspomina (z tego samego wieku) sekwencja na Poczęcie Najświętszej Maryi Panny z *Mszału Krzyżackiego*²⁵. Istnieją też wzmianki na ten temat w czytaniach na Święto Poczęcia Maryi, w *Brewiarzu Kamieńskim* z XIV wieku; ukazują one poczęcie z Ducha Świętego w perspektywie dziejów zbawienia, natomiast homilia z oktawy tego święta, w *Officium Leonarda de Nogarolis*, wyraźnie łączy poczęcie z Ducha Świętego ze świętością Maryi²⁶. Prawdę o dziewiczym poczęciu Syna Bożego mocą Ducha Świętego ukazuje też modlitwa zapisana

²⁰ Por. J. WOJTKOWSKI, *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności Maryjnej...*, 113.

²¹ Por. TAMŻE.

²² Por. TAMŻE, 113n.

²³ Por. TAMŻE, 113.

²⁴ Por. TAMŻE, 115n; B. PRZYBYLSKI, *La Vierge et L'Esprit selon les sources médiévales polonaises...*, 60n.

²⁵ Por. J. WOJTKOWSKI, *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności Maryjnej...*, 116.

²⁶ Por. TAMŻE, 117.

w XV wieku na marginesach rękopisu wrocławskiego²⁷; natomiast radość Maryi z faktu, że poczęła z Ducha Świętego, przedstawia modlitwa o siedmiu radościach Maryi z przełomu XV i XVI wieku²⁸.

Tak więc średniowieczna pobożność polska wielbiła Ducha Świętego obdarowującego Maryję godnością macierzyństwa Bożego i zachowującego Jej nienaruszone dziewictwo – objawiającego te prawdy Apostołom, ukazując Go jako Uświęciciela Maryi, włączającego Ją w dzieje zbawienia²⁹.

c) *Benedykcjonal Krakowski* uwypukla wiarę w pośrednictwo Maryi w wyjednywaniu darów Ducha Świętego, a kazania drukowane w XV wieku pouczają o wniebowzięciu Maryi. Teksty te ukazują Ją jako Świątynię Ducha Świętego; mówią także o uchwalebnieniu Wniebowziętej przez Parakleta³⁰.

Nieodosobnionym przykładem wiary w pośrednictwo Maryi jest też XV-wieczna modlitwa, wpisana do *Kazań Gnieźnieńskich*, która dopatrzuje się we wniebowzięciu szczególnej mocy dla wypraszenia wiernym darów Ducha Świętego. Podobne przekonanie wyraża śląski dodatek do polskiej wersji antyfony „Salve Regina”³¹.

J. Wojtkowski określa średniowieczną pobożność polską jako *zdrowo orientującą się w rzeczywistości nadprzyrodzonej*: zwraca się ona do Wniebowziętej Świątyni Ducha Świętego w celu wyproszenia u Jezusa daru Ducha Świętego ludziom³². Podsumowując swoje analizy, uważa, że w świetle tekstów liturgiczno-modlitewnych z pierwszego pięćsetlecia chrześcijaństwa w Polsce Duch Święty jawi się jako rzeczywisty *Spiritus movens* uświęcenia Maryi. Jednocześnie jest On Jej mądrością i wszelakim Darem zamieszkującym w Niej jako w swej Świątyni. Wreszcie, czyni Ją – przez dziewicze poczęcie Jezusa – Matką Boga i włącza w dzieje zbawienia; nadto objawia te tajemnice ludziom. Maryja ze swej strony wyprasza ludziom u Syna dary Ducha, a jako Jego Świątynia – Jego mocą – zostaje wzięta do nieba i uchwalebiona³³.

B. Przybylski przyjął ze swej strony historyczno-chronologiczny układ materiału (według datowania tekstów oraz według etapów życia

²⁷ Por. TAMŻE.

²⁸ Por. TAMŻE, 118.

²⁹ Por. TAMŻE.

³⁰ Por. TAMŻE, 118 n.

³¹ Por. TAMŻE, 119; B. PRZYBYLSKI, *La Vierge et L'Esprit selon les sources médiévales polonaises...*, 63.

³² Por. J. WOJTKOWSKI, *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności Maryjnej...*, 119.

³³ Por. TAMŻE, 120.

Najświętszej Maryi Panny). Zespalając je ze sobą, doszedł do następujących wniosków:

a) W polskich tekstach średniowiecznych widać załazek doktryny o uświęceniu Maryi przez Ducha Świętego jeszcze w łonie Jej matki, Anny. Duch Święty już wtedy – przed narodzeniem – wyposażył Maryję swoimi darami³⁴. W ten sposób niejako Ją zabezpieczył przeciwko wszystkim grzechom uczynkowym i uczynił mieszkaniem wszystkich cnót. Zstąpienie Ducha Świętego na Maryję w momencie Jej poczęcia czyni z Niej siedzibę Bożą i uzdalnia Ją do Bożego macierzyństwa.

b) Pobożność średniowieczna, podkreślając rolę Ducha Świętego we wcieleniu, nie wnikała w głębię tej tajemnicy; liczne teksty, poczynając od wieku XI, mówiące o dziewiczym poczęciu Jezusa, są jedynie powtórzeniem słów Łukasza (1, 35) i Mateusza (1, 20), rzadko rozszerzając zakres pojęć podstawowych (pojawia się niekiedy określenie Jezusa jako „owocu” Ducha Świętego)³⁵.

c) Jednak w liturgii cysterskiej z XIII wieku, ze specjalnym formularzem mszy św. na cześć Matki Bożej, pojawia się dojrzała myśl teologiczna na temat relacji Maryi z tajemnicą Trójcy Świętej w czasie całego Jej ziemskiego życia: teksty ukazują Maryję jako pouczoną odnośnie do dzieła zbawczego przez Ducha Świętego (Maryja zna „cenę” zbawienia)³⁶.

d) Można dopatrzeć się w polskich tekstach średniowiecznych przekonania o silnej wierze Maryi: stojąc pod krzyżem, była w pełni świadoma Bóstwa swego Syna, wierzyła w Jego chwalebne zmartwychwstanie: świadczy o tym Jej postawa na Kalwarii, pełna powagi i spokoju³⁷.

e) Autorzy średniowieczni uznają prorocтва mesjańskie dotyczące Maryi za szczególny przejaw działania Ducha Świętego³⁸.

W konkluzji B. Przybylski stwierdza, że polskie teksty średniowieczne podkreślają wyraźnie wielorakie relacje łączące Maryję z Duchem Świętym³⁹, jednocześnie zaznacza, że na podstawie tekstów dotyczących wniebowzięcia Maryi trudno ustalić więź Maryi z Duchem Świętym⁴⁰.

³⁴ Por. B. PRZYBYLSKI, *La Vierge et L'Esprit selon les sources médiévales polonaises...*, 58n.

³⁵ Por. TAMŻE, 60.

³⁶ Por. TAMŻE, 61.

³⁷ Por. TAMŻE, 62.

³⁸ Por. TAMŻE, 62n.

³⁹ Por. TAMŻE, 64n.

⁴⁰ Por. TAMŻE, 63.

2. Maryja i Duch Święty w ujęciu św. Maksymiliana Kolbego

Do tradycyjnej myśli Kościoła, nawiązał już przed wojną wielki apostoł maryjny, twórca polskiego i japońskiego Niepokalanowa, św. Maksymilian Maria Kolbe. Myśl tę wyraził jednak znacznie głębiej, własnymi słowami, tak że jego pionierskie w pewnej mierze sugestie budzą coraz to większy podziw i uznanie u teologów światowej sławy. Punktem wyjścia w rozważaniach św. Maksymiliana jest stwierdzenie, że Duch Święty jako niewidoczny ukrywa się nawet wtedy, gdy się objawia; poznawalny jest właściwie tylko po swych dziełach, owocach, darach. Duch Święty jako Ten, który się bardziej „wyniszcza” od Syna Bożego, nie ma żadnego obrazu, żadnej podobizny. Jedynym Jego widzialnym obrazem może być człowiek do głębi Nim przeniknięty. I takim właśnie obrazem – jedynym po Chrystusie – jest Niepokalana Bogarodzica. Zespolenie Maryi z Duchem Świętym było tak ścisłe, że - św. Maksymilian nie waha się użyć słów bardzo dosadnych - można w Niej dostrzec niejako wcielenie Ducha Bożego⁴¹.

Mariologią św. M. Kolbego zaczęto zajmować się jeszcze przed Soborem Watykańskim II, a po Soborze jego doktrynie poświęcono w Polsce specjalny Kongres (Niepokalanów, 11-14 VIII 1972)⁴².

Według św. Maksymiliana Kolbego każde uświęcające działanie Ducha Świętego dokonuje się wraz z Maryją, w Maryi i przez Maryję, z którą jest On związany miłością oblubieńczyą⁴³. Niepokalana została jak najściślej włączona w ekonomię zbawienia. Przez Nią dokonuje się akcja Bożej miłości, która odkupuje i uświęca ludzkość⁴⁴. *Wszystko we wszechświecie dzieje się: w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego przez Niepokalaną*⁴⁵, wobec tego również nasza reakcja na łaskę, zgodnie z wolą Bożą, dokonuje się przez Niepokalaną⁴⁶, Oblubienicę Ducha Przenajświętszego i Jezusa połączonego hipostatycznie z naturą Syna⁴⁷. Niemniej, św. Maksymilian bardzo poprawnie wyjaśnia, że *jedynym Pośrednikiem do Ojca jest Syn Wcielony, Jezus Chrystus, Bóg i człowiek. Dzięki Niemu nasze ludzkie hołdy oddawane Ojcu stają się Bożymi, godnymi majestatu*

⁴¹ Por. L. BALTER, *Duch Święty a Niepokalana*, „Rycerz Niepokalanej” (1984) nr 12, 354.

⁴² St. RUMIŃSKI, *Kongres poświęcony myśli mariologicznej bł. o. Maksymiliana Kolbego*, „Homo Dei” 42(1973) 146-150.

⁴³ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana M. Kolbego*, w: *Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe*, Warszawa 1971, 158.

⁴⁴ Por. TAMŻE, 160.

⁴⁵ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. V, nr 868, 337.

⁴⁶ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana M. Kolbego...*, 161.

⁴⁷ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. III, nr 565, 270.

Ojca. Niemniej, nasze akty nie są bez skazy. Jeżeli chcemy je ofiarować Panu Jezusowi jako czyste i niepokalane, musimy je najpierw skierować do Niepokalanej, dać Jej na własność, by jako swoje własne – bez skazy, niepokalane – dała Synowi, jako godne Boga Ojca⁴⁸; każda nasza ofiara, chociażby wprost skierowana do Ojca Przedwiecznego, z natury rzeczy oczyszcza się w Niepokalanej i do nieskończonej doskonałości podnosi w Jezusie, i staje się przedmiotem upodobania Trójcy Przenajświętszej⁴⁹.

Zjednoczenie Maryi z Duchem Świętym, które św. Maksymilian utożsamiał w pewnej mierze z niepokalaniem poczęciem, odgrywa w ekonomii zbawienia rolę duchowego, stałego działania, które nie pozwala na zastój w dziedzinie łaski i w działaniu miłości. Przez Niepokalaną dokonuje się cud zjednoczenia całego stworzenia z Bogiem⁵⁰.

Dla św. Maksymiliana centrum mariologii stanowi Trójca Święta. Nie będąc teologiem systematykiem, trafnie ujął trynitarno-maryjny aspekt ekonomii zbawienia. Niektórzy, jak choćby B. Przybylski, idąc po tej samej linii, co J. Domański, będą analogicznie wskazywali na ten aspekt ekonomii, akcentowany tak mocno przez św. Maksymiliana⁵¹: *W niczym nie pomniejszając „klasycznego” ujęcia ekonomii zbawczej, św. Maksymilian wzbogacił je nowym akcentem: świadomym oddaniem siebie i swych uczynków Maryi, by przez Nią stały się lepsze i przyniosły Bogu większą chwałę*⁵². Św. Maksymilian zarysował bardzo oryginalną – choć nieukończoną i w szkicowej wersji – pneumatologię: rodzaj teologii, pneumatyczno-maryjnej⁵³. Prawda o Trójcy Świętej jest dla niego punktem wyjścia, ośrodkiem i kresem teologii⁵⁴. Mówiąc o Trójcy Świętej i wzajemnych relacjach w Bogu, używa w odniesieniu do Ducha Świętego określenia: „Poczęcie niestworzone, przedwieczne”⁵⁵, „przenajświętsze, nieskończone, święte, niepokalane”⁵⁶. Bóg Ojciec rodzi bowiem Syna,

⁴⁸ TAMŻE, nr 565, 269; por. A. SKWARCZYŃSKI, *Duch Święty a Maryja w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i św. Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1995, 23 nn; TENŻE, *Rola zjednoczonej z Duchem Świętym Maryi w doprowadzeniu świata do pełni przebóstwienia w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i Świętego Maksymiliana Kolbego*, w: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, red. J. WOJTKOWSKI, S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1998, 253-264.

⁴⁹ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1214, 508.

⁵⁰ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o Maksymiliana M. Kolbego...*, 162.

⁵¹ B. PRZYBYLSKI, *Najświętsza Maryja Panna w ekonomii zbawienia w ujęciu bł. Maksymiliana Kolbego*, w: *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania*, Niepokalanów 1974, 324-331.

⁵² TAMŻE, 326.

⁵³ Por. TAMŻE, 229n.

⁵⁴ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o Maksymiliana M. Kolbego...*, 143.

⁵⁵ Por. TAMŻE, 144.

⁵⁶ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1184, 428.

Syn jest rodzony przez Ojca, a Duch jest poczynany; to właśnie *jest Ich istotą, którą się różnią nawzajem. Jednoczy zaś Ich ta sama natura. Boskie istnienie istotne*⁵⁷.

Wśród wszystkich stworzeń Bóg wyniósł najwyżej człowieka, dlatego też jego podobieństwo do Boga w aspekcie trynitarnym zaznacza się mocniej w człowieku niż w innych stworzeniach⁵⁸: *Im to stworzenie jest doskonalsze, tym i to podobieństwo jest bardziej wyraziste. Bóg to miłość, Trójca Przenajświętsza. Stąd też miłość wzajemna osób składających się na rodzinę jest prawdziwym echem miłości Bożej. Miłość wzajemna między ojcem, matką i dzieckiem. Dużo silniej przewija się ta miłość w dziedzinie duchowej, która jednoczy umysł, wolę i istotę*⁵⁹.

Istotę stworzenia, które czerpie byt od Boga, najtrafniej można by określić terminem poczęcia. Tą nazwą określa św. Maksymilian istotę Ducha Świętego, który wciąż czerpie Boskość od Ojca i Syna, stanowiąc *pierwovzór wszelkiego poczęcia życia we wszechświecie*⁶⁰.

Jednocześnie podkreśla, że Bóg pośród wszystkich istot stworzonych dostrzegł Istotę bez żadnego grzechu – Maryję: *Bóg w niezliczonej ilości możliwych istot wyobrażających różne Jego doskonałości widział też od wieków Istotę ze wszech miar doskonałą, nie pokalaną żadną skazą grzechu, odzwierciedlającą Jego Przymioty Boże tak wiernie, jak tylko to jest możliwe istocie stworzonej. Rozkoszował się tym widokiem i postanowił od wieków powołać Ją do bytu w określonym czasie*⁶¹. *Niepokalana to Istota całkowicie Boża, stąd poniekąd o całą nieskończoność wyższa od tego wszystkiego, co Ją otacza*⁶². Maryja jest „samą Niekokalanością” i tym góruje nie tylko nad ludźmi, ale nawet nad aniołami⁶³. Nie została jednak pozbawiona wolnej woli, ale *dobrowolnie zawsze była Bożą*⁶⁴. Akcja Boża, nie napotykać na żadne przeszkody, osiąga w Niej wspaniałe wyniki: *Bóg w Trójcy Przenajświętszej spogląda na niskość (tj. pokorę, fundament wszystkich cnót w Niej) służebnicy swojej i czyni Jej wielkie rzeczy, który można jest (por. Łk 1, 49)*⁶⁵. Od Ojca Boskość (jakby) spływa przedwiecznie na Syna, a *od Ojca i Syna na Ducha Przenajświętszego,*

⁵⁷ TAMŻE.

⁵⁸ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o Maksymiliana M. Kolbego...*, 145.

⁵⁹ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1192, 442. Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o Maksymiliana M. Kolbego...*, 146.

⁶⁰ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1184, 428. Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o Maksymiliana M. Kolbego...*, 146.

⁶¹ Por. *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1176, 388 nn.

⁶² TAMŻE, nr 1171, 380.

⁶³ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o Maksymiliana M. Kolbego...*, 152.

⁶⁴ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1175, 386.

⁶⁵ TAMŻE, nr 1208, 496.

a z Trójcy Przenajświętszej na Dziewicę Matkę Boga⁶⁶. Komentując to zdanie Świętego, J. Domański podkreśla, że faktycznie tyle łaski spływa, ile jest zdolne przyjąć stworzenie⁶⁷.

Na ten bezmiar miłości Bożej Maryja odpowiada miłością do Boga i Jemu całkowicie się oddaje. *Ani na moment wola Jej nie odchyliła się od Woli Boga*⁶⁸. Z całą świadomością dobrowolnie pozwala się Panu Bogu prowadzić, *zgadza się z Jego wolą, pragnie tylko, co On chce, i działa wedle Jego woli i to jak najdoskonalej, bez żadnej usterki, bez żadnego odchylenia swojej woli od Jego woli. Ta miłość ku Bogu sięga aż do takich szczytów, że przynosi Boże owoce miłości*⁶⁹. Maryja jest doskonale posłuszna. To posłuszeństwo niejako „utożsamia” Ją z Bogiem, sprawia, że jest Jego „dopełnieniem”⁷⁰.

Św. Maksymilian nazywał Maryję „częścią” Trójcy Świętej, ukazując tym samym bardzo ścisły związek Trójjedynego Boga z Maryją i Maryi z Bogiem: *O doprawdy, Bóg jest zawsze z Nią i to w jaki ścisły, doskonały sposób. Czyż nie jest Ona jakoby częścią Trójcy Przenajświętszej? Bóg Ojciec..., Syn Boży i Jej, Duch Święty Jej Oblubieniec. I gdzie Ona wejdzie, tam całą Trójcę Przenajświętszą ze sobą przynosi*⁷¹.

Kontynuatorem myśli mariologicznej św. Maksymiliana był J. Domański. Jako pierwszy zaczął publikować artykuły dotyczące Maryi⁷²,

⁶⁶ TAMŻE, t. V, nr 868, 338.

⁶⁷ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o Maksymiliana M. Kolbego...*, 152.

⁶⁸ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1175, 386.

⁶⁹ TAMŻE, nr 1186, 433.

⁷⁰ Na temat posłuszeństwa Maryi zob. JAN PAWEŁ II, *Maryja wzorem posłuszeństwa Duchowi Świętemu. Z nauczania Jana Pawła II*, w: *Duch Święty i Jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na rok 1997/98*, red. E. SZCZOTOK, Katowice 1997, 409-412; S. NOWAK, *Maryja wzorem posłuszeństwa, nadziei i pokory wobec głosu Ducha Świętego*, w: *Duch Święty i Jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na 1997/98*, red. E. SZCZOTOK, A. LISKOWACKA, Katowice 1997, 413-436; M. PACZÓSKI, *Maryja - Niewiasta posłuszna głosowi Ducha Świętego. MI w nowej ewangelizacji*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej” (1998) nr 9, 278-282.

⁷¹ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. V, nr 868, 337.

⁷² J. DOMAŃSKI, *Lourdes cudem nieustannym*, „Homo Dei” 27(1958) 361-365; *Oddanie się Matce Bożej według Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Homo Dei” 34(1965) 16-22; *Niepokalane Poczęcie Najśw. Maryi Panny*, w: *Gratia plena. Studium teologiczne o Bogurodzicy*, Poznań 1965, 189-229; *Immacolata Concezione della B. Vergine Maria*, „Miles Immaculatae” 9(1973) 42-54; *La verità dell' Immacolata Concezione di Maria nel deposito della Rivelazione*, „Miles Immaculatae” 9(1973) 182-200; *Il contenuto integrale del privilegio dell' Immacolata Concezione di Maria*, „Miles Immaculatae” 10(1974) 232-253; *Lo sviluppo dommatico della verità dell' Immacolata Concezione di Maria*, „Miles Immaculatae” 10(1974) 50-69; *Maria christianitatis restauratio. Relazione del Congresso Mariologico-Mariano Internazionale*, „Miles Immaculatae” 11(1975) 207-230; *L'Ordine Francescano sotto il vesillo dell' Immacolata*, „Miles Immaculatae” 12(1976) 73-87; *La dottrina e la pietà mariana nel postconcilio*, „Miles Immaculatae” 13(1977) 101-120.

św. Maksymiliana i jego mariologii, w oparciu o jego pisma, listy, notatki, pamiętniki oraz luźne wypowiedzi⁷³. Zwrócił w nich uwagę na trynitarny wymiar mariologii Kolbego. Mimo że nie poświęcił relacji zachodzącej między Maryją a Duchem Świętym specjalnego opracowania⁷⁴, to jednak ukazał zasadniczą myśl św. Maksymiliana w tej dziedzinie⁷⁵.

Omawiając zjednoczenie Maryi z Duchem Świętym, J. Domański przytacza słowa św. Maksymiliana: *Jakie jest to zjednoczenie! Jest ono na sam przód wewnętrzne, zjednoczeniem Jej istoty z istotą Ducha Przenajświętszego, Duch Przenajświętszy w Niej mieszka, w Niej żyje i to od pierwszej chwili Jej istnienia, zawsze i na wieki. Na czym polega to życie Jego w Niej? On sam w Niej jest miłością, to miłość Ojca i Syna, miłość, którą Bóg sam siebie miłuje, miłość całej Trójcy Przenajświętszej, miłość płodna, poczęcie. W podobieństwach stworzonych zjednoczenie miłości to zjednoczenie najściślejsze. Mówi Pismo Święte, że będą dwoje w jednym cielem... W sposób bez porównania ściślejszy, bardziej wewnętrzny, istotniejszy, Duch Przenajświętszy żyje w duszy Niepokalanej, w Jej istocie i Ją zapładnia i to od pierwszej chwili istnienia przez całe Jej istnienie, czyli wiecznie*⁷⁶.

Autor stwierdza, że to zjednoczenie przez miłość rodzi upodobnienie Niepokalanej do Ducha Świętego, a nawet w pewien sposób jakby Jej przestoczenie. Wielka miłość poniekąd zrównuje te dwie Istoty. Duch Święty przebóstwia Niepokalaną. Staje się Ona jakby uosobieniem Ducha Świętego, On natomiast jest jakby wcielony w Niepokalanej⁷⁷: *On*

⁷³ *Metodo missionario del Padre Kolbe*, „Miles Immaculatae” 4(1968) 220-227; *Misja polska w Japonii*, „Ateneum Kapłańskie” 61(1969) 139-147; *Droga ojca Maksymiliana do świętości*, „Ateneum Kapłańskie” 77(1971) 213-223; *Ojciec Maksymilian Kolbe*, Warszawa 1971; *Le Père Maximilien Kolbe*, Varsovie 1971; *Libri - Raccolta di articoli sul B. Massimiliano M. Kolbe*, „Miles Immaculatae” 12(1976) 128-134.

⁷⁴ *Lourdes et le Père Maximilian Kolbe. Esquisse de sa Mariologie*, „Miscellanea Franciscana” 58(1958) 195-224; *Jak poznać Niepokalaną? Metodologia maryjna o. Kolbego*, „Homo Dei” 29(1960) 345-350; *Le gesta di Dio mediante Maria. Saggio sui pensieri mariani del P. Kolbe*, „Miles Immaculatae” 1(1965) fasc. 4, 15-26; *La funzione dell'Immacolata nell'apostolato secondo P. Kolbe*, „Miles Immaculatae” 2(1966) fasc. 1, 39-49; *L'Immacolata capolavoro di Dio secondo Padre Kolbe*, „Miles Immaculatae” 3(1967) 67-74; *Apostoł o. Maksymilian Kolbe (1894-1941)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, 407-424.

⁷⁵ Por. zwłaszcza: *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana M. Kolbego*, w: *Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe*, Warszawa 1971, 141-195; *Rozważania Rycerstwa Niepokalanej*, Rzym 1978. W rozważaniu na miesiąc maj, zatytułowanym: *M.I. pod kierownictwem Ducha Świętego*, autor łączy Maryję z Duchem Świętym. Rycerstwo Niepokalanej poddaje się pod kierownictwo Ducha Świętego, czyniąc to przez Niepokalaną Jego Oblubienicę. Stwierdza, że poświęcając się całkowicie Niepokalanej, człowiek lepiej łączy się z Duchem Świętym, a także zachęca ludzi do naśladowania Maryi, zwłaszcza w Jej uległości Duchowi Świętemu. Por. TAMŻE, 18-21.

⁷⁶ TAMŻE, t. VII, nr 1184, 429.

⁷⁷ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana M. Kolbego...*, 154.

w Niepokalanej, jak Druga Osoba Trójcy Przenajświętszej Syn Boży w P. Jezusie⁷⁸ z tą jednak różnicą, że w Jezusie dwie natury, Boska i ludzka, a osoba jedna Boska, a tu i dwie natury, i dwie jeszcze osoby Ducha Przenajświętszego i Niepokalanej, ale zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem przechodzi wszelkie pojęcie⁷⁹. Stąd działanie Maryi jest najdoskonalszym działaniem Ducha Świętego; przez Niepokalaną świat lepiej poznaje Ducha Świętego⁸⁰: *Czcząc więc Niepokalaną, czcimy w szczególniejszy sposób Ducha Przenajświętszego*⁸¹. J. Domański twierdzi, że można by nawet przyjąć wspólną nazwę dla Ducha Świętego i Niepokalanej⁸². Tę nazwę wskazała sama Niepokalana: *W Lourdes nie zowie się już Niepokalanie Poczętą, ale... Niepokalane Poczęcie*⁸³. Nazwa ta przypomina zaślubiny z Duchem Świętym, dokonane w chwili Jej poczęcia oraz uwypukla samą Jej istotę⁸⁴. *Dzięki Niej staje się cud zjednoczenia Boga ze stworzeniem. Ojciec, jako swej oblubienicy, powierza Jej Syna, Syn zstępuje do Jej dziewiczego łona stając się Jej dzieckiem, a Duch Święty kształtuje w niej cudownie ciało Jezusowe*⁸⁵.

Maryja nie była biernym narzędziem Boga, ale świadomie i dobrowolnie wyraziła swą zgodę na wcielenie, wypowiedziała *fiat*, na które czekał Bóg⁸⁶. Albowiem tak, jak niegdyś rzekł Bóg: „*Niech się stanie*” (Rdz 1, 3. 6) i stało się stworzenie, tak teraz rzekło stworzenie - Maryja: „*niech mi się stanie*” (Łk 1, 38) i stał się Bóg – w Niej⁸⁷. Zwiastowanie jest w tej perspektywie największą akcją Boga, a zarazem idealną reakcją Maryi. *Zjednoczenie Jej miłości z Bogiem dochodzi aż do tego stopnia, że staje się Bożą Matką*⁸⁸. Dzięki tak wielkiej godności jest Ona nie tylko stworzeniem, nie tylko dzieckiem przybranym, ale Matką Bożą. I to jest nie tylko przypuszczenie, prawdopodobieństwo, ale pewność, pewność

⁷⁸ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. III, nr 560, 243.

⁷⁹ TAMŻE, t. VII, nr 1175, 386.

⁸⁰ Por. J. DOMAŃSKI, 154; *Apostoł o. Maksymilian Kolbe (1894-1941)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, 419; G.M. BARTOSIK, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia według św. Maksymiliana Marii Kolbego*, w: *Nosicielka Ducha...*, 233-238.

⁸¹ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. III, nr 560, 243; por. T. SIUDY, *Duch Święty w duchowości maryjnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 21-22(1993-1994) 124-125.

⁸² Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana M. Kolbego...*, 154.

⁸³ Na temat samego niepokalanego poczęcia pisał również autor niniejszego opracowania: S. GRĘŚ, *Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny a Duch Święty*, „Aspekty” 9(1993) nr 12, 12.

⁸⁴ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana M. Kolbego...*, 154 n.

⁸⁵ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1175, 386.

⁸⁶ Por. J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana M. Kolbego...*, 155.

⁸⁷ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1132, 286.

⁸⁸ TAMŻE, nr 1186, 434.

zupelna, dogmat wiary. A czy jeszcze jesteś Bożą Matką? Tytuł Matki się nie zmienia. Na wieki Bóg będzie Ci mówił „Matko moja”..., Dawca czwartego przykazania czcił Cię będzie na wieki, zawsze⁸⁹. Św. Maksymilian, na innym miejscu powiada: *Stwarzając Ją, Bóg wznosi się jakby ponad siebie, tworząc stworzenie jakby wyższe od siebie*⁹⁰. J. Domański, komentując to stwierdzenie, dodaje, że: *Miarą porównania jest tu nie istota, ale stosunek matki do dziecka i to niedorosłego*⁹¹. Autor podkreśla też zaakcentowaną przez Kolbego godność macierzyństwa Bożego Maryi: *Z Macierzyństwa Bożego wypływają wszystkie łaski udzielone Najświętszej Maryi Pannie*⁹². Przez nie Maryja weszła w ściślejszą łączność i duchowe pokrewieństwo nie tylko z Synem Bożym, ale z całą Trójcą Przenajświętszą: ma tego samego Syna, co Ojciec Niebieski: należy do „Niewypowiedzianej Rodziny”⁹³.

Mówiąc o wzajemnej relacji między Duchem Świętym a Maryją, trzeba prześledzić oryginalny tok myślenia św. Maksymiliana, który stanowi swoistą całościową koncepcję teologiczną. Tematem tym zajął się G. Bartosik OFMConv⁹⁴.

Według św. Maksymiliana, Niepokalana posiadała upodobnienie i uczestnictwo w naturze Bożej oraz ubóstwienie w stopniu maksymalnym, jaki tylko możliwy jest w stworzeniu. Działanie Maryi jest najdoskonalszym działaniem Ducha Świętego. Przez Niepokalaną świat lepiej poznaje Ducha Świętego. Kolbe powiada: *Czcząc [...] Niepokalaną, czcimy w szczególniejszy sposób Ducha Przenajświętszego*⁹⁵. Duch Święty – jak akcentuje to wielokrotnie – jest „Niestworzonym Niepokalanym Poczęciem”, natomiast Maryja jest Poczęciem Stworzonym⁹⁶.

Punktem wyjścia jest analiza imienia „Niepokalane Poczęcie”, które to określenie przysługuje Maryi. Nazwa ta, zdaniem św. Maksymiliana, zawiera w sobie pewną tajemnicę. Przeniknięcie tajemnicy tego imienia stanowi klucz do określenia i odczytania roli Maryi w zbawczym dziele Bożym. By odpowiedzieć na pytanie, kim jest Niepokalane Poczęcie Stworzone (Maryja), Kolbe zagłębia się w tajemnicę Trójcy Świętej. Uważa bowiem, że wszelka rzeczywistość stworzona jest odbiciem,

⁸⁹ TAMŻE, t. VII, nr 1170, 378.

⁹⁰ TAMŻE, nr 1155, 347.

⁹¹ J. DOMAŃSKI, *Zarys myśli maryjnej o Maksymiliana M. Kolbego...*, 156.

⁹² *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1109, 210.

⁹³ Tamże, t. II, nr 452, 663.

⁹⁴ G.M. BARTOSIK, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia według św. Maksymiliana Marii Kolbego*, w: *Nosicielka Ducha...*, 227-239.

⁹⁵ *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. III, nr 560, 243.

⁹⁶ Por. G.M. BARTOSIK, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia według św. Maksymiliana Marii Kolbego...*, 228-229.

podobieństwem (echem, analogią), choć bardzo niedoskonałą, rzeczywistości, która istnieje w Trójcy Świętej⁹⁷.

Powiązanie imienia Ducha Świętego z imieniem Maryi każe patrzeć na Niepokalaną jako na Oblubienicę Trzeciej Osoby Boskiej. Zdaniem św. Maksymiliana, jak w stworzeniach oblubienica otrzymuje nazwę oblubienica, tak Maryja otrzymała swą nazwę od Ducha Świętego (Niepokalane Poczęcie, a nie Niepokalana). Określenie Maryja – Oblubienica Ducha Świętego wiązane jest najczęściej z faktem zwiastowania i tajemnicą wcielenia (Łk 1, 26-68). Jednakże Kolbe kilkakrotnie zaznacza, że zjednoczenie Maryi z Duchem Świętym nie nastąpiło dopiero w momencie wcielenia Bożego Syna, ale istniało od pierwszej chwili zaistnienia Maryi: Duch Święty zapładnia Błogosławioną Dziewicę od pierwszej chwili Jej istnienia – powiada św. Maksymilian. Można zauważyć, że autor przyjmował co najmniej dwa rodzaje płodności, którą Duch Święty realizuje w Niepokalanej. Pierwsza, to płodność dająca ludzkie życie Synowi Bożemu. Drugi rodzaj płodności, to cała nadprzyrodzona działalność Ducha Świętego w stosunku do ludzi. Ta działalność polega przede wszystkim na tworzeniu nowych członków Mistycznego Ciała Chrystusa, co dokonuje się, według Kolbego, z Maryją, w Maryi i przez Maryję⁹⁸.

Św. Maksymilian rozumiał zjednoczenie Ducha Świętego z Niepokalaną analogicznie do ludzkiego małżeństwa, choć w sposób bez porównania wznioślejszy. Później otwarcie powie, że Maryja jest *jako-by wcielonym Duchem Świętym (Spiritus Sanctus quasi incarnatus est Immaculata)*. Zdanie to w teologii katolickiej brzmi wprost szokująco. Gdyby nie słowo „jakoby”, należałoby je uznać za sprzeczne z dogmatem katolickim. Zjednoczenie Maryi z Duchem Świętym Kolbe uważa za coś, czego ludzkim rozumem nie da się dokładnie zgłębić. Dlatego mówiąc o tej rzeczywistości, zostawia wiele miejsca tajemnicy⁹⁹.

Zjednoczenie Maryi z Duchem Świętym odgrywa, zdaniem św. Maksymiliana, czołową rolę w Bożej ekonomii zbawienia. Autor konstruuje oryginalny, nie spotykany nigdzie model tej ekonomii. U podstaw tego modelu leży przyjęcie na grunt teologii prawa zaczerpniętego z fizyki, mianowicie III zasady dynamiki Newtona, mówiącej o tym, iż *każdej akcji towarzyszy reakcja o równej sile, przeciwnie skierowana. Ta reakcja jest prawem naturalnym danym przez Stwórcę i dotyczy całego kosmosu, jak i każdego pojedynczego stworzenia. Stworzenia nierozum-*

⁹⁷ Por. TAMŻE, 228.

⁹⁸ Por. TAMŻE, 230n.

⁹⁹ Por. TAMŻE, 231-233.

ne realizują prawo tej reakcji poprzez doskonalenie swej istoty zgodnie z prawem naturalnym. Istoty rozumne (ludzie) urzeczywistniają tę reakcję poprzez miłość do Boga i do siebie nawzajem. Św. Maksymilian wspiera tę myśl drugą zasadą dynamiki Newtona. Jest to zasada, że skutek jest podobny do przyczyny. W oparciu o nią przypomina wielokrotnie, że życie stworzeń jest odbiciem Trójcy Świętej. Zasadą życia Trójcy Świętej jest miłość, zatem zasadą życia stworzeń na ziemi, oraz zasadą powrotu stworzeń rozumnych do Boga, winna być również miłość. Osobą, która łączy proces akcji i reakcji, która jest punktem zetknięcia się Nieba z ziemią, Boga ze stworzeniem, jest Duch Święty¹⁰⁰.

Według Kolbego, Maryja, jako Oblubienica Ducha Świętego, jako *niemal wcielony Duch Święty* jest najściślej, w sposób niewymowny, zjednoczona z Trzecią Osobą Trójcy Świętej. To zjednoczenie ujawnia się także w działaniu. Naturalną konsekwencją jest więc fakt, że Maryja reprezentując stworzenia, staje wraz ze swym Oblubieńcem w tym punkcie zetknięcia się „akcji Boga i reakcji stworzenia”. Najbardziej widzialnym znakiem zjednoczenia Maryi z Duchem jest Jej udział w wypełnianiu funkcji pośredniczenia. To, że Maryję obdarzamy tytułem „Pośredniczki”, to tylko konsekwencja tego ścisłego zjednoczenia. Z pośrednictwa maryjnego wynika, jako logiczna konsekwencja, potrzeba oddania się na własność Niepokalanej¹⁰¹.

To bycie Maryi na styku nieba z ziemią, to łączenie w Jej osobie akcji Boga i reakcji stworzenia, ma podwójny wymiar: 1) najpierw w sposób najważniejszy i niepowtarzalny spełniła zleconą Jej misję w momencie wcielenia; 2) potem, permanentnie działa w wiecznym teraz, przekazując całą miłość Stwórcy stworzeniom i odwrotnie. Tę podwójną działalność Maryi zgodnie z Tradycją Kościoła Święty nazywa wszechpośrednictwem łask. Maryja jest szczytem stworzenia. Co więcej, jest szczytem całej miłości stworzenia, wracającego do Boga: *Niepokalana jest ostateczną granicą między Bogiem a stworzeniem. Ona jest wiernym odbiciem Bożej doskonałości, Jego świętości¹⁰².*

Maryja nie staje obok Ducha Świętego i nie zastępuje Go w działaniu, lecz spełnia w Nim oraz w Jego łasce i mocy sobie właściwe zadanie, będąc przy tym tak bardzo „przejrzysta”, że aż niewidoczna, niczym powietrze, które konieczne jest do oddychania, do życia. Można też powiedzieć inaczej: Maryja jest dla Ducha Świętego tym, czym powietrze dla przedmiotów - im powietrze jest czystsze, tym lepiej widzimy

¹⁰⁰ Por. TAMŻE, 233-235.

¹⁰¹ Por. TAMŻE, 235-236.

¹⁰² Por. TAMŻE, 236-237.

przedmioty. Maryja nie zasłania Ducha Świętego, ale sprawia, że właśnie lepiej Go widzimy i poznajemy. Maryi nie można nikim zastąpić. Owa przejrzystość stanowi kenozę Maryi¹⁰³.

Św. Maksymilian w Maryi widzi podobieństwo do Ducha Świętego, jest Ona jakby objawieniem, jakby Jego upostaciowieniem. Ten ostatni termin przywodzi na myśl objawienie na ziemi „niebiańskiej Diady – Syna i Ducha Świętego, w Ich wewnątrz-trynitarnym życiu i działaniu. Duch nie znalazł lepszego sposobu ani osoby na wyrażenie siebie i swej miłości, jak właśnie przez stworzony przez siebie swój obraz i podobieństwo. Duch Pocieszyciel, Radość i Chwała, jest zawsze „pomiędzy” osobami, „pomiędzy” Jezusem i Maryją. W ten sposób łatwiej rozumieć „macierzyńskie pośrednictwo” Maryi, o którym nauczał Jan Paweł II w *Redemptoris Mater*. Także Sobór nie zrezygnował z modelu maryjnego pośrednictwa¹⁰⁴, który ostatnio nazywa się „chrystotypicznym”, wypuklając jednocześnie „model eklezjotypiczny”. W teologii św. Maksymiliana oba „modele” zgodnie ze sobą funkcjonują¹⁰⁵.

Okazuje się, że jest wiele punktów styecznych między nauczaniem Papieża, a tym, co zawierają pisma i konferencje św. Maksymiliana. Niewątpliwie budowanie cywilizacji miłości, do której nawołuje Jan Paweł II, i realizacja Kazania na górze, są możliwe tylko w Duchu Świętym. Do naśladowania Maryi Sobór wskazuje jako konieczną „moc” Ducha Świętego. Wraz z upływem czasu Kościół pod wpływem tej „mocy”, coraz bardziej upodabnia się do swego „pierwowzoru”. To logiczne stwierdzenie pozwala nawiązać do wyrażonego przez św. Maksymiliana przekonania, że chodzi tu o coś w rodzaju „paruzji” Maryi. Znakiem tej paruzji są Jej objawienia, które niejako przybliżają Paruzję Chrystusa¹⁰⁶.

Szeroko na temat mariologii kolbiańskiej pisał również autor niniejszego opracowania. W swoim artykule pt.: „Maryja i Duch Święty w ujęciu św. Maksymiliana Kolbego odczytywanego przez teologów zagranicznych” przedstawił obszerny materiał na interesujący nas temat, swoisty wybór kolbiańskiej myśli teologicznej na Zachodzie, ze szczególnym uwzględnieniem dorobku teologicznego E. Piacentiniego

¹⁰³ Por. S.M. PIĘTKA, *Duch Święty a Maryja w ujęciu św. Maksymiliana M. Kolbego*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej” (1998) nr 10, 330.

¹⁰⁴ Na temat pośrednictwa Maryi szerzej pisze m. in. A. SKWARCZYŃSKI, *Duch Święty a Maryja w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i św. Maksymiliana Kolbego* (Seria: Biblioteka Mariologiczna, nr 3), Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1995, ss. 175; oraz TENZE, *Rola zjednoczonej z Duchem Świętym Maryi w doprowadzeniu świata do pełni przeobóstwienia w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i Świętego Maksymiliana Kolbego*, w: *Nosicielka Ducha...*, 253-264.

¹⁰⁵ Por. S.M. PIĘTKA, *Duch Święty a Maryja...*, 330.

¹⁰⁶ Por. TAMŻE.

i H. M. Manteau-Bonamy. W swoich pracach przedstawili oni szerokie spektrum oryginalnych opinii i dociekań Kolbego na temat niepokalanego poczęcia, problemu wszechpośrednictwa Maryi, Jej macierzyństwa, oraz tytułu Oblubienicy – a wszystko to w aspekcie ścisłych związków Maryi z Duchem Świętym¹⁰⁷.

3. Pneumahagijny charakter kultu maryjnego

Doktryną św. Maksymiliana Kolbego zajęli się także inni teologowie polscy. Niektórzy z nich poszli po linii wytyczanej przez teologów omawianych już wcześniej, inni zaś starali się podać własne ujęcie tejże doktryny. Przedstawili oni swoje koncepcje m.in. na Kongresie Maryjnym w Rzymie w 1975 roku¹⁰⁸. Pośród nich należy wymienić St. Rumińskiego. Był on nie tyle (i nie tylko) mariologiem, co propagatorem myśli maryjnej¹⁰⁹. On również interesował się myślą maryjną o. Kolbego¹¹⁰. Na Kongresie Maryjnym w Rzymie (w 1975 r.) wygłosił referat pt.: „Kult Maryjny w harmonii z teologią Ducha Świętego”¹¹¹, podając syntezę własnych myśli opracowanych wcześniej w formie czytanek majowych¹¹². Autor nie powoływał się wprost na Kolbego ani nie cytował jego wypowiedzi, niemniej w treści jego wywodów można było dostrzec swoistą kontynuację myśli Założyciela Niepokalanowa¹¹³.

W tajemnicy wcielenia dostrzega ścisły związek Ducha Świętego z Maryją. Tajemnica ta przybiera charakter jakby duchowych zaślubin, albowiem złączyły się w niej ze sobą dwie miłości: Ducha Świętego, który zniża się ku człowiekowi, i Maryi, która wznosi się do Boga. Owocem spotkania tych dwóch miłości jest Jezus Chrystus¹¹⁴. Przez tajemnicę

¹⁰⁷ Ks. S. GREŚ, *Maryja i Duch Święty w ujęciu św. Maksymiliana Kolbego odczytywanego przez teologów zagranicznych*, „Studia Paradayskie” 10(2000) 11-38.

¹⁰⁸ Por. St. RUMIŃSKI, *Duch Święty i Maryja*, „Przewodnik Katolicki” 82(1976) nr 23, 3; TENŹE, *Duch Św. i Maryja*, „Słowo Powszechne” 57(1977) nr 5, 139-145.

¹⁰⁹ Por. J. KIERSTAN, *Materiały do bibliografii osobowej pracowników naukowo-dydaktycznych Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu za lata 1970 - 1980*, (Stanisław Rumiński), „Poznańskie Studia Teologiczne” 4(1983) 607-616.

¹¹⁰ Ks. St. RUMIŃSKI, *O myśli maryjnej Ojca Maksymiliana*, „Przewodnik Katolicki” 78(1972) 364-366; TENŹE, *Blessed Maximilian Kolbe. His Mariological Teaching and Devotion*, „The Clergy Review V” 60(1975) 555-562; TENŹE, *Myśl Maryjna bł. Maksymiliana Kolbe*, „Miesięcznik Franciszkański” 68(1975) nr 10-11, 10-15.

¹¹¹ TENŹE, *Kult maryjny w harmonii z teologią Ducha Świętego*, „Homo Dei” 45(1976) 177-186.

¹¹² Por. TENŹE, *Z Oblubienicą Ducha Świętego*, „Biblioteka Kaznodziejska” 94(1975) 200-255.

¹¹³ Omawiając w czytankach majowych to zagadnienie, autor wyraźnie powołuje się na o. Maksymiliana Kolbego. Por. TAMŹE, 212.

¹¹⁴ Por. TAMŹE, 218.

wcielenia Maryja weszła, siłą faktu, w ściśle związki z całą Trójcą Świętą i w niewypowiedzianą bliskość każdej z Trzech Osób Boskich¹¹⁵.

St. Rumiński dostrzega dwie paralelne sceny: zwiastowanie i nawiedzenie, przez które przepływa wyczuwalny powiew Ducha Świętego. Te dwa wydarzenia uzupełniają się wzajemnie i razem oddają w pełni obraz macierzyńskiego posłannictwa Maryi. Elżbieta, napełniona Duchem Świętym, rozpoznaje w Niej „błogosławioną między niewiastami” – Matkę Pana (Łk 1, 42-43); zostaje tym samym objawiona światu prawda o Bożym macierzyństwie Maryi. Natomiast Maryja w *Magnificat*, z natchnienia Ducha Świętego wypowiada o sobie najmniej spodziewane proroctwo, że błogosławić Ją będą odtąd wszystkie pokolenia (Łk 1, 48). Autor wysuwa stąd wniosek, że kult maryjny powstał z inicjatywy Ducha Świętego, a cześć oddawana Najświętszej Dziewicy jest przejawem szczerzej podzięki człowieka za ujawnione w Niej działanie Ducha Świętego. To właśnie ze względu na obecność Ducha Świętego w Maryi, już od początku dziejów chrześcijaństwa oddawano Jej szczególną cześć¹¹⁶.

Przez to wywyższenie Maryi bynajmniej nie został zapomniany Duch Święty, dowodem tego może być polska religijność, w której mimo żywego zawsze kultu maryjnego nigdy nie wyłączono nabożeństwa do Ducha Świętego. Co więcej, w kulcie i w teologii niejednokrotnie Duch Święty występuje w powiązaniu z tajemnicami Maryi. Kult Ducha Świętego i cześć oddawana Maryi nie tylko nie sprzeciwiają się sobie, lecz wzajemnie się uzupełniają. Nabożeństwo do Ducha Świętego w znacznej mierze pogłębia cześć Matki Bożej, która jest Jego najwspanialszym Arcydziałem¹¹⁷. I odwrotnie, kult Najświętszej Dziewicy pogłębia uwielbienie Ducha Świętego w Ludzie Bożym, gdyż – podobnie jak w wieczniku – modląca się Dziewica jest gwarancją skuteczności *prośb, sprowadzających Ducha Świętego na ziemię*¹¹⁸.

Na Kongresie Maryjnym w Rzymie (w 1975 r.), w ramach obrad sekcji polskiej, zagadnienie: Duch Święty a Matka Boża w nauczaniu bł. Maksymiliana Kolbe, zreferował także Z. Kraszewski starając się wskazać, jak podkreśla jeden z uczestników Kongresu¹¹⁹, na poprawne rozumienie myśli maryjnej o Maksymiliana w kontekście teologii współczesnej. Z. Kraszewski analizuje słowa o Maksymiliana, który nazywa

¹¹⁵ Por. TENŻE, *Kult maryjny w harmonii z teologią Ducha Świętego...*, 177n.

¹¹⁶ Por. TAMŻE, 178nn.

¹¹⁷ Por. TENŻE, *Kult maryjny w harmonii z teologią Ducha Świętego...*, 183nn.

¹¹⁸ TENŻE, *Z Oblubienicą Ducha Świętego...*, 230; *Kult maryjny w harmonii z teologią Ducha Świętego...*, 185n.

¹¹⁹ Por. TENŻE, *XIV Międzynarodowy Kongres Maryjny w Rzymie*, „Ateneum Kapłańskie” 88(1977) 478.

Ducha Świętego „Poczęciem Przenajświętszym, Niepokalanym”¹²⁰. W Kościele znane są różne nazwy Ducha Świętego. Duch Święty nazywany jest Miłością, Darem, Pocieszycielem, Światłem, Pocięchą, Dawcą darów. Do tych nazw dochodzi nowa: Poczęcie Przenajświętsze. Kolbe nazywał Ducha Świętego Niepokalanym Poczęciem Niestworzonym, a Matkę Bożą – Niepokalanym Poczęciem Stworzonym¹²¹. Zdaniem Z. Kraszewskiego, jest oryginalnym sformułowaniem Kolbego, że Maryja pozostaje *od pierwszej chwili istnienia na zawsze, na wieki, dopełnieniem Trójcy Przenajświętszej*¹²². Autor precyzuje, że Matka Boża nie może być nazwana „dopełnieniem Trójcy Przenajświętszej” jako takiej, gdyż Bóg jest pełnią doskonałości. Jednak w pewnym znaczeniu, „dopełnieniem Trójcy Przenajświętszej” jest nie tylko Maryja, ale także Kościół. Na potwierdzenie tej tezy autor cytuje encyklikę Piusa XII *O Mistycznym Ciele Chrystusa*¹²³.

Z. Kraszewski ponadto zauważa, że św. Maksymilian nazywał Matkę Bożą „jakby Wcieleniem Ducha Świętego”¹²⁴ i zaznacza, że teolog nie powinien wpadać w panikę¹²⁵. Pisma Kolbego wskazują bowiem wyraźnie, że Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej nie jest wcielona. Wyrażenia dotyczące podobieństwa wcielenia Słowa Bożego i działania Ducha Świętego w Niepokalanej mają u św. Maksymiliana znaczenie jedynie analogiczne. Autor domniemywa, że o. Kolbe czytał mariologów zachodnich, u których pojawiało się stwierdzenie, że Maryja jest pewnego rodzaju Wcieleniem Ducha Świętego¹²⁶. Św. Maksymilian wyraźnie się zastrzegł, że nie można tego wyrażenia rozumieć w sensie hipostatycznym. Należy je pojmować jedynie w znaczeniu działania uświęcającego, dokonywanego przez Ducha Świętego nie tylko odnośnie do Maryi, ale i do całego Kościoła¹²⁷.

Z. Kraszewski zwraca uwagę na starożytną, sięgającą III wieku modlitwę: „Pod Twoją obronę”, w której Matka Boża jest przyzywana jako „Pocieszycielka nasza”, tytułem, który – według Pisma Świętego – przysługuje Duchowi Świętemu. Ponadto w pobożności oraz w liturgii chrześcijańskiej przypisuje się Duchowi Świętemu cechy macierzyńskie.

¹²⁰ Por. Z. KRASZEWSKI, *Duch Święty a Niepokalana w świetle nauki błogosławionego Maksymiliana Kolbego*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 66(1976) 16nn.

¹²¹ Por. TAMŻE, 18nn.

¹²² *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego*, t. VII, nr 1184, 429.

¹²³ Por. Z. KRASZEWSKI, *Duch Święty a Niepokalana...*, 20n.

¹²⁴ Por. TAMŻE, 21.

¹²⁵ Por. Z. KRASZEWSKI, *Duch Święty a Niepokalana...*, 22.

¹²⁶ Por. TAMŻE, 22n.

¹²⁷ Por. TAMŻE, 25.

Zadaniem Ducha Świętego jest oświecać, obdarowywać, pocieszać, orzeźwiać, podtrzymywać, pielęgnować, leczyć, ratować ludzi, a więc spełniać to wszystko, co nazywamy prerogatywami macierzyństwa (sekwencja mszalna *Veni Sancte Spiritus*)¹²⁸. *Macierzyńskie, opiekuńcze, pocieszycielskie działanie Ducha Świętego stoi w ścisłym związku z zadaniami Matki, która opiekuje się Kościołem, leczy jego rany, która budzi nadzieję i prowadzi do zwycięstwa - poprzez pozorne klęski, poprzez prześladowanie*¹²⁹.

Podsumowując swe refleksje na temat relacji Ducha Świętego do Maryi, Z. Kraszewski stwierdza że *Oblubienica Ducha Świętego stoi na szczycie porządku charyzmatycznego w Kościele. Jest najbliższa Duchowi Świętemu. Jest zwierciadłem Ducha Świętego, jak mówią Ojcowie Kościoła. Patrząc na Nią – widzimy Ducha Świętego*¹³⁰.

Nieco inaczej do omawianej problematyki podchodzi L. Balter SAC, który w swoich publikacjach poświęconych Duchowi Świętemu¹³¹ sygnalizuje oryginalną sugestię Kolbego, aby na jej podstawie wysunąć i uzasadnić własną myśl dotyczącą pneumatologicznego charakteru kultu maryjnego. L. Balter stwierdza wyraźnie, że *Duch Święty, który nie ma żadnego widzialnego obrazu, żadnej postaci, nie jest łatwo rozpoznawalny. Jedynym jego obrazem może być tylko człowiek do głębi Nim przeniknięty, najściślej z Nim zespolony, tak uświęcony i uduchowiony, że przeświecający, promieniujący samym Duchem Świętym*¹³². Takim człowiekiem jest Maryja, która została tak dogłębnie przeniknięta Duchem Świętym i najściślej z Nim zjednoczona, że stała się jedynym po Chrystusie, pełnym i autentycznym obrazem Ducha Bożego¹³³.

*Punktem wyjścia w rozważaniach o Kolbe jest stwierdzenie, zaczerpnięte najprawdopodobniej z teologii wschodniej, o kenozie Ducha Świętego, głębszej od kenozы Syna Bożego*¹³⁴. Oznacza ona, że Duch

¹²⁸ Por. TAMŻE, 23.

¹²⁹ TAMŻE, 24.

¹³⁰ TAMŻE, 25.

¹³¹ Por. L. BALTER, *Zbawcza obecność Ducha Świętego w Kościele i świecie*, „Homo Dei” 43(1974) 167-176; TENŻE, *Duch, który woła*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań 1975, 35-47; TENŻE, *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 19(1976) nr 3 (1975) 57-67; TENŻE, *El culto al Espíritu Santo*, „Revista Católica Internacional Communio” 8(1986) 47-58. Interesujące refleksje nt. Maryi Oblubienicy, na podstawie pism Edyty Stein przedstawia: J.I. ADAMSKA OCD, *Maryja jako Oblubienica Ducha Świętego w interpretacji Edyty Stein*, „Rycerz Niepokalanej” (1998) nr 11, 383-385.

¹³² L. BALTER, *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej...*, 65.

¹³³ Por. TAMŻE.

¹³⁴ TENŻE, *Pneumatologiczny charakter kultu maryjnego*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. BALTER, Warszawa 1979, 445.

Święty jest ukryty i niewidzialny nawet wtedy, gdy się objawia; przybiera wówczas różne ziemskie postacie (ognia, gołębicę), za którymi się ukrywa. Maryja natomiast jest jedyną po Chrystusie Osobą, która odkrywa i ukazuje ludziom Ducha Świętego.

L. Balter przytacza dla uwypuklenia tej prawdy całe ciągi myślowe Kolbego, aby w ślad za nim dojść do stwierdzenia, że Najświętsza Dziewica może być słusznie uznana za swoiste „Wcielenie” Ducha Świętego, albowiem w Niej i tylko w Niej jest On najbardziej widoczny. Stąd wyprowadza istotny dla swej koncepcji wniosek o pneumatologicznej strukturze kultu maryjnego. Właściwie pojęta i należycie praktykowana cześć Najświętszej Dziewicy zawsze nosi na sobie znamię „pneumatologiczne”. *Tylko ten czci prawdziwie Niepokalaną Dziewicę, kto widzi w Niej arcydzieło Ducha Świętego i stara się Ją naśladować jako Tę, z którą sam Duch Święty podzielił się swoim własnym Imieniem. Prawdziwy, autentyczny kult Maryi odnosi się zatem, w ostatecznym rozrachunku, do Tego, który sam Ją przeobstwił, uduchowił i uświęcił, i który z Niej promieniuje pełnym swoim blaskiem. Mówiąc innymi słowy, kult Matki Bożej ma z istoty swej charakter pneumatologiczny*¹³⁵.

Autor stwierdza, że Maryja jest niedoścignionym wzorem autentycznego kultu Trzeciej Osoby Bożej – Ona, która przyjęła Ducha Świętego bez reszty, bez najmniejszych ograniczeń¹³⁶. Zatem ten tylko czci naprawdę Ducha Bożego, kto Go przyjmuje i kto pozwala Mu działać w sobie, kto staje się uległy natchnieniom i wymogom Ducha włącznie z tymi dwoma podstawowymi, wynikającymi z samej Jego osobowej natury: postulatem większego uduchowienia i uświęcenia. I ten tylko czci prawdziwie Niepokalaną Dziewicę, kto widzi w Niej Arcydzieło Ducha Świętego i stara się Ją naśladować jako Tę, która Go w pełni przyjęła¹³⁷.

W związku z tym, co powiedziano, szczególną obecność Ducha Świętego należy dostrzec w sanktuariach maryjnych oraz na szlakach maryjnego pielgrzymowania. On to w Niej i przez Nią staje się tam bardziej dostrzegalny, bliższy człowiekowi. W sanktuariach maryjnych znajdują się niejako Jego oazy, w których odświeża i umacnia pielgrzymów wiary¹³⁸. Z psychologicznego i duszpasterskiego punktu widzenia nawiedzenie ich staje się dogodną okazją do otwarcia się na wylanie

¹³⁵ TAMŻE, 448; M. WSZOLEK, *Pneumatologiczna zasada odnowy kultu maryjnego*, w: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI Marialis cultus na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarz*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1991, 192-198.

¹³⁶ Ks. L. BALTER, *Pneumatologiczny charakter kultu maryjnego...*, 448.

¹³⁷ TAMŻE.

¹³⁸ TENŻE, *Podstawy teologiczno-duszpasterskie maryjnego nawiedzenia*, „Collectanea Theologica” 52(1982) fasc. 3, 31.

Ducha. Albowiem nawiedzenie maryjne jest w rzeczywistości wyjściem Najświętszej Dziewicy w swym obrazie lub figurze do ludzi¹³⁹. We wszystkich przejawach czci oddawanej Najświętszej Dziewicy uwidacznia się rzeczywistość wybitnie charyzmatyczna i świadczy o prawdziwym wylewie Ducha Bożego na ludzi¹⁴⁰.

L. Balter, ujmując zagadnienie kultu maryjnego, nazywa go pneumahagijnym. Określenie to zostało po raz pierwszy użyte właśnie przez niego. Termin „pneumahagijny” jest w pełni właściwy do określenia kultu maryjnego, albowiem ukazuje ścisłą jego więź z Duchem Świętym.

4. Duch Święty i Maryja w tradycji wschodniej

Tradycja wschodnia bywa utożsamiana z prawosławiem, które przechowało wiernie w swej doktrynie i liturgii myśl teologiczną greckich Ojców Kościoła¹⁴¹. Obejmuje ona również i te Kościoły chrześcijańskiego Wschodu, które mimo pewnych różnic doktrynalno-liturgicznych zachowują jedność z Rzymem. Generalnie wszystkie Kościoły wschodnie oddają szczególną cześć Najświętszej Dziewicy; podkreślają Jej świętość, dziewiczość, bezgrzeszność i inne cnoty, w przekonaniu, że wypływają one z działania Ducha Świętego na Maryję. Pobożność wschodnia nierazkdo nazywa Ją Nosicielką Ducha Świętego¹⁴², albo też Jego Ikoną¹⁴³.

¹³⁹ TAMŻE, 32; por. TENŻE, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła* (Seria: „Theotokos”. Seria mariologiczna nr 4), red. J.S. GAJEK, K. PEK, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1993, 251.

¹⁴⁰ TENŻE, *Podstawy teologiczno-duszpasterskie maryjnego nawiedzenia...*, 32; por. TENŻE, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła...*, 252-257.

¹⁴¹ Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 1964.

¹⁴² J. Klinger mówi, że w Kościele kult Osoby Ducha Świętego jest mało znany i nie dorównuje kultowi dwóch innych Boskich Hipostaz. W Kościele prawosławnym brak ten wyrównuje się właśnie przez kult Matki Boskiej. Kult ten nie odnosi się jednak do osoby człowieka, lecz do Ducha Świętego, który tę osobę wypełnia i niejako ukrywa się poza nią. Choć nie można mówić o pełnym wcieleniu się Ducha Świętego w Maryi, to jednak można dostrzec, że w Maryi następuje najpełniejsze objawienie się Ducha Świętego, jakie tylko możliwe jest w osobie ludzkiej. Por. J. KLINGER, *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, 200.

¹⁴³ J. A. Kłoczowski OP, omawiając temat Maryja a Kościół, zaznacza, że Maryja symbolizowała pod krzyżem Matkę-Kościół, rodzącą wiernych i umiłowanych uczniów i w Niej najpełniej zrealizowało się to, co jest samą treścią Kościoła, a więc łaska i obecność Ducha Świętego w ludzkich duszach. Na zagadnienie to rzuca światło prawosławna teologia ikony. Zdaniem autora, już Ojcowie Grecy zastanawiali się nad tym, że brak jest konkretnego obrazu, osobowego działania Ducha Świętego, a więc takiego, jakim jest człowieczeństwo Jezusa. Dochodzili jednak do wniosku, że Maryja jest prawdziwą Ikoną, prawdziwym obrazem działania Ducha Świętego. Patrząc na Maryję, widzimy najdoskonalsze Boże dzieło. Por. J.A. KŁOCZOWSKI, *Miejsce Maryi w dziele zbawienia*, „Znak” 25(1973) 843.

To wielorakie powiązanie Maryi z Duchem Świętym, jakie cechuje teologię Wschodu chrześcijańskiego, staje się niekiedy wzorem oraz bodźcem dla teologii zachodniej¹⁴⁴. Teologowie sięgają nie tylko do wschodnich Ojców Kościoła, ale starają się odczytać myśl teologiczną innych przedstawicieli Wschodu chrześcijańskiego w przekonaniu, że pozwoli ona dostrzec w pełniejszym świetle przedziwne relacje zespajające Maryję z Duchem Świętym. Na Międzynarodowym Kongresie Maryjnym w Rzymie (w 1975 r.) teologowie wschodni ukazali, że we wszystkich przejawach życia Kościoła czuje się tchnienie Ducha Świętego, który jednak obecnie przeżywa swoją „kenozę” i dlatego nie może być rozpoznany w swej niewyrażalnej hipostazie aż do chwili Paruzji. Posiada On jednak na ziemi swój hipostatyczny obraz w Maryi, która stała się „Objawieniem” Ducha Świętego, zamieszkującego w Niej w niepowtarzalny sposób. Brak kultu Ducha Świętego jako Hipostazy został zatem wyrównany przez cześć oddawaną Bogurodzicy. Ona to, jako pierwsza, przez swój ontologiczny związek z Duchem Świętym osiągnęła w swoim zaśnieciu stan ostatecznej paruzji, stając się zarazem dla nas „Słupem ognistym” prowadzącym do nowej Jerozolimy¹⁴⁵.

M. Rykówna zauważa, że w Kościele Wschodnim doktryna maryjna kształtowała się równoległe z dogmatem o Bóstwie Ducha Świętego¹⁴⁶. Związek mariologii i pneumatologii jest tu nierozdzielny, podobnie jak ściśle są więzy łączące chrystologię z pneumatologią¹⁴⁷. Zdaniem autorki, teologia wschodnia zajmuje się w sposób szczególny problemem współpracy Maryi nie tylko z Chrystusem, lecz także z Duchem Świętym w dziele odkupienia. Ta współpraca przejawia się zwłaszcza we wstawiennictwie Najświętszej Maryi Panny, które wypływa z Jej Bożego macierzyństwa i jest niejako odpowiednikiem pośrednictwa Chrystusa, a zarazem nieustannej modlitwy Ducha Świętego¹⁴⁸. Według nauki św. Efrema, w Bogurodzicy mamy, po Duchu Pocieszycielu, wspólną wszystkim Pocieszycielkę, po Jezusie Pośredniku – wspólną dla wszystkich Pośredniczkę¹⁴⁹.

¹⁴⁴ P. EVDOKIMOV, *Duch Święty i Matka Boża*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, t. II, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Niepokalanów 1991, 113-128; A. SCHMEMANN, *Matka Boża i Duch Święty*, w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. II, 129-137; J. ANCHIMIUK, *Duch Święty a Bogarodzica we współczesnej teologii prawosławnej*, w: *Nosicielka Ducha...*, 7-14.

¹⁴⁵ Por. TAMZE, 172n.

¹⁴⁶ Por. M. RYKÓWNA, *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego według teologii wschodniej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14(1976) f. 2, 163-182.

¹⁴⁷ Por. TAMZE, 163nn; M.M. RYK, *Duch Święty i Maryja*, w: *Nosicielka Ducha...*, 201-215.

¹⁴⁸ Por. M. RYKÓWNA, *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego według teologii wschodniej...*, 167.

¹⁴⁹ Por. TAMZE, 167n.

Autorka dostrzega także w teologii wschodniej mocne podkreślenie świętości Maryi, Jej dziewiczości, bezgrzeszności i przebóstwienia, jako wyniku oczyszczającego i uświęcającego działania Ducha Świętego. Duch Święty jest nazywany „Panhagion” (Przenajświętszy), a Maryja już przez Orygenesusa została nazwana „Panhagia”. Panhagia – Theotokos staje się źródłem nauki Kościoła o Maryi w Jej relacji do Ducha Świętego i Chrystusa, jak również źródłem kultu, który z tej doktryny płynie i ją zasila. Także liturgia wschodnia podkreśla w sposób szczególny wielkość Maryi ze względu na działanie w Niej Ducha Świętego i uwypukla w Niej najczystsza Jej dziewiczość¹⁵⁰.

W teologii wschodniej widać ściśle powiązanie Kościoła z Duchem Świętym; teologia ta przenosi to powiązanie również na Maryję, kiedy mówi, że w dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty zstępuje na Maryję oraz Apostołów i teraz za Jego sprawą rodzi się Kościół, jak niegdyś rodził się Syn Boży. Według teologii wschodniej, nic nie dokonuje się w Kościele bez udziału Maryi, a działanie Ducha Świętego w stworzeniach jest równocześnie Jej współdziałaniem¹⁵¹.

M. Rykówna podkreśla trafność stwierdzenia S. Bułgakova, że Maryja jest przejrzysta dla Ducha Świętego, będąc doskonałym Jego objawieniem. Od chwili wcielenia Maryja nie jest już tylko zwykłą osobą ludzką, ale Matką Boga. Jej ludzka natura została przemieniona. Maryja otrzymała Ducha Świętego, którego – w swoim macierzyństwie – jest najdoskonalszym obrazem. Tym samym Maryja stanowi również osobowe objawienie Bożej mądrości, jaką jest sam Chrystus. Istnieją zatem dwa osobowe obrazy mądrości Bożej: stworzony i Bogoczłowieczy, oraz dwa ludzkie obrazy w niebie: Bogoczłowieka i Bogarodzicy. Maryja nie jest jednak osobowym wcieleniem Ducha Świętego, lecz jedynie osobowym i uduchowionym Jego przyjęciem. W Niej jednoczy się mądrość Boska i stworzona – Duch Święty i hipostaza ludzka. Dlatego też ikony przedstawiające samą Matkę Bożą obrazują już Ducha Świętego, którego Maryja jest ludzkim obrazem; Bogarodzica jest równocześnie obrazem całej ludzkości – obrazem Kościoła¹⁵².

Zagadnieniem szczególnie typowym dla chrześcijańskiego Wschodu jest kenoza: wyniszczenie Ducha Świętego, zestawione z pokorą Maryi. Wschód chrześcijański mówi o współsłużeniu Drugiej i Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w ekonomii zbawienia. I to współsłużenie Osób Boskich posiada swój odpowiednik we współsłużeniu Ducha Świętego i Bogarodzicy w tejże ekonomii. Zarówno wcielenie Syna, jak i zesłanie Ducha

¹⁵⁰ Por. TAMŻE, 168n.

¹⁵¹ Por. TAMŻE, 170nn.

¹⁵² Por. TAMŻE, 175.

Świętego było kenozą – wyniszczeniem. Skoro jednak Duch Święty nie posiadał hipostatycznej inkarnacji, podobnej do Syna, Jego kenoza jest głębsza, albowiem On sam objawia się tylko w swoich darach. O ile też kenoza Syna Bożego trwała od wcielenia do uwielbienia, o tyle kenoza Ducha Świętego rozciąga się od Pięćdziesiątnicy aż do nastania przyszłego wieku. Duch Święty pozostaje ukryty w swej kenozie do tego stopnia, że treść Pięćdziesiątnicy jest bardziej chrystologiczna niż pneumatologiczna. Uwielbia On nie siebie, ale Chrystusa. Teologowie wschodni mówią tu o współsłużeniu. W tym współsłużeniu Duch Święty nie jest osamotniony, ponieważ Maryja jest Jego doskonałym objawieniem, dzięki swej pokorze i macierzyńskiej miłości. Współsłużenie Maryi w dziele Syna i Ducha Świętego wyraża się nieustannie w Jej „fiat”. Ona nosi w sobie Ducha – jest Pneumatoforą, jak Ją nazywa Kościół Wschodni¹⁵³.

M. Rykówna uważa, że specyfiką teologii prawosławnej jest eksponowanie elementów łączących Ducha Świętego z Maryją, do których należy świętość - to, że Maryja i Duch Święty są Pocieszycielami, że współpracują ze sobą w Kościele, że Maryja jest ucieleśnieniem Ducha Świętego jako Mądrości Bożej i wreszcie, że pokora Maryi jest niejako zewnętrznym, ludzkim wyrazem wyniszczenia Ducha Świętego, Jego kenozy. Wszystkie te elementy dochodzą wyraźnie do głosu w liturgii prawosławnej.

W Liście do Episkopatu Kościoła katolickiego na 1600 rocznicę I Soboru Konstantynopolińskiego i na 1550 rocznicę Soboru Efeskiego Jan Paweł II napisał: *Dwa sformułowania Symbolu nicejsko-konstantynopolińskiego: «Et incarnatus est de Spiritu Sancto... Credo in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem» przypominają nam, że największym dziełem, jakiego dokonał Duch Święty, dziełem, do którego wszystkie inne są w stałym odniesieniu i z którego czerpią jak ze źródła, jest właśnie dzieło wcielenia Słowa Przedwiecznego w łonie Maryi Dziewicy. [...] A jeśli przypominamy sobie, jak wielką radość i uniesienie wywołało przed 1550 laty w Efezie wyznanie wiary w Boskie macierzyństwo Maryi Dziewicy (Theotokos), rozumiemy wówczas, że w tym wyznaniu wiary zostało jednocześnie uwielbione szczególne dzieło Ducha Świętego: dzieło, na które składa się zarówno ludzkie poczęcie i narodzenie Syna Boga za sprawą Ducha Świętego, jak też za sprawą tegoż Ducha Świętego – najświętsze macierzyństwo Dziewicy Maryi¹⁵⁴.*

Wypowiedź Papieża zwraca zatem uwagę na pneumatologiczne wyjaśnienie prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi. Ta prawda ma

¹⁵³ Por. TAMŻE, 176nn.

¹⁵⁴ Por. R. KARWACKI, *Problem Theotokos w aspekcie pneumatologicznym*, w: *Maryja w Tajemnicy Chrystusa* (Seria: Biblioteka Mariologiczna t. 2), red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, S. LONGOSZ, Niepokalanów 1997, 60.

swoje uzasadnienie zarówno w Ewangelii, jak też w oficjalnym nauczaniu Kościoła, przede wszystkim zaś w Symbolach wiary, a także w najstarszej Tradycji kościelnej znajdującej swój wyraz w pismach Ojców Kościoła¹⁵⁵.

W ujęciu P. Evdokimowa, wcielenie było nie tylko dziełem Ojca i Jego Ducha, ale także dziełem woli i wiary Maryi. Bez zgody Najczystszej Dziewicy, bez współpracy Jej wiary, Boży zamiar byłby nie do zrealizowania. Dopiero po otrzymaniu pouczenia i przekonaniu się, że Bóg wybrał Ją na Matkę swego Syna, Maryja wyraża zgodę na wcielenie. Bóg, chcąc się wcielić, równocześnie chciał, żeby Jego Matka zrodziła Go dobrowolnie. Maryja wypowiadając *fiat*, staje się „wieczną Theotokos i wiecznie świętą Panhagią”. W ten sposób Maryja zespała się z Duchem Świętym również w posłudze modlitewnej w wymiarze eklezjalnym. Każda modlitwa staje się Jej modlitwą. Jej obecność podczas Pięćdziesiątnicy oznacza, że wszelkie wylanie Ducha Świętego na ludzi wiąże się z Jej udziałem¹⁵⁶.

Duch Święty, który jest Miłością jednoczącą Ojca i Syna, objął swoją Miłością Maryję, dokonując wcielenia. Rozpoczął w ten sposób nowy i niezwykle ważny etap Bożego planu zbawienia. Syn Boży z woli Ojca rozpoczął swoje życie w ludzkim czasie, w ludzkiej naturze i w ludzkiej historii. Duch Święty spełnił wobec Maryi rolę Boskiego Oblubieńca¹⁵⁷. Duch Święty i Maryja stanowią model związku oblubieńczego między Bogiem i ludźmi. Już w Starym Testamencie związek ten ujawnia specyficzną właściwość. Rodzi się na gruncie Przymierza Boga z ludem wybranym (Izraelem). To Przymierze w tekstach prorockich jest ukazane poprzez symbolikę zaślubin. Nowe Przymierze zostaje ukazane również jako Przymierze zaślubin Boga z człowiekiem, Bóstwa z człowieczeństwem. Duch Święty zstępujący na Maryję w chwili zwiastowania jest Tym, który w relacji trynitarniej wyraża w swojej osobie oblubieńczą miłość Boga. W tym momencie jest On w szczególny sposób Bogiem-Oblubieńcem. To dlatego, zwłaszcza od czasów św. Franciszka z Asyżu, Kościół nazywa Ją „oblubienicą Ducha Świętego”. Ona stanie się pierwowzorem i modelem nowego Przymierza jako oblubieńczego związku Ducha Świętego z każdym człowiekiem i z całą ludzką wspólnotą¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Por. TAMŻE, 60-62.

¹⁵⁶ Por. T. SIUDY, *Panagion i Panagia. Wiąż Maryi z Duchem Świętym według Pawła Evdokimowa*, w: *Duch Święty a Maryja...*, 123.

¹⁵⁷ Por. P.W. SOTOWSKI, *Duch Święty i Maryja*, „Rycerz Niepokalanej” (1998) nr 12, 416-417.

¹⁵⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Duch Święty i Maryja: model związku oblubieńczego między Bogiem i ludźmi* (Audiencja generalna), „L'Osservatore Romano” 11(1990) nr 5, 9.

Specyficzny tytuł nadawany Jej przez teologów i kaznodziejów: „Oblubienica Ducha Świętego” oznacza, że Ducha Świętego i Maryję łączy głęboka miłość, oraz że Maryja czynnie uczestniczy w zawarciu nowego Przymierza; oznacza też, że między Duchem Świętym a Maryją istnieje wyjątkowo głęboka jedność i Duch Święty wraz z Maryją są wspólnie płodni¹⁵⁹. Tytuł ten jest niejako zapisem wielu relacji między Duchem Pocieszycielem a Maryją. Związek ten rodzi relacje dalsze: z Kościołem i z każdym wierzącym. Są to zawsze relacje miłości, które stawiają kochaną osobę na właściwym miejscu w dziele zbawienia. Takie miejsce od początku swego istnienia zajęła również Maryja¹⁶⁰.

Chcąc mówić o relacji istniejącej między Maryją a Trzecią Osobą Trójcy Świętej, trzeba spojrzeć na ten związek w perspektywie historii zbawienia. Maryja w odwiecznym planie Bożym została przewidziana na Matkę Zbawiciela jeszcze przed założeniem świata. Pierwszy związek między Maryją a Duchem Świętym można dostrzec w fakcie, że Trzecia Osoba Trójcy Świętej troszczy się o to, by przyjście Matki Zbawiciela zostało właściwie zapowiedziane i oczekiwane przez Naród Wybrany. Drugi aspekt związku Maryi z Duchem Świętym dotyczy Jej zaistnienia, czyli niepokalanego poczęcia. Wielu Ojców Kościoła i starożytnych pisarzy uważało, że Duch Święty wziął Maryję w posiadanie od pierwszej chwili Jej zaistnienia, czyniąc Ją jakby nowym stworzeniem, całkowicie wolnym od wszelkiej zmyzy grzechu pierworodnego¹⁶¹.

Centralnym wydarzeniem w historii wszechświata jest chwila, w której Bóg staje się człowiekiem, czyli chwila wcielenia Syna Bożego. Duch Święty, który spoczął na Maryi w chwili zwiastowania, towarzyszy Jej odtąd przez całe życie. Obdarowana tym Duchem odwiedza świętą Elżbietę, niejako „przynosząc Jej tego Ducha”, gdyż w momencie Jej wejścia do domu krewnej Duch Święty napełnił Elżbietę. Pod wpływem Ducha Świętego Maryja prosi swego Syna o pierwszy znak w Kanie Galilejskiej. Dzięki temu cudowi Jezus objawia swoją chwałę, a uczniowie rozpoznają w Nim oczekiwanego Mesjasza. Wreszcie, w opisie Dnia Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1-4), Duch Święty zstępuje w sposób widzialny na Maryję, niewiasty i zgromadzonych tam uczniów. Rola Maryi w tym wydarzeniu wydaje się być wyjątkowa, ponieważ tylko Ona spośród obecnych tam osób jest wymieniona po imieniu¹⁶².

¹⁵⁹ Por. W. SIWAK, *Oblubienica Ducha Świętego*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej” (1998) nr 9, 272-275.

¹⁶⁰ Por. J. SZYRAN, *Maryja - Oblubienica Ducha Świętego*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej” (1998) nr 12, 406-408.

¹⁶¹ Por. G.M. BARTOSIK, *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty - Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, w: *Duch Święty a Maryja...*, 49-50.

¹⁶² Por. TAMŻE, 51.

Dość wcześnie w myśli Ojców Kościoła pojawia się przekonanie, że Maryja zanim została Matką Boga, została do tej misji w sposób szczególny przygotowana. Dla dość licznych Ojców to swoje „przygotowanie” Maryja zawdzięcza Duchowi Świętemu. W tej perspektywie Duch Święty przygotowuje Maryję do poczęcia Jezusa, uzdalnia Ją do wypowiedzenia „fiat”. Ojcowie nie mówią wprost o niepokalanym poczęciu, jednak pojawia się wyraźna intuicja, że to Duch Święty ukształtował Maryję w taki sposób, aby mogła przyjąć do swego łona Syna Bożego. U niektórych z nich znajduje się myśl, że już od swojego narodzenia Maryja została wyposażona przez Ducha Świętego w szczególne dary duchowe. Jednak dla większości Ojców Wschodu czasem, w którym Duch Święty w sposób szczególny przygotowywał Ją do zaślubin z Bogiem przewidzianych na chwilę zwiastowania, był pobyt Dziewicy w świątyni. Mówiąc o wybraniu Maryi na Matkę Zbawiciela, podkreślają, że stan dziewiczości Maryi był warunkiem koniecznym, aby zstąpił na Nią Duch Święty, a w konsekwencji, aby mogła zostać Matką Boga. Nie do pomyslenia była myśl, aby do Maryi, Matki Boga, mógł mieć dostęp jakiś mężczyzna¹⁶³.

W epoce Ojców Kościoła relacja między Duchem Świętym a Maryją była widziana przede wszystkim w perspektywie chrystologicznej. Narodzenie Jezusa z Ducha Świętego i Dziewicy było gwarantem Boskiego pochodzenia Mesjasza. Głównym celem zstąpienia Ducha Świętego na Maryję w Nazarecie było poczęcie Syna Bożego. Wkrótce zaczęto dostrzegać inne aspekty relacji między Duchem Świętym a Maryją. Pierwszym z nich było podkreślenie faktu, iż zstąpienie Ducha Świętego na Maryję stało się przyczyną Jej osobistego oczyszczenia i uświęcenia. Mimo że nie ma mowy o niepokalanym poczęciu, jawi się jednak intuicja, według której Duch Święty oczyścił całkowicie Maryję przed poczęciem Syna Bożego. Początkowo przez pojęcie „oczyszczenie Maryi” rozumiano jedynie „uświęcenie Jej ciała”¹⁶⁴.

W kontekście zstąpienia Ducha Świętego na Maryję w chwili wcielenia Błogosławiona Dziewica jest określana serią różnorodnych tytułów. Do najbardziej znanych należy zaliczyć określenie: „Maryja – Świątynią Ducha”. Pojawiają się też pierwsze wyrażenia, w których Maryja jest ukazywana jako „Oblubienica Ducha Świętego”. Dla niektórych Ojców moment wcielenia ma jeszcze inny wymiar: od tej chwili Maryja zostaje napełniona Duchem Świętym, który żyje w Niej na stałe, obdarzając Ją swymi charyzmatami. Maryja dzieli się Duchem, zanosí Go do św. Elżbiety. Niektórzy również w scenie w Kanie Galilejskiej interpretują

¹⁶³ Por. TAMŻE, 53-55.

¹⁶⁴ Por. TAMŻE, 56-57.

Jej prośbę w sensie pneumatologicznym: o zesłanie Ducha Świętego. Stąd u niektórych Ojców Kościoła pojawia się aspekt eklezjologiczny, gdy idzie o relację między Duchem Świętym a Maryją. Maryja prosi za Kościół. Ponadto dostrzegają oni analogię między dziewiczą płodnością Maryi a dziewiczą płodnością Kościoła. Według niektórych Maryja jest także dla każdego chrześcijanina wzorem otwarcia się na płodne działanie Ducha Świętego. Chrześcijanin ma *rodzić w swoim życiu Chrystusa z Ducha Świętego* i dawać go innym¹⁶⁵.

Analizując wypowiedzi Ojców Kościoła, można w nich wyróżnić kilka nurtów: 1) nurt apologetyczny (poczęcie dziewicze gwarantem Boskości Jezusa); 2) nurt kultyczny (wyniesienie Maryi do godności Oblubienicy Ducha Świętego); 3) nurt ascetyczny (posłuszeństwo Maryi Duchowi wzorem postawy chrześcijańskiej)¹⁶⁶.

5. Tytuły Maryi w aspekcie Jej relacji z Duchem Świętym

Wśród wielu tytułów maryjnych, wskazujących na więź Dziewicy Maryi z Duchem Świętym, nazywamy Ją w Litani Loretanńskiej „Przybytkiem, czyli Świątynią Ducha Świętego”. To właśnie ten tytuł należy już związać z tym pierwszym odkupieńczym zstąpieniem Ducha Świętego na Maryję¹⁶⁷.

Problemem tytułów Maryi szeroko zajął się autor niniejszego artykułu. Uczynił to w oparciu o bogatą posoborową myśl mariologiczną Zachodu. Nie wnikając w treść wszystkich nadawanych Maryi nazw i tytułów uwzględnił te Jej tytuły, które występują w dekretach Soboru Watykańskiego II i w najnowszych wypowiedziach Magisterium Kościoła, w szczególności sposób ukazujące relacje zachodzące między Maryją a Duchem Świętym. Maryję obdarzano na przestrzeni wieków różnymi tytułami. Obok podstawowych tytułów określających Ją samą w sobie lub w relacji do Boga, takich jak: Boża Rodzicielka, Matka Chrystusa, Najświętsza Dziewica, Niepokalana, Wniebowzięta, pojawiły się także określenia relatywne, wskazujące na Jej odniesienie do stworzenia: Orędowniczka, Wspomożycielka, Pośredniczka, Pomocnica itp. Te ostatnie tytuły, jak stwierdza soborowa konstytucja *Lumen gentium*, należy tak

¹⁶⁵ Por. TAMŻE, 59-63.

¹⁶⁶ Por. TAMŻE, 64-65. Szerzej na ten temat: G.M. BARTOSIK, *Trzy nurty w myśli Ojców Kościoła, Dyskusja panelowa, w: Duch Święty a Maryja...*, 243-244.

¹⁶⁷ Por. T. SIUDY, „Duch Święty zstąpi na Ciebie...” (Łk 1, 38) (1.). *Refleksja teologiczna o więzi Maryi z Duchem Świętym*, „Jasna Góra” 16(1998) nr 2, 5.

pojmować, że *niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działaniu Chrystusa, jedyne Pośrednika*¹⁶⁸. Są to: Mieszkanie, Świątynia, Przybytek, Tabernakulum, Sacrarium i Sanktuarium Ducha Świętego.

Soborowa konstytucja dogmatyczna o Kościele nazywa ponadto Maryję „Sacrarium Ducha Świętego”¹⁶⁹. Również Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* mówi o Maryi jako o „Sacrarium” Ducha Świętego. W numerze 26 *Marialis cultus* ukazany został wreszcie wpływ Ducha Świętego na Maryję od pierwszej chwili Jej istnienia aż do wylania tegoż Ducha na rodzący się Kościół w dniu Pięćdziesiątnicy. Ojcowie Kościoła przypisują świętość pierwotną Maryi i Jej dziewiczą płodność samemu Duchowi Świętemu. Ta wielka świętość Maryi właśnie sprawia, że nazywana jest Ona „Pałacem Króla, Komnatą Słowa, Świątynią lub Przybytkiem Pana, Arką Przymierza lub Uświęcenia”. Gdy mówimy o Maryi, że jest Mieszkaniem Ducha Świętego, wówczas przez to wyrażenie uwypuklamy fakt stałego zamieszkiwania Ducha Świętego w Maryi. Ona zawsze była wierna i uległa Duchowi Świętemu, a tym samym napełniona Jego darami, które w Niej wzrastały; dlatego też Kościół nie waha się nazywać Ją „Świątynią Ducha Świętego”.

W tradycji chrześcijańskiej nazwa „Świątynia Ducha Świętego” w odniesieniu do Maryi jest o wiele wybitniejsza i wyższa niż w zastosowaniu do poszczególnych chrześcijan, ponieważ Bóg obdarzył Najświętszą Dziewicę swoją łaską od pierwszej chwili Jej zaistnienia. Natomiast wyrażenie „Sacrarium”, jak się wydaje, bardziej podkreśla niezwykłą godność Maryi, Jej wyjątkową świętość oraz wskazuje, że dar świętości otrzymała Ona od samego Ducha Świętego.

Maryję dosyć często nazywa się obecnie „typem Kościoła”, ponieważ jest Ona poruszana, ożywiana i kierowana przez Tego, który zamieszkuje – w zupełnie specjalny sposób – w Niej jako Matce Syna Bożego i Matce Kościoła, jako w najwspanialszym swoim Sanktuarium, do którego ma się upodobnić cały Kościół.

Określenie przez Sobór Watykański II mianem „Sacrarium” Ducha Świętego¹⁷⁰ ukazuje więc w sposób bardzo pogłębiony relację zachodzącą między Maryją a Trzecią Osobą Trójcy Świętej. Określenie to jest wykładnikiem równowagi doktrynalnej, w jakiej poruszał się Sobór ukazujący to, co jest właściwe teologii duchowości i w kulcie oddawanym Maryi przez Kościół na Zachodzie. Kościół katolicki nadaje Maryi różne tytuły

¹⁶⁸ LG 62.

¹⁶⁹ TAMŻE, 53.

¹⁷⁰ TAMŻE.

ze względu na Jej Boże macierzyństwo oraz świętość, która wypływała z Jej *fiat*¹⁷¹.

Należy do nich, poza wspomnianymi wyżej, tytuł: Maryja Dziewica – ikona Syna oraz Maryja Oblubiebinca – ikona Ducha Świętego¹⁷². Wielu teologów widzi w Niej również ikonę eschatologiczną Kościoła. Maryja uosabia bowiem rzeczywistość przyszłego wieku. Termin „ikona”, rozumiany zgodnie z tradycją wschodnią jako uobecnienie, wyraża lepiej rolę Maryi aniżeli określenia funkcjonujące w mariologii eklezjotypicznej: model, typ, figura, wzór czy obraz.

W treści eklezjologicznego wykładu Vaticanum II o Matce można odnaleźć wyraźne akcenty eschatologiczne, w aspekcie Jej niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia. Maryja jest w Kościele. Tak jak inni oczekiwala i potrzebowała zbawienia. W Niej jednak zbawienie dokonało się w sposób szczególny i wyjątkowy. Dogmatyka nazwała to wydarzenie niepokalanym poczęciem. W tej tajemnicy Maryja stanowi wzór łączności Kościoła z Duchem Świętym. Dzięki Maryi Kościół był od początku Oblubienicą bez zmazy i zmarszczki: *Kościół w osobie Najświętszej Maryi Panny już osiąga doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zmazy*¹⁷³. Można mówić o preegzystencji Kościoła w Maryi, określać Ją jako Kościół przed Kościołem. Maryja jest więc „zaczątkiem” Kościoła. W Niej bowiem – Niepokalanej – zaczął tworzyć się Kościół¹⁷⁴.

Natomiast Maryja Niepokalana, wzięta do chwały niebieskiej, stała się członkiem Kościoła w niebie. Teologia tradycyjna, mówiąc o pełni łask w Maryi, bardzo mocno podkreślała, że Jej świętość przewyższa świętość aniołów i świętych, że Maryja góruje nad nimi w chwale niebieskiej¹⁷⁵.

Sobór – podkreślając transcendencję Maryi we wspólnocie wszystkich świętych – nie powołuje się wprost na przywilej niepokalanego poczęcia. Czyni to jednak w sposób pośredni. Używa określenia „szczególna łaska”, co należy odnosić do niepokalanego poczęcia¹⁷⁶.

Maryja jako „Cała święta” w tajemnicy niepokalanego poczęcia jest doskonałym wzorem świętości Kościoła. Wyraża ona bowiem łaskę obdarowania Maryi pełnią zbawienia. Wniebowzięcie zaś, jako dopełnienie

¹⁷¹ Szerzej na temat tytułów Maryi, por. S. GRĘŚ, *Sanktuarium Ducha Świętego*, „Communio” 3(1983) nr 5, 76-84.

¹⁷² Por. G.M. BARTOSIK, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Forte*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36(1998) nr 2, 119-133.

¹⁷³ LG 65.

¹⁷⁴ Por. J. KUMALA, *Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła* (Seria: „Theotokos”. Seria mariologiczna nr 4), red. J.S. GAJEK, K. PEK, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1993, 277-280.

¹⁷⁵ Por. TAMŻE, 281.

¹⁷⁶ Por. TAMŻE, 282.

zbawienia Maryi, jest uprzedzeniem tej pełni, którą Kościół osiągnie przy końcu wieków. Antycypuje Paruzję. Jest pierwszą zmartwychwstałą¹⁷⁷.

W życiu i świadomości Kościoła katolickiego w latach poprzedzających Sobór Watykański II panowało spokojne przeświadczenie, że Duch Święty jest w nim faktycznie obecny, zaś oddawany Mu kult harmonizuje w pełni z czią Najświętszej Dziewicy. Niemałym zaskoczeniem dla ogromnej większości zachodnich Ojców Soboru musiał być w tej sytuacji podnoszony najpierw w kuluarach, a potem oficjalnie, zarzut Ojców i obserwatorów ze Wschodu chrześcijańskiego co do faktycznej nieobecności wzmianek o Duchu Świętym w omawianych właśnie tekstach. Zarzut ten, wywołując na początku zdumienie i zdziwienie, sprowokował solidną refleksję. O tym zaś, że nie był wcale bezpodstawny, jak się początkowo wielu Ojcom zdawało, świadczą wymownie same teksty soborowe, które z sesji na sesje coraz więcej uwagi poświęcały Duchowi Świętemu¹⁷⁸.

Na pierwszy plan wysuwa się fakt podwójnej Pięćdziesiątnicy, którą przeżyła Maryja: najpierw przy zwiastowaniu, a następnie przy widzialnych narodzinach Kościoła w Wieczerniku. Duch Święty nie mógł być nieobecny¹⁷⁹.

Maryja trwała na modlitwie w Wieczerniku inaczej niż apostołowie, pobożne niewiasty i uczniowie Pańscy: skoro przeżyła już „własną” Pięćdziesiątnicę podczas zwiastowania, była prawdziwą Pneumatoforą – Nosicielką Ducha, jakby mistrzynią tego nowicjatu kościelnego, który przygotowywał się na wielki dzień Pięćdziesiątnicy¹⁸⁰.

Warto też przy okazji odnotować, że niektórzy egzegeci w tekstach Mt 17, 50; Łk 23, 46 i J 19, 30: „wyzionął ducha”, oraz u Mk 15, 37: „oddął ducha” dostrzegają, że względu na kontekst przestrzenno-czasowy, myśl o przekazaniu (oddaniu) swego ducha (Ducha Świętego!) Maryi (i Janowi)¹⁸¹.

Nie sposób mówić o Matce Bożej, nie mówiąc o Duchu Świętym. To przecież Parakletos nie tylko uformował w Niej ludzki kształt Logosu, ale wcześniej jeszcze przygotował Maryję do odegrania tej jedynej i niepowtarzalnej w dziejach zbawienia roli Bożej Rodzicielki. Ukazanie najważniejszych rysów relacji Matki Pana do Jego Ducha musi z konieczności prowadzić także do refleksji na temat miejsca Maryi w Kościele.

¹⁷⁷ Por. TAMŻE, 283.

¹⁷⁸ Por. L. BALTER, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła...*, 243-244.

¹⁷⁹ Por. TAMŻE, 247.

¹⁸⁰ Por. TAMŻE, 248.

¹⁸¹ Por. TAMŻE, 249.

Dlatego nie dziwi powiązanie pneumatologii z eklezjologią. Te dwie dziedziny wiedzy teologicznej wyznaczają bowiem konieczne, a zarazem nierozłączne odniesienia dla prawidłowego kształtowania kultu maryjnego¹⁸².

Kult Maryi w świetle zasady pneumatologicznej zasadza się na tekstach o zwiastowaniu (Łk 1, 26-38), natchnionym stwierdzeniu Elżbiety (Łk 1, 42) oraz wyśpiewanym przez Maryję hymnie *Magnificat* (Łk 1, 46-55). Powiązanie tych zdarzeń pozwala na wysunięcie tezy o ścisłym związku kultu oddawanego Matce Bożej z Jej otwarciem się na Osobę Ducha Świętego, z Jej uświęceniem. Już od tajemnicy wcielenia jawi się ściśle powiązanie pneumatologicznego aspektu mariologii z jej odniesieniami eklezjologicznymi¹⁸³. Bo to przecież Maryja do wspólnoty narodzonego Kościoła wniosła swoją wiarę i swoje doświadczenie. W *Wieczniku była obecna jako Wyjątkowy Świadek tajemnicy Chrystusa. Kościół trwa na modlitwie razem z Nią, a jednocześnie patrzy na Nią*. Ona przyjęła Jego słowo. Ona też wspólnie z Duchem Świętym „zatroszczyła” się o „zrodzenie” Kościoła. Kościół jest też świadom zbawiennego wpływu Błogosławionej Dziewicy na ludzi: *ten zbawczy wpływ podtrzymywany jest przez Ducha Świętego, Który jak zacienił Dziewicę Maryję, dając początek Jej Boskiemu macierzyństwu, tak nadal Jej towarzyszy w trosce o Braci Jej Boskiego Syna*¹⁸⁴. Istnieje więc najgłębsze współbrzmienie między wołaniem Ducha Świętego a odpowiedzią serca Maryi. Duch Święty jest niewidzialnym szafarzem życia w Kościele. Maryja jest Matką – Rodzicielką żyjących¹⁸⁵.

Zgodnie ze stwierdzeniami II Soboru Watykańskiego, „pełna łaski” Bogarodzica, Przybytek Ducha Świętego, jest „Cała święta” (Panagia) „i wolna od wszelkiej zmyzy orzechowej”¹⁸⁶. Podobnie mówią Ojcowie i pisarze Kościoła. Również cała patrystyczna interpretacja Łk 1, 38 jest zgodna co do uświęcającego charakteru zamieszkiwania Ducha Świętego w Maryi. Swoje zwieńczenie nauka ta znalazła w dogmatach: o niepokalanym poczęciu i o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny¹⁸⁷.

Udział Maryi w dziele zbawienia zawiera się w roli Ducha Świętego: On uczynił Ją Matką Słowa Wcielonego i On jest źródłem Jej świętości.

¹⁸² Zob. MC 25-27. Por. S.M. KAŁDON, *Maryja – Duch Święty – Kościół. Wzajemne powiązania pneumatologicznej i eklezjologicznej zasady kształtowania kultu maryjnego*, „Ateneum Kapłańskie” 134(2000) z. 3, 480.

¹⁸³ Por. TAMZE, 480-481.

¹⁸⁴ RM 38.

¹⁸⁵ Por. R.J. ABRAMEK, *Maryja - Oblubienica Ducha Świętego*, „Jasna Góra” 6(1988) nr 5, 27.

¹⁸⁶ LG 56.

¹⁸⁷ Por. S.M. KAŁDON, *Maryja – Duch Święty – Kościół...*, 481.

Dlatego w swym kulcie chrześcijanie również pragną kształtować swe życie na obraz Tej, która przyjęła Chrystusa i dała Go światu, a także błagać Ją, by pragnienie to mogło się w nich urzeczywistnić¹⁸⁸.

Wielorakie, istniejące w bogatym życiu liturgicznym Kościoła, praktyki pobożności maryjnej jasno ukazują miejsce Matki Bożej w Kościele. Według zasady eklezjologicznej, kult Maryi zajmuje miejsce *najwyższe po Chrystusie, a zarazem nam najbliższe*¹⁸⁹.

Poprzez wieki oddawanie czci Maryi jako Matce Kościoła wymagało zachowania „złotego środka” między dwiema skrajnościami: należało wystrzegać się z jednej strony pokusy umieszczania Maryi poza lub ponad Kościołem, z drugiej zaś – traktowania Jej jako jednego z wielu członków Kościoła. Dlatego kult maryjny winien odzwierciedlać podwójną prawdę mariologiczną: 1) Matka Boża jak każdy człowiek potrzebuje odkupienia (jest członkiem Kościoła); 2) Maryja jest wywyższona ponad aniołów i świętych (jest członkiem Kościoła pierwszym i najdoskonalszym)¹⁹⁰. Paweł VI w swej adhortacji dotyczącej odnowy kultu maryjnego wyraźnie podkreślił, że *pobożność Kościoła względem Świętej Dziewicy jest wewnętrznym elementem kultu chrześcijańskiego*¹⁹¹, natomiast *dziękczynienie, które Maryja kieruje do Ojca w Duchu Świętym w Magnificat, jest dziękczynieniem całego Ludu Bożego, a więc i Kościoła*¹⁹².

W refleksji nad eklezjologicznym aspektem kultu maryjnego nie sposób nie poruszyć tak ważnego *locus theologicus*, jakim jest sama liturgia. Spośród ogromnego bogactwa treści liturgii mszy świętej dotyczących Maryi wspomnieć wypada przynajmniej o Jej miejscu w anamnezie i epiklezie. W liturgii Kościoła na pierwszy plan wysuwa się w epiklezie łączność Maryi z Duchem Świętym; wspominając zaś zbawcze misteria Chrystusa (anamneza), Kościół wspomina jednocześnie Jego Matkę w tajemnicach niepokalanego poczęcia, zwiastowania, nawiedzenia, zesłania Ducha Świętego. Pierwowzorem każdej epiklezy sakramentalnej jest wydarzenie wcielenia Syna Bożego¹⁹³.

Oddając Maryi cześć, kontemplujemy w Niej to, czym jest Kościół w swoim misterium, w swojej pielgrzymce wiary, i czym będzie na końcu swojej drogi, w niebieskiej ojczyźnie, gdzie go oczekuje *w chwale Przenajświętszej i nierozdzielnej Trójcy, we wspólności wszystkich świętych, Ta, którą Kościół czci jako Matkę swego Pana i jako swoją Matkę*¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Por. TAMŻE, 482.

¹⁸⁹ LG 54; zob. MC 27.

¹⁹⁰ Zob. LG 53.

¹⁹¹ MC 56.

¹⁹² KKK 722. Por. S.M. KAŁDON, *Maryja – Duch Święty – Kościół...*, 482n.

¹⁹³ Por. TAMŻE, 483n.

¹⁹⁴ KKK 972.

Tak więc, eklezjologiczna zasada odnowy kultu maryjnego ma na celu uświadomienie konieczności głębszego wniknięcia w tajemnicę Kościoła i ukazanie jego związków z Matką Bożą¹⁹⁵.

Encyklika *Mediator Dei* Piusa XII określiła liturgię jako kult publiczny, który nasz Zbawiciel jako Głowa Kościoła oddaje Ojcu Niebieskiemu, i który społeczność wiernych składa swojemu Założycielowi, a przez Niego Ojcu Przedwiecznemu. Nauka Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza Katechizm Kościoła Katolickiego (1992), podkreśliły wyraźnie, że liturgia jest dziełem całej Trójcy Świętej¹⁹⁶. Ostatnie dokumenty podkreślają szczególne miejsce i rolę Ducha Świętego w sprawowaniu kultu publicznego Kościoła¹⁹⁷.

Niezwykle trudno określić naturę relacji Maryja-Duch Święty w liturgii. W liturgii bowiem Maryja nie działa w sposób analogiczny do Ducha Świętego. Trudno więc mówić o Niej jako o Pośrednicze łask sakramentalnych. Z drugiej jednak strony Maryja została włączona w sposób wyjątkowy w dzieło odkupienia. Liturgia będąca przypomnieniem, aktualizacją i aplikacją daru odkupienia, nie może więc pomijać tego faktu¹⁹⁸.

Świadomi tego byli już autorzy starożytnych anafor, którzy w celebracji mszy świętej zawsze dostrzegali obecność zarówno Ducha Świętego, jak i Maryi, Matki Bożej. Myślą pojawiającą się najczęściej jest wspomnianie (anamneza) faktu wcielenia. W wielu zaś epiklezach można dostrzec analogię z wydarzeniem wcielenia oraz z wydarzeniem zesłania Ducha Świętego na Maryję i apostołów. Szczególnie pierwsza analogia jest bardzo widoczna, bo porównuje przemianę darów eucharystycznych do wydarzenia wcielenia. Tutaj obecność Maryi jest jasna i wyraźna. Działanie Ducha Świętego podczas Pięćdziesiątnicy bywa z kolei stawiane jako pierwowzór działania Ducha Świętego podczas przemiany eucharystycznej (epikleza przedkonsekracyjna), oraz działania Ducha Świętego jednoczącego Kościół (epikleza pokonsekracyjna). W tej analogii obecność Maryi jest obecnością impli-¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Por. S.M. KAŁDON, *Maryja – Duch Święty – Kościół...*, 484.

¹⁹⁶ KKK 1077-1083.

¹⁹⁷ Por. G.M. BARTOSIK, *Relacja Duch Święty – Maryja w liturgii Mszy św.*, w: *Duch Święty a Maryja...*, 218.

¹⁹⁸ Por. TAMŻE, 218-219. Na temat relacji Maryi i Ducha Świętego w katechizmie pisze również autor niniejszego art.: S. GRĘŚ, *Maryja a Duch Święty w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w: *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno Teologiczne w Krakowie, w dniach 6-7 października 1995 roku*, Kraków 1996, 57-67. Również zagadnieniem tym zajął się: W. SIWAK, *Maryja a Duch Święty w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 132(1999) z. 2, 197-205.

¹⁹⁹ Por. G.M. BARTOSIK, *Relacja Duch Święty – Maryja w liturgii Mszy św.*..., 222 nn.

Także w opublikowanym w roku 1986 *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, w tekstach liturgicznych, problematyka pneumatologii-mariologiczna zajmuje miejsce wyjątkowe. W tekstach *Collectio* Maryja jest przedstawiana jako wzór modlącego się Kościoła oczekującego na dar Ducha oraz wzór otwarcia się na działanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Maryja jest też ukazywana jako eschatologiczna ikona Kościoła. Problem wstawiennictwa Najświętszej Maryi w kontekście działającego Ducha Świętego pojawia się dość sporadycznie. Tam gdzie jest on obecny, Maryja jest ukazywana jako Ta, która błaga o dar Ducha dla Kościoła²⁰⁰.

Tak jak w historii zbawienia dzieło zstąpienie Ducha Świętego na Maryję w chwili wcielenia było centralnym wydarzeniem, tak w liturgii Eucharystii tajemnica ta obecna jest z równą mocą²⁰¹.

Maryja jest wzorem w liturgii, ale jest również wzorem dla człowieka w jego życiu pozaliturgicznym. Maryja przez swoje cnoty i przez relację z Duchem Świętym stała się doskonałym Jego narzędziem. Natomiast Duch Święty, posługując się Maryją jako swym narzędziem, działa na człowieka, o ile jest on otwarty na to działanie przez swoją dyspozycyjność w słuchaniu słowa Bożego, a także wierność Duchowi Świętemu. Ta wierność dotyczy ludzi świeckich, kapłanów i osób konsekrowanych, a wszystkim pragnącym współpracy z Duchem Świętym Maryja jest najdoskonalszym wzorem²⁰².

Wielbienie Pana przez Maryję realizuje się „w Duchu i prawdzie”. Jej sposób uwielbienia Boga Zbawiciela jest zawsze dla Kościoła wzorem prawdziwego kultu czasów mesjańskich²⁰³.

W ten jedyny kult Kościoła należy włączyć cześć dla Maryi Dziewicy. Włączenie to jest możliwe dzięki związkowi Maryi Panny z Bogiem Ojcem, Synem, Duchem Świętym i z Kościołem²⁰⁴. Cześć oddawana Maryi musi być więc trynitarna, podobnie jak trynitarny jest kult Ojca w Duchu i prawdzie. Jakakolwiek cześć oddawana Maryi nie może się więc zatrzymać tylko na Jej osobie, lecz w ostatecznym swym celu musi zdążać do oddawania chwały samemu Bogu. W ten sposób oddaje Kościół cześć Matce Bożej w liturgii²⁰⁵.

Szczególne cześć oddawana Maryi, jeśli ma być zgodna z kultem czasów mesjańskich, musi mieć wymiar chrystologiczny, tzn. musi być

²⁰⁰ Por. TAMŻE.

²⁰¹ Por. TAMŻE, 236.

²⁰² Ks. S. GRĘŚ, *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 1955, ss. 109.

²⁰³ Por. J. KUDASIEWICZ, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie a szczególna cześć Maryi, w: Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła...*, 142.

²⁰⁴ MC 29.

²⁰⁵ Por. J. KUDASIEWICZ, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie...*, 144.

„w prawdzie” objawionej przez Chrystusa. Myśl tę bardzo wyraźnie ujął Sobór Watykański II²⁰⁶. W *Najświętszej Pannie wszystko się odnosi do Chrystusa i wszystko zależy od Niego*²⁰⁷. Prymat Chrystusa w czci oddawanej Jego Matce ma wyraźne podstawy biblijne. W Ewangelii dzieciństwa według Mateusza pięć razy powtarza się formuła: „Dziecię i Matka Jego” (2, 11. 13. 14. 20. 21). Zawsze konsekwentnie Dziecię jest na pierwszym miejscu. Cała wielkość Matki ma swe źródło w tym, że jest Ona Matką tego właśnie Dziecka²⁰⁸.

Duchowość chrześcijańska pierwszych wieków miała charakter chrystologiczny. W okresie Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich zwrócono uwagę na Ducha Świętego. W średniowieczu szkoła franciszkańska propaguje nabożeństwo i kult wypływający z rozważania tajemnic z życia Chrystusa i Maryi. Przejawem średniowiecznej duchowości maryjnej w Polsce jest pieśń „Bogurodzica”. Pobożność średniowieczna łączyła Maryję z Duchem Świętym zarówno w swej liturgii, jak też w modlitwie prywatnej. Średniowieczna pobożność polska wielbiła Ducha Świętego jako Tego, który daje Maryi godność macierzyństwa Bożego, zachowując przy tym Jej nienaruszone dziewictwo oraz jako Tego, który swym działaniem uświęca Maryję i włącza Ją w dzieje zbawienia. W okresie nowożytnym szkoła oratoriańska prezentuje duchowość trynitarną, podkreślając doświadczenie Zielonych Świąt oraz uwzględnia pobożność maryjną. Z kolei w duchowości salezjańskiej ważne miejsce zajmował kult Maryi jako Niepokalanie poczętej. W czasach najnowszych duchowość chrześcijańską znamionuje nurt mistyczno-kontemplacyjny, biblijno-liturgiczny oraz chrystocentryczno-eklezyjalny. W adhortacji apostolskiej *Mariialis cultus* Paweł VI zachęcał teologów do *wnikliwego i dokładniejszego badania dzieła Ducha Świętego w historii zbawienia i przyczynienia się w ten sposób do tego, by książki i formuły chrześcijańskiej pobożności wydobywały na światło Jego ożywcze działanie. Z takiego bowiem dociekania wyłoni się w szczególności tajemniczy związek pomiędzy Duchem Bożym i Dziewicą Nazaretańską oraz ich wspólne oddziaływanie na Kościół: a z tych głębiej rozważonych treści wiary wyrosnie gorliwiej praktykowana pobożność*²⁰⁹. Zachętą stał się też rzymski Kongres Maryjny (w 1975 r.) poświęcony w całości problematyce: „Maryja i Duch Święty”²¹⁰.

²⁰⁶ LG 60.

²⁰⁷ MC 25.

²⁰⁸ Por. J. KUDASIEWICZ, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie...*, 145.

²⁰⁹ MC 27.

²¹⁰ Szerzej nt. duchowości pneumatyczno-maryjnej: S. GREŚ, *Duch Święty i Maryja w życiu duchowym chrześcijanina*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 2, 18-40.

Paweł VI stwierdza w adhortacji *Marialis cultus*, iż *uświęcające działanie Ducha Świętego w Dziewicy Nazaretańskiej jest szczytowym momentem Jego poczyznań w historii zbawienia*²¹¹. 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 Matka²¹². *Tajemnica Wcielenia – uczy Jan Paweł II w encyklice o Duchu Świętym – stanowi zenit owego obdarowania [pochodzącego od Boga], stanowi zenit samoudzielania się Boga w porządku łaski. Poczęcie bowiem i narodziny Jezusa Chrystusa są największym dziełem, jakiego dokonał Duch Święty w dziejach stworzenia oraz w dziejach zbawienia: szczytem łaski – «gratia unionis», źródłem wszelkiej innej łaski*²¹³.

Współczesnemu Kościołowi nie można zarzucić braku gorliwości. Nie przynosi ona jednak często oczekiwanych rezultatów. Dlaczego? Dlatego że chrześcijanie za mało reagują na Ducha Bożego, który prowadzi Kościół. Tylko bowiem z uległości Bożemu Duchowi może powstać i trwać autentyczne *fiat* Kościoła, z którego będzie wyrastało prawdziwe dobro zbawcze, jak to miało miejsce w życiu Maryi. Przede wszystkim należy słuchać i rozważać słowo Boże. Maryję nazwano błogosławioną właśnie dlatego, że jako „Dziewica słuchająca”²¹⁴ rozważała i zachowywała wiernie w swym sercu to słowo, że była *pierwszą pośród tych, «którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je»*²¹⁵.

Każde spojrzenie na Maryję nie może być pozbawione wymiaru pneumatologicznego. Maryja jawi się zawsze jako przyjmująca Ducha Świętego, który jest źródłem wszelkiego wolnego wyboru; źródłem *fiat*. Ta historiozbawcza odpowiedź wiary i nadziei znajduje swoje zwieńczenie i ostateczne owocowanie w miłości²¹⁶.

Dzięki swemu najściślejszemu zjednoczeniu z Duchem Świętym Maryja odgrywa niesłychaną wprost rolę w uświęcaniu człowieka. Człowiek, żyjąc na wzór Maryi, także posiada Ducha Świętego, a posiadając Go, przekaże drugiemu człowiekowi. Duch Święty, przebywając w danej osobie, stwarza w niej nowe serce, przemienia ludzką duszę. Jednocześnie staje się darem dla innych²¹⁷. Pneumahagijność Maryi – Jej świętość – od

²¹¹ MC 26.

²¹² RM 10.

²¹³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, 50. Por. T. SIUDY, *Duch Święty w życiu i posłannictwie Matki Bożej*, „Dobry Pasterz” (1991) z. 10, 30n.

²¹⁴ Por. MC 17.

²¹⁵ RM 20. Por. T. SIUDY, *Duch Święty w życiu i posłannictwie Matki Bożej...*, 35n.

²¹⁶ Por. D. KALIŃSKI, *Maryja i Duch Święty*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” (1997) nr 15, 18.

²¹⁷ Por. S. GRĘŚ, *Działanie Ducha Świętego przez Maryję*, „Aspekty” 11(1995) nr 6, 8-9.

pierwszej chwili istnienia była aktywną współpracą z Duchem Świętym dla pogłębienia tej jedynej w swoim rodzaju więzi z Bogiem²¹⁸.

Nazywając Maryję Oblubienicą Ducha Świętego, wskazujemy na Tego, który jest Sprawcą tych wszystkich dzieł, które dokonały się w życiu Maryi. Paweł VI podkreśla, że pisarze kościelni *dostrzegli w tym tajemniczym związku pomiędzy Duchem Świętym a Maryją coś oblubieńczego*²¹⁹. Dziś mówiąc o Matce Bożej, podkreśla się raczej Jej rolę, jaką pełni w Kościele i wobec Kościoła. Katechizm Kościoła Katolickiego nazywa Ją „Matką swego Pana i Matką Kościoła”²²⁰, „najznakomitszym i całkiem szczególnym członkiem Kościoła, figurą Kościoła”²²¹. Nie ma natomiast w Katechizmie tytułu „Oblubienica Ducha Świętego”²²².

Współczesna teologia (podobnie jak nauczanie Ojców Kościoła) przypomina ścisły związek Ducha Świętego z Matką Słowa Wcielonego. Teologowie są zasadniczo zgodni co do tego, że całe życie Maryi było do głębi przeniknięte czynną, dynamiczną i uświęcającą obecnością Ducha Świętego. Podobnie ujmuje sprawę Jan Paweł II w swoim nauczaniu²²³.

Na zakończenie jeszcze kilka zdań na temat protestanckiej refleksji dotyczącej relacji Ducha Świętego i Maryi. *Niezależnie od tego wszystkiego, co nas dzieli, niezależnie od wszelkich różnic, będących często nieznacznymi tylko niuansami - wiele jest wspólnych poglądów, które przejmują tak katolicy, jak i luteranie; zwłaszcza w odniesieniu do Maryi. Sprawia to w rezultacie, że w naszej miłości do Niej możemy czuć się ostatecznie także zjednoczeni.* Do takiego stwierdzenia doszedł w końcu Wolfgang Borowski, który na Międzynarodowym Kongresie Maryjnym w Rzymie uwydatnił zdecydowanie ekumeniczne cechy zagadnień mariologicznych²²⁴.

²¹⁸ Por. K. KRZEMIŃSKI, *Święta Maryja pełna Ducha Świętego*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 1, 79.

²¹⁹ MC 26. Na temat relacji Maryi i Ducha Świętego w ujęciu historycznym pisze m.in. D. MASTALSKA, *Maryja a Duch Święty w kazaniach Franciszkanów Doby Saskiej*, w: *Duch Święty a Maryja...*, 107-121.

²²⁰ KKK 972.

²²¹ TAMŻE, 967.

²²² Por. D. KALIŃSKI, *Maryja i Duch Święty...*, 20.

²²³ Por. W. SIWAK, *Duch Święty a Matka Boża w misterium Wcielenia według Jana Pawła II*, w: *Duchu Świętym, Przyjdź! XIII Franciszkańskie Dni Maryjne Poznań, Wzgórze Przemysława 24-31 maja 1998 roku* (Seria: Franciszkańskie Dni Maryjne nr 1), red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Wyd. Norbertinum, Lublin 1999, 8. Cały artykuł W. Siwaka poświęcony jest nauce Jana Pawła II dotyczącej związków Maryi z Duchem Świętym: TAMŻE, 81-108. Autor ten również omawia tę relację w świetle KKK: W. SIWAK, *Maryja a Duch Święty w Katechizmie Kościoła Katolickiego...*, 197-205.

²²⁴ W. BOROWSKI, *Duch Święty i Maryja w Kościele luteranckim i anglikańskim*, „W drodze” 5(1977) nr 8, 96. (Z relacji kongresowych w „L'Osservatore Romano”, 22 V 1975, tł. St. Rumiński).

Zagadnienie „Duch Święty a Maryja” w dobie dialogu ekumenicznego oraz rozwijającego się oddolnie ruchu odnowy charyzmatycznej nabiera szczególnej wagi. Obie te Osoby – Duch Święty i Maryja – należą do istotnych wymiarów życia w pełni chrześcijańskiego. Dekret o ekumenizmie wyraźnie mówi, że *Duch Święty, który mieszka w wierzących i napelnia cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej dziwnej wspólnoty wiernych i tak dogłębnie wszystkich zespała w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła*²²⁵. Tekst Dekretu o ekumenizmie pokrywa się częściowo z wieloma wypowiedziami Ekumenicznej Rady Kościołów. Należy też mieć na uwadze fakt, że w ostatnich czasach powstają grupy modlitewne odnowy w Duchu Świętym. Ruch odnowy charyzmatycznej ma charakter wybitnie ekumeniczny. W różnorodnych grupach modlitewnych tego ruchu spotykają się niekiedy przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich. Przy okazji tych spotkań rodzi się często spontanicznie, żywe zainteresowanie Maryją oraz Jej przedziwną obecnością we wspólnotach modlitwy²²⁶.

Maryja należy nie tylko do katolików. W Biblii Maryja ukazuje się wszystkim jako Niewiasta napełniona Obecnością i Uwielbieniem. Obecność rozumie się tu jako znajdowanie się pod całkowitym wpływem Boga, co wywołuje u człowieka „automatycznie” Jego uwielbienie. Skoro zaś te dwie rzeczywistości, czy też siły duchowe odgrywają istotną rolę zarówno w życiu klasycznym zielonoświątkowców, jak też w protestanckiej odnowie charyzmatycznej, to Maryja, właśnie jako napełniona Obecnością i Uwielbieniem, może stać się znakiem zrozumienia oraz pojednania między zielonoświątkowcami i protestantami z jednej strony, a charyzmatykami Kościoła katolickiego z drugiej²²⁷.

Gdy weźmie się pod uwagę Nowy Testament, który nie tylko poucza o Obecności i Uwielbieniu, ale także wskazuje na rolę i dary Ducha Świętego, to nie powinno pomijać się Jego wyraźnego świadectwa o Maryi, gdyż rola ta jest rzeczywiście charyzmatyczna. Nie powinno się zatem zaniebować czy przemilczać tych tekstów Pisma Świętego, które mówią o Maryi i Jej roli, o ile chce się głosić pełną Ewangelię. Kościół katolicki nie ogranicza roli Ducha Świętego w odnowie charyzmatycznej, ale ukazuje, że to On mówi do Kościoła w Piśmie Świętym, w żywej Tradycji i w autorytatywnym nauczaniu Kościoła. Stąd też katolicka odnowa charyzmatyczna nie pomniejsza w niczym działania Ducha Świętego, lecz dostrzega doświadczenie wielu milionów chrześcijan na przestrzeni

²²⁵ UR 2.

²²⁶ Por. S. GRĘŚ, *Duch Święty i Maryja drogą zjednoczenia chrześcijan...*, 8-9.

²²⁷ Por. TAMŻE, 9.

wieków, którzy świadczą wymownie o roli Maryi w Kościele. Jest to widoczne zwłaszcza w liturgii tak Wschodu, jak i Zachodu²²⁸.

Pomimo różnych rozbieżności doktrynalnych i pewnych wątpliwości co do właściwego oblicza pobożności maryjnej, Maryja może stać się aktualnie znakomitym instrumentem dla wzajemnego zrozumienia, zwłaszcza gdy spogląda się na Nią nie w izolacji, ale w relacji do Chrystusa i Kościoła. Ta, która wyśpiewała hymn uwielbienia, może być Środkiem zrozumienia między różnymi chrześcijanami i katolikami²²⁹.

Ks. dr Stanisław Gręś

Niepokalanów
PL - 96-515 Teresin

Lo Spirito Santo e Maria nella teologia postconciliare polacca

(Riassunto)

L'autore affronta il tema della relazione tra lo Spirito Santo e Maria nella teologia polacca dopo il Concilio Vaticano II. Nel corso dell'articolo vengono presentati sia i temi che i principali autori che hanno studiato questo argomento.

L'articolo è stato articolato in questo modo: 1) Lo Spirito Santo nella devozione mariana polacca in Medioevo (B. Przybylski, J. Wojtkowski); 2) Maria e lo Spirito Santo nell'insegnamento di Kolbe (Domanski, Bartosik); 3) La dimensione pneumatologica del culto mariano (Ruminski, Balter); 4) Lo Spirito Santo e Maria nella tradizione orientale (Rykowna); 5) I titoli mariani in riferimento allo Spirito Santo (Sacrarium, Tempio, Sposa, Icona).

²²⁸ Por. TAMŻE.

²²⁹ Por. TAMŻE.

Tak sformułowany temat teologicznej refleksji jest uzasadniony faktem, że w celebracjach liturgicznych Duch Święty, „wylany” na Kościół przez zmartwychwstałego Kyriosa, uobecnia dzieło zbawcze Syna Bożego, który dzięki Maryjnemu *fiat* stał się człowiekiem. Wcielone Słowo Boże jest jedynym Zbawicielem świata. Działanie Parakleta w czynnościach liturgicznych ma charakter soteryjny. Maryja jest przedmiotem kultu liturgicznego. W tych dwóch wektorach myślowych poprowadzimy naszą refleksję. Najpierw przybliżymy podstawowe informacje o liturgii bizantyjskiej¹.

1. Antiocheńskie korzenie liturgii bizantyjskiej

W czasach apostoelskich ośrodkiem chrześcijaństwa poza Jerozolimą była m.in. Antiochia syryjska². Tu św. Piotr wykonywał swoje posłannictwo

Ks. Kazimierz Matwiejuk

Duch Święty a Matka Boża w liturgii bizantyjskiej

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 210-237

związane z prymatem. Stąd św. Paweł apostoł i jego współpracownicy wyruszali na ewangelizację pogan w Azji, Macedonii i Achai, zatem w świecie hellenistycznym. Wielu Żydów, prozelitów i pogan uwierzyło w Chrystusa i zostali ochrzczeni w imię Trójcy Świętej (Dz 13, 48; 14, 1). Dla tworzących się wspólnot chrześcijańskich apostołowie ustanawiali starszych. Czynili to przez modlitwę i włożenie rąk (Dz 14, 23). Chrześcijaństwo przenikało z Miletu, Efezu czy Koryntu do Bizancjum³. To miasto

związane z prymatem. Stąd św. Paweł apostoł i jego współpracownicy wyruszali na ewangelizację pogan w Azji, Macedonii i Achai, zatem w świecie hellenistycznym. Wielu Żydów, prozelitów i pogan uwierzyło w Chrystusa i zostali ochrzczeni w imię Trójcy Świętej (Dz 13, 48; 14, 1). Dla tworzących się wspólnot chrześcijańskich apostołowie ustanawiali

¹ Ryt bizantyjski (Balkany, Rosja, Europa), obok jakobickiego (zachodniosyryjskiego) i maronickiego (Liban), należy do rodziny liturgicznej syryjsko-antiocheńskiej. Liturgia syro-orientalna (ryt wschodniosyryjski) obejmuje ryty: nestoriański, chaldejski (Iran, Irak), malabarski (Indie), malankarski (Indie) i ormiański (Armenia). Do rodziny liturgicznej aleksandryjskiej należą: ryt koptyjski (Egipt) i ryt etiopski (Etiopia), zob. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. I, Pallottinum, Poznań 1989, 37-43.

² Antiochia była stolicą prowincji Syrii i ogniskiem kultury greckiej. Ewangelizacja jej mieszkańców rozpoczęła się ok. 37 r. Ochrzczeni helleniści „pochodzący z Cypru i z Cyreny”, także z Jerozolimy, apostołowali tu wśród Greków (Dz 11, 20), z których wielu przyjęło chrzest. Antiochia stała się ośrodkiem wspólnoty ochrzczonych spośród pogan. W tym mieście wyznawców Chrystusa nazwano po raz pierwszy „chrześcijanami” (Dz 11, 26), zob. J. DANIELOU, *Od początków do końca trzeciego wieku*, w: *Historia Kościoła*, t. I, wpr. R. Aubert, tł. M. Tarnowska, IW PAX, Warszawa 1984, 34.

³ W starożytności Bizancjum było kolonią grecką, założoną ok. 660 r. przed Chr., w europejskiej części Bosforu; od 324 r. miasto nosiło nazwę Konstantynopol, od 330 r. było stolicą cesarstwa wschodniorzymskiego. Od 18 III 1930 r. oficjalną nazwą

w 330 r. stało się stolicą cesarstwa wschodniego, ale już wcześniej na cześć Konstantyna otrzymało nazwę Konstantynopol. Tu odbywały się liczne synody i sobory. Konstantynopol stał się dynamicznym centrum życia kościelnego.

Katedra biskupia konstantynopolitańska w III w. należała do metropolii w Heraklei⁴. Wówczas pierwsze miejsce po Rzymie zajmował biskup Aleksandrii egipskiej, a następnie biskup Antiochii syryjskiej. Po soborze konstantynopolitańskim w 381 r., drugie miejsce, w precedencji kościelnej, przypadło Konstantynopolowi. Ten fakt w przyszłości będzie tłem dla rozłamu w Kościele⁵.

W Kościele bizantyjskim korzystano z obrzędów liturgicznych, które były w użyciu we wspólnotach chrześcijańskich pochodzenia helleńskiego. W Bizancjum celebrowano liturgię św. Bazylego, bpa Cezarei Kapadockiej (330-379)⁶. Było tak od czasów Grzegorza z Nazjanzu (330-390), który został bpem Bizancjum⁷. Gdy biskupem stołecznego Konstantynopola został św. Jan Chryzostom, dotychczasowy sposób ce-

jest Stambuł. Miasto leży nad Cieśniną Bosfor, łączącą Morze Marmara z Morzem Czarnym. Jest jedynym miastem na świecie położonym na dwóch kontynentach, zob. H.I. MARROU, *Od prześladowań za Dioklecjana do śmierci Grzegorza Wielkiego (303-604)*, w: *Historia Kościoła...*, 201, oraz „Stambuł” w: http://pl.wikipedia.org/wiki/Bizancjum_%28kolonia_grecka%29

⁴ Początki miasta sięgają połowy IV w. przed Chr. i są związane z Filipem II Macedońskim, ojcem Aleksandra Macedońskiego. W II w. przed Chr., w ramach cesarstwa rzymskiego, trwał jego dynamiczny rozwój. Tędy bowiem przebiegała słynna, starożytna droga rzymska, Via Egnatia, zbudowana około 146 lat przed Chr. Łączyła Rzym z jego posiadłościami na Wschodzie. Biegła przez Saloniki do Bizancjum. We wczesnym chrześcijaństwie Heraklea była ważną stolicą biskupią. Świadczą o tym m.in. zachowane ruiny wielkiej i małej bazyliki. Pochodzący z Heraklei Ewagrius, Kwintynus i Bignus byli biskupami w Serdika (Sofia), Efezie i Carogrodzie (Bizancjum), http://makedonija.name/culture.php?page=heraklea_lynkestis.

⁵ Zob. H. I. MARROU, *Od prześladowań za Dioklecjana...*, 236.

⁶ Bazyli urodził się ok. 330 r. w Cezarei Kapadockiej, w rodzinie chrześcijańskiej, ale chrzest przyjął jako dorosły, mając 28 lat. W 364 r. przyjął święcenia prezbiteratu. Jego ojciec, Bazyli, był nauczycielem retoryki. Matką była św. Emmelia. Jego bracia to św. Grzegorz z Nyssy i św. Piotr z Sebasty. Byli biskupami. Siostra Makryna prowadziła ascetyczne życie. Bazyli kształcił się w Konstantynopolu, a w latach 352-356 studiował w Atenach, gdzie zaprzyjaźnił się z Grzegorzem z Nazjanzu. Po powrocie do Cezarei został nauczycielem retoryki. Po śmierci biskupa Cezarei Kapadockiej, Euzebiusza, w 370 r. został jego następcą. Jest autorem anafory eucharystycznej. Zmarł 1 I 379 r., zob. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, Lublin-Pelplin 1998, 186-188.

⁷ Św. Grzegorz z Nazjanzu urodził się ok. 330 r. Był teologiem, retorem, poetą. Ma tytuły Ojca i Doktora Kościoła. Był jednym z tzw. ojców kapadockich. Przyjaźnił się z Bazylim. *Mieliśmy jeden cel – wyznał - uprawianie cnoty, życie dla przyszłych nadziei i oderwanie się od tego świata, zanim z niego odejdziemy. Wpatrzeni w ten cel, kierowaliśmy według niego naszym życiem i wszystkimi uczynkami* (Mowa 43, 17). W latach 379-381 był biskupem Konstantynopola. Następnie został biskupem Nazjanzu. Zasłynął jako obrońca ortodoksyjnej nauki o Trójcy Świętej, Chrystusie i Boskim macierzyństwie Maryi. Zmarł ok. 390 r. Zob. J. GRZYWACZEWSKI, *Porozmawiajmy o początkach chrześcijaństwa*, Warszawa 1999, 79-81.

lebrowania misteriów zbawienia został ubogacony elementami tradycji antiocheńskiej⁸. Św. Jan był bowiem antiocheńczykiem. Jako kapłan, w swoim rodzinnym mieście, gdzie był kaznodzieją, celebrował liturgię Dwunastu Apostołów. Stanowiła ona, obok liturgii św. Jakuba, jedną z form liturgii syryjskiej. Liturgię Antiochii przeniósł on do Konstantynopola. W ten sposób dokonana się swoista transmisja liturgii Dwunastu Apostołów z Antiochii do Konstantynopola. Przez następne wieki dokonywała się synteza liturgicznych obrzędów mszalnych. Ich ostateczna forma została nazwana Liturgią św. Jana Chryzostoma, chociaż on nie był jej autorem⁹.

We wczesnym średniowieczu powaga patriarchatu bizantyjskiego spowodowała upowszechnienie się trzech sposobów celebrowania Paschy Chrystusa. W ciągu roku jest celebrowana Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma. Dziesięć razy w roku celebrowuje się Liturgię św. Bazylego¹⁰. Liturgię św. Jakuba sprawują niektóre Kościoły greckojęzyczne i syryjskoormiańskie¹¹. W środy i piątki Wielkiego Postu jest sprawowana Liturgia uprzednio poświęconych Darów¹². *Liturgia praesanctificatorum* nie jest celebracją Ofiary eucharystycznej, ale rozszerzonym obrzędem komunijnym, stosowanym w dniach, kiedy nie celebrowuje się Eucharystii¹³.

Liturgia św. Jana Chryzostoma należy do rodziny liturgicznej typu syryjskiego¹⁴. Cechą zasadniczą tej rodziny jest jej żywy związek z Kościołem jerozolimskim, a przez to z liturgią Wieczernika. A ta była oparta na paschalnych błogosławieństwach, *berakoth*, stosowanych przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Do Antiochii liturgia ta została przyniesiona przez apostołów i była celebrowana przez judeochrześcijan. Tu, w środowisku zhellenizowanym, nabrała charakteru uniwersalistycznego, zachowując jednak tradycje pochodzenia jerozolimskiego w postaci zwłaszcza

⁸ Pochodził z Antiochii, gdzie urodził się około 350 r. W 386 r. został wyświęcony na kapłana. Pełnił urząd kaznodziei w rodzinnym mieście. Dla pięknych mów został nazwany Złotoustym. W 398 r. został bpem Konstantynopola. Na skutek intryg, w 403 r. został złożony z urzędu. Umarł na wygnaniu w 407 r. Znane są jego katechezy chrzcielne, zachowane w rękopisie z IX w., a odnalezione w klasztorze na górze Athos, F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia...*, 244-246.

⁹ J. KLINGER, *Istota prawosławia*, Warszawa 1983, 127-141.

¹⁰ Jest celebrowana w wigilię Bożego Narodzenia i Epifanii, w niedzielę Wielkiego Postu, z wyjątkiem Niedzieli Palmowej, w Wielki Czwartek i w Wielką Sobotę oraz w uroczystość św. Bazylego, zob. A.J. NOWOWIEJSKI, *Msza św.*, cz. II, Warszawa 2001, 1411.

¹¹ Zob. A.J. NOWOWIEJSKI, *Msza św.*, cz. I, Warszawa 2001, 46.

¹² Zob. www.liturgia.cerkiew.pl/teksty/nabozenstwa/Liturgia_Uprzednio_poswieconych_darow.pdf.

¹³ Zob. A.C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA, Lublin 1999, 175-209.

¹⁴ H. PAPROCKI, *Bizantyjska liturgia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1989, k. 630-634.

liturgii św. Jakuba, bpa Jerozolimy oraz liturgii Dwunastu Apostołów. Z czasem zaprzestano je sprawować, nawet w Jerozolimie.

2. Pentekostalny wymiar liturgii bizantyjskiej

Obecność Ducha Świętego w celebracjach liturgicznych, zwłaszcza w celebracji eucharystycznej, jest wyrażona przez epiklezę¹⁵. Epikleza jest modlitewnym wezwaniem, kierowanym do Ojca, by zesłał Ducha Świętego dla uświęcenia złożonych na ołtarzu mszalnym darów chleba i wina i przemienienia ich w Ciało i Krew Chrystusa oraz dla zjednoczenia w Kościele przyjmujących te święte Dary¹⁶. W anaforach wyróżnia się epiklezę konsekracyjną i epiklezę komunijną.

Najstarsze epiklezy pneumatologiczne zawierają prośbę o uświęcenie i zjednoczenie w Chrystusowym Kościele przyjmujących Ciało i Krew zmartwychwstałego Kyriosa, a nie o uświęcenie darów¹⁷. Od IV w. zaznaczyły się różnice w rozumieniu roli epiklezy w eucharystycznej konsekracji¹⁸. W pierwszych wiekach Kościoła sakramentalne uobecnianie ofiary Chrystusa podczas celebracji Eucharystii wiązano z Jego słowami, które

¹⁵ Zob. K. MATWIEJUK, *Epikleza w Modlitwach eucharystycznych*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego*, red. H.J. SOBECZKO, Opole 2005, 147-165.

¹⁶ W starożytnych liturgiach, zwłaszcza typu aleksandryjskiego, była obecna epikleza Logosu, zob. *Epiklese*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, Herder, Freiburg im Breisgau 1959, kol. 935-936. Przykładem epiklezy Logosu jest anafora Serapiona z Thmuis (†353): *Niech zstąpi, Boże Prawdy, święty Twój Logos na ten chleb, ażeby stał się ciałem Logosu, i ten kielich, ażeby stał się krwią Prawdy*. Teologowie wschodni uważają, że epikleza Logosu nie była uniwersalną formą epiklezy eucharystycznej, ale wyrazem logocentrycznego zainteresowania teologii aleksandryjskiej w epoce Soboru Nicejskiego, zob. J. KLINGER, *Istota prawosławia...*, 119.

¹⁷ F. LISOWSKI, *Słowa ustanowienia Najświętszego Sakramentu a epikleza*, Lwów 1912, 106.

¹⁸ J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, ChAT, Warszawa 1969, 33. Wskazuje on na dwa pierwotne typy eucharystyczne, mianowicie judeo-chrześcijański, nazywany też „apostolskim” i Pawłowy. W ciągu III wieku te elementy połączyły się, tworząc kanon liturgiczny, który zawierał element Pawłowy - słowa ustanowienia i element „apostolski” - epiklezę. W następnych wiekach zaczęto traktować te elementy jako dwie różne formy konsekracyjne: słowa ustanowienia w Kościele rzymskim, oraz epiklezę w Kościołach wschodnich. Z tej różnicy wyniknęły określone skutki eklesjalne, które w pewnym stopniu stały się także przesłankami do późniejszego rozłamu Kościoła. Kościół rzymski jest przekonany, że formą konsekracyjną są Jezusowe słowa ustanowienia Eucharystii w wielkoczwartkowym Wieczerniku, natomiast Kościoły wschodnie wskazują na epiklezę jako formę konsekracyjną. Pierwszym świadkiem tradycji wschodniej, łączącej konsekrację eucharystyczną z epiklezą jest św. Cyryl Jerozolimski, Katecheza 23 (mistagogiczna piąta) - msza święta (1 P 2, 1-5), <http://apologetyka.katolik.net.pl/content/view/978/101/>. Świadkiem tradycji zachodniej, upatrującej w słowach ustanowienia najistotniejszy moment ofiary eucharystycznej, jest św. Ambroży, zob. AMBROŻY, *Wybór pism dogmatycznych*, t. 26 (POK), Poznań 1970, 47-50.

wypowiedział podczas Ostatniej Wieczerzy. Św. Mateusz (26, 26-29) pisze: *A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje”. Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. Lecz powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mojego”.*

A oto relacja św. Marka (14, 22-25): *A gdy jedli, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im mówiąc: „Bierzcie, to jest Ciało moje”. Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie dał im, i pili z niego wszyscy. I rzekł do nich: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana. Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym”¹⁹.*

Świadectwo św. Łukasza jest następujące (22, 17-20): *Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie rzekł: „Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże”. Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie połamał go i podał mówiąc: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!” Tak samo i kielich po wieczerzy, mówiąc: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana”.*

Wreszcie św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (11, 23-26) wyjaśnia: *Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: „To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę!” Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!” Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie²⁰. Obrzęd „łamania chleba”, sprawowany w Kościele apostołskim, był ukształtowany w oparciu o czyny i słowa Jezusa z Wieczernika (Dz 2, 42)²¹.*

¹⁹ Ten anamnezujący charakter opisu ustanowienia Eucharystii świadczy o bardzo archaicznym, pierwotnym, palestyńskim pochodzeniu. U Mateusza ma on także wyraźne zabarwienie semickie, zob. S. BIELECKI, *Ustanowienie Eucharystii*, w: *Eucharystia, Misterium, Ofiara, Kult*, Lublin 1997, 37-50.

²⁰ Chronologicznie ten opis jest najwcześniejszym opisem ustanowienia Eucharystii, zob. J. LAMBRECHT, *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. FARMER, wyd. II, Verbinum, Warszawa 2001, 1475-1476.

²¹ Łamanie chleba nawiązuje do obrzędu charakterystycznego dla posiłku żydowskiego. Ten obrzęd został wykorzystany przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. On, jako gospodarz stołu, pobłogosławił chleb, który uczynił swoim Ciałem, i podał uczniom

Św. Justyn, świadek sprawowania Eucharystii w II w., poucza, że celebrowano ją w klimacie wiary i dziękczynienia Ojcu przez Syna w Duchu Świętym²². Dlatego udział w niej mogli brać tylko ochrzczeni. Zgromadzenie liturgiczne odbywało się w Dniu Słońca, w niedzielę. Wtedy ludzie z wiosek i z miast gromadzili się w określonym miejscu²³. Celebrację Eucharystii rozpoczynały czytania z pism Proroków oraz Pamiętników Apostolskich, czyli Ewangelii. Po lekturze Biblii przewodniczący zgromadzenia głosił homilię. Po niej uczestnicy *synaksy* przekazywali sobie pocałunek pokoju. Następnie bracia przynosili przełożonemu chleb i kielich napełniony winem zmieszany z wodą. *Ten je bierze, wielbi i chwali Ojca wszechrzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego i składa długie dziękczynienie za łaskę, jakiej nam udzielić raczył*. Przewodniczący celebracji eucharystycznej wygłaszał epiklezę spontanicznie. Jest to bowiem okres liturgicznej improwizacji²⁴. Po odmówieniu modlitwy dziękczynnej przez przełożonego całe zgromadzenie z radością wołało: „Amen”.

W III w. Hipolit Rzymski²⁵ w „Tradycji apostoelskiej” potwierdza obecność epiklezy Ducha Świętego w sprawowaniu Eucharystii²⁶. Opra-

do spożywania. Po tym geście uczniowie rozpoznają Jezusa po zmartwychwstaniu. Pierwsi chrześcijanie swoje zgromadzenia eucharystyczne nazywają łamaniem chleba. Ta nazwa oznacza, że wszyscy, którzy spożywają łamany Chleb Chrystusa, wchodzą we wspólnotę z Nim i tworzą w Nim jedno Ciało, Kościół (KKK 1329).

²² JUSTYN, *Najstarszy opis Mszy świętej*, w: P.P. VERBRACHEN, *Panorama patrystyczna. Ojcowie Kościoła*, tł. M. Starowiejski, S. Kawecki, Warszawa 1991, 36-37.

²³ Pierwotnie miejscem zgromadzeń liturgicznych były domy współwyznawców, *domus Ecclesiae*. W okresie przedkonstantyńskim, już od II w., wzrastająca liczba wiernych wymagała specjalnych pomieszczeń na zgromadzenia liturgiczne. Zachował się taki dom Kościoła z ok. 232 r. w Dura Europos w Syrii. Mógł pomieścić ok. 70 osób. Przetwał najazd Persów, ponieważ ukryto jego religijne przeznaczenie, wypełniając budynek gruzem. Wykopaliska w 1923 r. zaowocowały odnalezieniem fragmentu pergaminu zawierającego *Diatesseron*, czyli cztery Ewangelie ujęte przez Tacjana w jedno ciągle opowiadanie. Na ścianach domu odkryto freski, przedstawiające Dobrego Pasterza, uzdrowienie paralityka, także uratowanie tonącego Piotra w Jeziorze Galilejskim, ponadto była scena Chrystusa z Samarytanką, trzy Marie przed pustym grobem Chrystusa i inne obrazy ewangeliczne. W domu było wydzielone podwyższenie na ołtarz i katedrę biskupa. Było też baptysterium w postaci basenu wmurowanego w podłogę, zob. B. TRABULSJE, *Perły Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2001, 167. W Rzymie zgromadzenia liturgiczne odbywały się nie tylko w domach, ale również przy grobach męczenników.

²⁴ Wolność improwizacji nie oznaczała jednak bezpośredniej kompozycji w momencie celebracji. Przewodniczący celebracji posługiwali się tekstami liturgicznymi, które spisywano na oddzielnych kartkach, libelli. Zob. J.W. BOGUNIEWSKI, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, 55.

²⁵ F. Drączkowski (*Patrologia*, Lublin-Pelplin 1998, 144-147) twierdzi, że nie do utrzymania jest opinia, iż Hipolit był Rzymianinem, oraz błędna jest też jego identyfikacja z kapłanem rzymskim o tym samym imieniu, który z papieżem Poncjaniem został zesłany w 235 roku na Sycylię lub z wybranym w 217 r. antypapieżem, noszącym prawdopodobnie imię Josipos. Właściwy Hipolit, według patrologa z KUL-u, żył

cowana przez niego anafora, inspirowana anaforami Kościoła aleksandryjskiego, miała być pomocą dla nowo wyświęconego biskupa. Tekst ten nie miał charakteru publicznego i obligatoryjnego. Zawarta w nim prośba do Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego była ukierunkowana nie tyle na przemianę darów ofiarnych, ile na jedność przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa w Komunii św.²⁷ *Prosimy, abys zesał Świętego Ducha Twego na ofiarę świętego Kościoła. W jedno gromadząc daj wszystkim, którzy przyjmują te święte tajemnice, dla napelnienia się Duchem Świętym, dla utwierdzenia wiary w prawdzie, abyśmy Cię chwalili*²⁸.

Podobna epikleza uświęcenia przyjmujących Komunię była obecna także w liturgii klementyńskiej z IV w., kiedy już dobiegał końca okres liturgicznych charyzmatyków²⁹. Odtąd do liturgii są dopuszczane teksty aprobowane przez biskupa. Epikleza liturgii klementyńskiej brzmi następująco: *Zeslij na tę ofiarę Ducha Świętego, świadka cierpień Pana Jezusa, aby okazał się ten chleb ciałem Twego Chrystusa, a ten kielich krwią Twojego Chrystusa. Spraw, by wszyscy przyjmujący te dary zostali utwierdzeni w pobożności, dostąpili odpuszczenia swoich grzechów, aby zostali uwolnieni od szatana i jego zgubnych wpływów; niech ich napelni Duch Święty, niech się staną godnymi Twego Chrystusa, niech dostąpią pojednania z Tobą, wszechmogący Boże, i niech osiągną życie wieczne*³⁰.

w pierwszej połowie III wieku na Wschodzie, prawdopodobnie w Palestynie, i był biskupem nieustalonego Kościoła.

²⁶ Zob. przekład fragmentu w: B. MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, 80-103. Dziełko *Tradycja apostołska* powstało około 215 r. Jest głównym źródłem wiedzy o liturgii rzymskiej z przełomu II i III w. Zawiera przepisy i teksty modlitw, dotyczące wyboru i konsekracji biskupa, prezbitera, diakona i wyznawcy, a także powołania do posługi w Kościele: wdów, dziewic, lektorów, subdiakonów i mających dar uzdrawiania. Podaje teksty modlitw odmawianych podczas Eucharystii, przy poświęceniu oleju, sera, oliwek, owoców i kwiatów. Określa pory modlitw, zasady przyjmowania do katechumenatu oraz czas jego trwania. Podaje również opis chrztu, bierzmowania i Eucharystii nowo ochrzczonych, oraz omawia przepisy dotyczące postu, wspólnych posiłków, grzebania zmarłych oraz czynienia znaku krzyża.

²⁷ F. LISOWSKI, *Słowa ustanowienia Najświętszego Sakramentu a epikleza...*, 110.

²⁸ HIPOLIT RZYMSKI, *Modlitwa eucharystyczna z III w.*, w: *Retinora patrystyczna...*, 71.

²⁹ Msza klementyńska stanowi najstarszy tekst prezentujący całokształt Mszy św. Jest zawarta w VIII księdze Konstytucji Apostolskich z IV w. *Zbiór Konstytucje Apostolskie* pochodzi z Syrii albo z Konstantynopola. Stanowi najobszerniejszą kompilację liturgiczno-kanoniczną, i należy do tzw. literatury pseudoapostołskiej. Msza klementyńska została przez anonimowego autora przypisana papieżowi Klemensowi I. B. MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia...*, 467-479.

³⁰ TAMŻE, 474. J. Klinger uważa, że cały Wschód był nieprzerwanie wierny jerozolimsko-antiocheńskiej tradycji Pięćdziesiątnicy, której świadectwem jest liturgia klementyńska. W tej tradycji liturgicznej występuje epikleza pneumatologiczna, a nie epikleza Logosu. Epikleza ma raczej charakter komunijny. J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę...*, 120.

W średniowiecznym kanonie rzymskim epikleza, typu wstępującego, nie zawierała prośby uświęcenia chleba i wina, ale o pełnię Bożego błogosławieństwa i łaski dla spożywających święte Dary. *Pokornie Cię błagamy, wszechmogący Boże, niech Twój święty Anioł zaniesie tę Ofiarę na ołtarz w niebie przed oblicze Boskiego majestatu Twego, abyśmy przyjmując z tego ołtarza Najświętsze Ciało i Krew Twojego Syna, otrzymali obfite błogosławieństwo i łaskę*³¹.

W liturgiach wschodnich, od IV w., epikleza pneumatologiczna, typu zstępującego, była rozumiana jako skuteczny znak dynamicznej i osobowej obecności Ducha Świętego, który chleb i wino czyni Ciałem i Krwią Chrystusa i rzeczywistnia eklezjalną koinonię³². W anaforach wschodnich epikleza Ducha Świętego znajdowała się zwykle po opowiadaniu o ustanowieniu Eucharystii. Taka praktyka liturgiczna była stosowana zwłaszcza w liturgiach pochodzenia syryjskiego, zatem związanych z Antiochią. Z czasem również w anaforach innych liturgii wschodnich umieszczano epiklezę po słowach ustanowienia, ale nie zawsze w ich bezpośrednim sąsiedztwie.

W Liturgii św. Jana Chryzostoma, należącej do tradycji antiocheńskiej, po ostatniej części modlitwy konsekracyjnej następuje anamneza. Obejmuje ona wspomnienie krzyża, grobu, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Pana Jezusa. Celebrans wypowiada ją przyciszonym głosem. Następnie przedstawia on Bogu Ojcu ofiarę Chrystusa. Bierze w prawą rękę *diskos*, patenę z Ciałem Pańskim, a w lewą *potir*, kielich z najdroższą Krwią Chrystusa i czyniąc nimi znak krzyża, woła: *Twoje z Twoich, Tobie ofiarujemy za wszystkich i za wszystko*. Lud z wdzięcznością potwierdza tę prawdę: *Tobie śpiewamy, Tobie błogosławimy, Tobie dzięki składamy i modlimy się do Ciebie, Boże nasz*³³. Dopiero teraz następuje epikleza. Najpierw kapłan modli się cicho: *ześlij Ducha swojego Świętego na nas*

³¹ Wielu teologów w owym świętym Aniele, który przedstawia Ojcu ofiarę Chrystusa, rozpoznawali Ducha Świętego. Taka interpretacja opierała się na podobnym tekście z litanii pokonsekracyjnej w liturgii bizantyjskiej: *aby miłościwy Bóg nasz, który przyjął ją (ofiarę) na święty i nadniebiański i myślowy ołtarz, w poczuciu błogiej wonności duchowej, w zamian zesłał nam Boską łaskę i dar Ducha Świętego*. Zob. TAMŻE, 122.

³² J. Meyendorff (*Teologia bizantyjska*, tł. J. Prokopiuk, IW PAX, Warszawa 1984, 224) poucza, że każdy z wiernych jest ochrzczony indywidualnie „w śmierci Chrystusa” i otrzymuje „pieczęć daru Ducha Świętego” w sakramencie bierzmowania. Natomiast wierni biorący udział w tajemnicy Eucharystii doświadczają *koinonii*, która jest zarówno warunkiem cudu eucharystycznego, który urzeczywistnia Duch Święty wzywany do zstąpienia nie tylko na „dary”, lecz „na nas i na dary”, jak i jego skutkiem, ponieważ *Duch Święty uświęca dary tak, że koinonia może stać się ciągle odnawianą realnością*.

³³ *Liturgia Wschodnia, czyli Msza św. według obrządku bizantyjsko-słowiańskiego*, tł. M. Niechaj, Lublin 1937.

*i na te złożone dary. Następnie błogosławi Dary, mówiąc głośno: I uczynić chleb ten najdroższym ciałem Chrystusa Twego, przemieniwszy Duchem Twoim Świętym. Amen. A co w kielichu tym najdroższą krwią Chrystusa Twego, przemieniwszy Duchem Twoim Świętym. Amen*³⁴.

W tej epiklezie nie ma wyraźnej prośby o uświęcenie i zjednoczenie przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa, lecz prośba o uświęcenie chleba i wina. Jest to spowodowane zanikiem częstej Komunii św. Mało jest przyjmujących Komunię św., mimo że po okresie prześladowań upowszechniła się praktyka codziennej Eucharystii³⁵. Nie wpłynęła ona jednak na ożywienie pełnego uczestnictwa wiernych w celebracji eucharystycznej przez Komunię sakramentalną i zdynamizowanie świadomości eklezjalnej. Św. Bazyli zachęcał do przystępowania do stołu Pańskiego cztery razy w tygodniu, a św. Jan Chryzostom ustala jako minimum życia eucharystycznego komunikowanie raz w roku³⁶.

W celebracji liturgii św. Bazylego z udziałem diakona pneumatologiczna epikleza konsekracyjna jest dialogowana. Kapłan modli się: *Panie najświętszy, my Twoi grzeszni i niegodni służymy, którym łaskawie pozwoliłeś służyć przy Twoim świętym ołtarzu, nie dzięki naszym sprawiedliwym uczynom, bo nic dobrego na ziemi nie uczyniliśmy, ale ze względu na Twoje miłosierdzie i zmiłowanie Twoje, które obficie na nas wylałeś, z ufnością zbliżamy się do Twego świętego ołtarza i, przynosząc znaki i rzeczywistość najświętszego ciała i krwi Twego Pomazańca, prosimy Cię i błagamy, Święty nad świętymi, aby dzięki Twojej życzliwości i dobroci zstąpił Duch Twój Święty na nas i na te Dary i pobłogosławił je, konsekrował i proklamował. - Panie, który o trzeciej godzinie zesłałeś na apostołów Najświętszego Twego Ducha, nie odbieraj nam Go, o Dobry, lecz odnów nas modlących się do Ciebie.*

Diakon wypowiada kolejno wersety: *Serce czyste stwórz we mnie, Boże, i ducha prawego odnów w moim sercu oraz Nie odrzucaj mnie od swego oblicza i Ducha swojego Świętego nie odbieraj mi*, po których kapłan powtarza modlitwę: „Panie, który o trzeciej godzinie...”. Następnie

³⁴ *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, wybór, wstęp, przekład i przypisy H. PAPROCKI, Warszawa 1988, 128.

³⁵ Niedzielną Eucharystią była celebrowana przed wschodem słońca, *ante lucem*. W Północnej Afryce codziennie celebrowano Eucharystię już w III w. Potwierdza to św. Cyprian (†258). Zna tę praktykę Konstantynopol, o czym świadczy św. Jan Chryzostom (†407), tym bardziej zna ją św. Augustyn (†430). W Rzymie, do IV w., celebrowano Eucharystię w dni stacyjne, zatem w środy i piątki. Od VI w. sprawowano codzienną Eucharystię w okresie Wielkiego Postu. Codzienna Msza stała się praktyką w Rzymie od IX w. M. KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, Pallottinum, Poznań 1999, 629, 658.

³⁶ J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę...*, 133.

diakon prosi celebransa: *Pobłogosław, ojcze, święty chleb; Pobłogosław, ojcze, święty kielich*, i wreszcie *Pobłogosław, ojcze, chleb i kielich*. Po pierwszej prośbie kapłan błogosławiąc chleb, mówi: *Ten chleb najczcigodniejszym własnym ciałem Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*, po drugiej prośbie diakona dotyczącej błogosławieństwa kielicha, mówi: *A ten kielich najczcigodniejszą własną krwią Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*. Trzecią prośbę uzupełnia słowami: *Wylaną za życie świata*. Po każdym błogosławieństwie kapłana, diakon mówi: „Amen”. A na końcu epiklezy powtarza to słowo trzykrotnie³⁷.

W klimacie ikonoklazmu³⁸ miejsce epiklezy w anaforach oraz jej pneumatologiczna treść były wyrazem teologicznego przekonania, że Duch Święty, a nie słowa Chrystusa, jest przyczyną sprawczą przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela świata³⁹. To przekonanie, różne od nauki Kościoła łacińskiego, pogłębiło teologiczne kontrowersje dotyczące transsubstancjacji⁴⁰. Ikonoklaści, którzy zwalczali kult ikon, uważali Eucharystię za jedyny obraz Zbawiciela, któremu należy się liturgiczny kult⁴¹. Św. Jan Damasceński (†749) korygował taki pogląd, wyjaśniając, że Eucharystia to nie obraz, ale rzeczywistość, chociaż ten Ojciec Kościoła rozumiał epiklezę w sensie teologii Wschodu⁴². Doktryna Kościoła wschodniego podkreślała, że niezależnie od tego, czy epikleza umieszczona jest przed anamnezą, czy po niej, stanowi formę przemiany eucharystycznej.

Kontrowersje wokół epiklezy odżyły w XIV w. Mikołaj Kabasilas (†1371), ortodoksyjny biskup w Tesalonikach, a jeszcze bardziej jeden z jego następców, metropolita Symeon (†1429), głosili, że epikleza jest pieczęcią Ducha Świętego, bez którego nie ma eucharystycznej konsekracji, zatem przemiany darów ofiarnych i uobecnienia krzyżowej

³⁷ *Liturgia św. Bazylego Wielkiego*, <http://www.kostomloty-parafia-unicka.siedlce.opoka.org.pl/liturgia.htm>.

³⁸ Spór obrazoburczy trwał przez ponad sto lat (726-843). Podzielił Kościół bizantyński na dwa zawzięcie zwalczające się stronnictwa. Doprowadził do wielu aktów przemocy i do prześladowań. Wywołał wielki polityczny i społeczny niepokój. Spór zakończył synod w Konstantynopolu, zwołany w marcu 843 r., z inicjatywy cesarzowej Teodory, zob. M.D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Kościół bizantyński*, w: *Historia Kościoła...*, t. II, 72.

³⁹ K. STANIECKI, *Epikleza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 1028.

⁴⁰ J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę* ..., 115-140. W średniowieczu ożył spór o to, czy konsekracja eucharystyczna dokonuje się mocą Chrystusowych słów ustanowienia, jak to utrzymywali łacinnicy, czy mocą epiklezy, która jest obecna w większości greckich i orientalnych anafor.

⁴¹ J. GAJEK, *Epikleza eucharystyczna w tradycji Kościołów Wschodnich*, w: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. NADOLSKI, Poznań 1989, 375.

⁴² K. STANIECKI, *Epikleza...*, kol. 1031.

Ofiary Chrystusa⁴³. Także reforma patriarchy Nikona wewnątrz rosyjskiej ortodoksji, dokonana w XVII w., opowiedziała się za epiklezą jako przyczyną sprawczą przeistoczenia chleba i wina podczas konsekracji eucharystycznej⁴⁴.

Celebracji Eucharystii w Kościele zachodnim towarzyszyło nieustannie przekonanie, że przemiany eucharystycznej dokonuje Chrystus mocą słów, które wypowiedział nad chlebem i winem w wielkoczwartkowym Wieczerniku⁴⁵. A po Vaticanum II, zwłaszcza dzięki dialogowi ekumenicznemu, problematyka epiklezy w celebracji eucharystycznej została bardzo pogłębiona. Obecnie teologowie różnych wyznań chrześcijańskich dostrzegają nierozzerwalność wymiaru pneumatologicznego i chrystologicznego w Eucharystii, co stanowi istotę tego sakramentu⁴⁶. Ortodoksyjny Wschód nie traktuje epiklezy jako autonomicznego elementu konsekracji, ale uważa anaforę z prefacyjnym dziękczynieniem, anamnezą i epiklezą, jako jeden akt konsekracji. Katolicki Zachód poprzez wyeksponowanie epiklezy we wszystkich anaforach dał wyraz przekonaniu o uświęcającej obecności Ducha Świętego w celebracji Eucharystii⁴⁷.

Duch Święty uobecnia w liturgii zmartwychwstałego Chrystusa. Bez działania Trzeciej Osoby Boskiej obecność Chrystusa w liturgii jest nie do pomyślenia⁴⁸. Działanie Ducha Świętego łączy obecność zmartwychwstałego Kyrios, zasiadającego po prawicy Ojca, z działaniem liturgicznym Kościoła. Duch Święty uobecnia zbawcze dzieło Chrystusa. To uobecnianie Chrystusa Zbawiciela i jego odkupieńczego dzieła dokonuje się mocą Jego słów i działania Parakleta. *Przez przemianę chleba i wina w ciało*

⁴³ Za: J. GAJEK, *Epikleza eucharystyczna w tradycji Kościołów Wschodnich...*, 377. Niektórzy teologowie greccy w XV w. uczyli, że epikleza nie stanowi wyłącznej formy konsekracyjnej, ale jest jej istotnym elementem składowym.

⁴⁴ H.R. SCHMIDT, *Od fundamentalizmu do wiary w rozum*, w: *Kronika chrześcijaństwa*, Warszawa 1998, 309. Reforma liturgiczna Nikona stanowiła, że należy czynić znak krzyża trzema palcami a nie dwoma oraz w nabożeństwach śpiewać „alleluja” trzykrotnie a nie dwukrotnie. Wielu tradycjonalistów pod wodzą protopopa Awwakuma odrzuciło te zmiany. W 1682 r. Awwakum został spalony na stosie. Schizma stała się faktem - ros. *raskoł*, - stąd raskolnicy, albo staroobrzędowcy lub starowiercy. Wymuszone przez cara usunięcie patriarchy Nikona (1666) przypieczętowało podporządkowanie Kościoła prawosławnego w Rosji państwu.

⁴⁵ E. OZOROWSKI, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990, 354.

⁴⁶ *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne...*, 31: *Epikleza czyli modlitwa o zstąpienie Ducha Świętego nadaje słowom Chrystusa powtórzonym przez kapłana całą skuteczność cudu*. Zob. J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę*, 6-8.

⁴⁷ J. GAJEK, *Epikleza eucharystyczna w tradycji Kościołów Wschodnich...*, 373. Zob. KKK 1105: *Epikleza („wzywianie-na”) jest modlitwą wstawieniczą, w której kapłan prosi Ojca o posłanie Ducha Uświęciciela, by składane ofiary stały się Ciałem i Krwią Chrystusa i aby wierni, przyjmując je, sami stawali się żywą ofiarą dla Boga*.

⁴⁸ B. NADOLSKI, *Liturgika...*, 17-18.

*i krew Chrystusa staje się On obecny w tym sakramencie. Ojcowie Kościoła zdecydowanie potwierdzali wiarę Kościoła w skuteczność słowa Chrystusa i działanie Ducha Świętego dla dokonania tej przemiany*⁴⁹.

3. Obecność Maryi w liturgii bizantyjskiej

3.1. Bizantyjska mariologia

Mariologia bizantyjska jest osadzona bardzo mocno w kontekście chrystologicznym. Cześć oddawana Theotokos w Bizancjum wynika z faktu, że Maryja jest nową Ewą. Patrystyka, począwszy od Justyna i Ireneusza, dostrzegła paralelę między Ewą i Maryją, ale też diametralną różnicę w korzystaniu przez nie z daru wolności. Ewa przyjęła diabelską propozycję fałszywej deifikacji. Maryja pokornie uznała wolę Boga Stwórcy⁵⁰.

W teologii bizantyjskiej nie ma formalnej definicji doktrynalnej o miejscu Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, ale bizantyjskie hymny i teksty homiletyczne często sławią Bogarodnicę jako „w pełni gotową”, „oczyszczoną” i „uświęconą”. Te teksty jednak należy rozumieć w kontekście nauki o grzechu pierworodnym, która dominowała na Wschodzie. Teologia bizantyjska podkreślała, że dziedzictwem grzechu po Adamie jest śmiertelność, a nie wina. Maryja była rzeczywiście istotą śmiertelną. A św. Jan Chryzostom uznał za możliwe przypisywać Maryi nie tylko „grzech pierworodny”, ale także „wzburzenie”, „niepokój”, a nawet „umiłowanie czci”⁵¹.

Teologia ortodoksyjna formułuje pogląd, że Maryję Dziewicę oczyścił poczęty w Niej przez Ducha Świętego Chrystus (Łk 1, 28-35). Św. Efreem wyjaśnia, że gdy Maryja przyjęła anielskie przesłanie podczas zwiastowania, *wtedy Słowo, w sposób sobie wiadomy, zstąpiło według swojej woli, spoczęło w Maryi i zamieszkało w Niej. Jak błyskawica oświetla rzeczy ukryte, tak również Chrystus oczyszcza to, co jest ukryte w naturze rzeczy. Oczyścił również Dziewicę i wtedy przyszedł na świat, aby pokazać, że gdzie jest Chrystus, tam przejawia się czystość w całej swojej mocy. Oczyścił Dziewicę Maryję przez zstąpienie na nią Ducha Świętego, a dopiero potem sam począł się w niewinnym łonie. Oczyścił Dziewicę, gdy była nietknięta, dlatego też po zrodzeniu zach-*

⁴⁹ KKK 1375.

⁵⁰ J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska...*, 191.

⁵¹ JAN CHRYZOSTOM, *Homilia 44 in Matthaemum*: PG 57, 464; *Homilia 21 in Joannem 2*: PG 59, 131.

wał Ją w dziewictwie. Nie twierdzą, że Maryja stała się nieśmiertelna, ale że będąc rozświetlona łaską nie była niepokoiona już przez grzeszne skłonności. Światło zamieszkało w Niej, rozświetliło Jej umysł, oczyściło myśli, ukoilo troski, uświęciło Jej dziewictwo⁵².

Ale bizantyjczyk, Jerzy Scholarios († ok. 1472 r.), głosił: *Łaska Boża uwolniła Ją [Maryję] całą tak, jakby była dziewiczo poczęta. Stąd, ponieważ była całkowicie wolna od odziedziczonej po przodkach winy i kary - co było przywilejem, jaki otrzymała jedynie Ona spośród całego rodzaju ludzkiego - dusza Jej jest całkowicie niedostępna chmurom [nieczystych] myśli, Ona sama zaś stała się, w ciele i w duszy, boskim sanktuarium*⁵³.

Kult Theotokos w tradycji bizantyjskiej jest ściśle złączony z kultem Chrystusa. Ten kult ma prowadzić do Niego. To podkreślają zakończenia wszystkich *ektenii* liturgicznych, gdzie modlący się całe swoje życie, także życie innych, oddają Chrystusowi Bogu, wspomniawszy najświętszą, przeczystą, błogosławioną, chwalebnią Władczynię, Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Maryję.

3.2. Maryja w mszalnych tekstach euchologicznych

Dogmat o Boskim macierzyństwie Maryi zainspirował wiele kompozycji hymnograficznych i wpłynął znacząco na rozwój pobożności i kultu maryjnego. Kult maryjny jest jednak bardziej zakotwiczony w życiu liturgicznym niż w nauce dogmatycznej. Nabożeństwa w Kościele bizantyjskim, zwłaszcza liturgia eucharystyczna, nieszpory i jutrznia, mają charakter dramatu, misterium, który przedstawia i uobecnia historię zbawienia, a nade wszystko dzieło zbawcze Chrystusa. W obrzędach i tekstach liturgii bizantyjskiej wspomina się Bogurodnicę Maryję⁵⁴.

W Liturgii św. Jana Chryzostoma i Liturgii św. Bazylego, w ramach przygotowania do jej celebracji, są odmawiane modlitwy przed świętymi wrotami. W nich jest przyzywana Bogurodzica Maryja: *Otwórz nam, błogosławiona Bogurodzico, bramę miłosierdzia, abyśmy, ufając Tobie, nie zginęli, lecz przez Ciebie zostali wybawieni z niedoli, bo Ty jesteś*

⁵² JAN MAKSYMOWICZ, *Prawosławny kult Maryi, Bożej Rodzicielki*, <http://www.monasterujkowice.pl/books.php?b=17&c=7> (11.02.2008), zob. W. ŁOSSKI, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 14(1984) z. 2, 57-62.

⁵³ *Oeuvres completes de Georges Scholarios II*, 501, za: J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska...*, 193.

⁵⁴ Na podst. *Liturgia św. Bazylego Wielkiego*, <http://www.kostomloty-parafia-unicka.siedlce.opoka.org.pl/liturgia.htm> oraz *Boska Liturgia św. Jana Złotoustego*, <http://www.kostomloty-parafia-unicka.siedlceopoka.org.pl/pliturgia/pliturgia3d.htm>.

zbawieniem ludu chrześcijańskiego. Aż tak jest podkreślona rola Maryi w dziele zbawienia.

Kapłan i diakon po ucałowaniu ikony Chrystusa całują ikonę Bogurodzicy, odmawiając *troparion*: *Bogurodzico, krynico miłosierdzia, obdarz nas miłosierdziem, wejrzyj na grzesznych ludzi, okaż jak zawsze swoją moc; mając bowiem w Tobie nadzieję, wołamy jak niegdyś archanioł Gabriel: bądź pozdrowiona.*

Podczas przygotowania darów ofiarnych, zatem *proskomidii*, po przygotowaniu Baranka, z drugiej *prosfory* wycina się cząsteczkę w kształcie trójkąta na cześć świętej Bogurodzicy. Kapłan mówi wtedy: *Na cześć i wspomnienie wielce błogosławionej Pani naszej, Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Maryi. Za Jej przyczyną przyjmij, Panie, tę ofiarę na swój niebieski ołtarz.* Natomiast umieszczając tę cząstkę na *dyskosie*, po prawej stronie Baranka, mówi: *Staęła Królowa po prawicy Twojej, ubrana w szaty przetykane złotem i przyozdobiona.*

W ramach liturgii katechumenów wybrzmiewa wielka *ektenia*. Jej zakończenie stanowi wezwanie wstawiennictwa Bogurodzicy: *Wspominając przenaświętszą, przeczystą, przebłogosławioną i pełną chwały Panią naszą Bogurodzicę i zawsze Dziewicę Maryję oraz wszystkich świętych, polecamy siebie samych, naszych bliźnich i całe nasze życie Jezusowi Chrystusowi, naszemu Bogu.* Podobne zakończenie mają inne *ektenie*.

W drugiej antyfonie, poprzedzającej małe wejście, sławi się Jednorodzonego Syna, Słowo Boga, który zechciał dla zbawienia świata przyjąć ciało od Najświętszej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Maryi, i stać się człowiekiem bez żadnej zmiany. On, ukrzyżowany, swoją śmiercią zniszczył śmierć.

Podczas śpiewów przygotowujących do proklamacji słowa Bożego, przed śpiewem *Trysagionu*, kapłan wielbiąc Trójświętego Boga, prosi: *uświęć nasze dusze i ciała i daj nam służyć Ci pobożnie przez wszystkie dni naszego życia dzięki modlitwom Najświętszej Bogurodzicy i wszystkich świętych, którzy przez wieki spodobali się Tobie.*

W czasie liturgii wiernych wybrzmiewa *Credo*. W nim zaś brzmi wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, który *za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem.* Natomiast w anaforze, w modlitwach wstawienniczych jest obecne dziękczynienie *nade wszystko za przenaświętszą, przeczystą, przebłogosławioną Panią naszą, Bogurodzicę i zawsze Dziewicę Maryję*, oraz hymn ku Jej czci: *Prawdziwie godne to i sprawiedliwe wysławiać Ciebie, Bogurodzico, zawsze chwalebna i nieskalana i Matkę naszego Boga. Czcigodniejszą od Cherubinów i nieporównanie sławniejszą od Serafinów, któraś w dziewictwie Boga Słowo zrodziła, Ciebie, prawdziwie Bogurodzicę, uwielbiamy.*

W liturgii św. Bazylego ten hymn ma inne brzmienie: *Ty jesteś, Pełna łaski, radością całego stworzenia, chórów anielskich i rodzaju ludzkiego. Świątynio Ducha Świętego i Raju duchowy, chlubo dziewic, z której Bóg przyjął ciało i stał się dziećciem, będąc naszym przedwiecznym Bogiem. Twoje łono uczynił dla siebie tronem i wewnątrz twoje rozszerzył poza granice niebios. Ty jesteś, Pełna łaski, radością całego stworzenia, chwała tobie.*

W Boskiej Liturgii św. Jana Złotoustego, kapłan, zwijając *antymins*, odmawia modlitwę dziękczynienia, w której prosi Boga przez wstawiennictwo Maryi: *uczyni nasze drogi prostymi, utwierdź nas wszystkich w swej bojaźni, strzeż naszego życia, wzmocnij nasze stopy przez wstawiennictwo i modlitwy pełnej chwały Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Maryi i wszystkich Twoich świętych.*

3.3. Maryja w Liturgii godzin

3.3.1. Główne święta maryjne

W tradycji bizantyjskiej początek roku cerkiewnego przypada w dniu 1 września. Wówczas podczas liturgii czyta się perykopę o nauczaniu Jezusa w nazaretańskiej synagodze (Łk 4, 16-30)⁵⁵. Kalendarz liturgiczny zawiera dwanaście głównych świąt Kościoła, co jest uwidocznione w drugim rzędzie, *jarusie*, ikonostasu. Wśród nich znajdują się święta, których treścią są tajemnice z życia ziemskiego Chrystusa i zbawienia, dokonanego przez Wcielonego Syna Bożego. Są to: Podwyższenie Krzyża Pańskiego (14/27 września), Boże Narodzenie (25 grudnia/ 7 stycznia), Chrzest Pański (6/19 stycznia), Spotkanie Pańskie (2/15 lutego), Wejście Jezusa do Jerozolimy, Zmartwychwstanie Chrystusa, Wniebowstąpienie Pana Jezusa, Zstąpienie Ducha Świętego na Apostołów - Pięćdziesiątnica, oraz Przemienienie Pańskie.

Świętem maryjnym, które rozpoczyna celebracje roku liturgicznego, jest święto Narodzenia Najświętszej Bogurodzicy (8 września). Oprócz tego święta głównymi świętami ku czci Bogurodzicy są: Wprowadzenie Bogurodzicy do świątyni (21 listopada/4 grudnia), Zwiastowanie Najświętszej Maryi Pannie (25 marca), oraz Zaśnięcie Najświętszej Bogurodzicy (15/28 sierpnia). To święto kończy rok liturgiczny⁵⁶.

⁵⁵ A. MIENI, *Sakrament, słowo, obrzęd*, tł. Zb. Podgórzec, Łuków 1992, 71.

⁵⁶ E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, 36-38; I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1998.

Troparion na święto Narodzenia Maryi służy Bogarodzicę Dziewicę, ponieważ Jej narodzenie *radość całemu światu obwieściło; albowiem z Ciebie zabłysło Słońce prawdy, Chrystus, Bóg nasz, i unicestwiwszy kłatwę, dał nam błogosławieństwo i uczyniłszy nieważną śmierć, dał nam życie wieczne - Roźdiestwo Twoje, Bohorodice Diawo, radost' wozwiesti usiej wsielewniej: iz Ciebie bo wozsija Solnce prawdy Christos Boh nasz, i razrusziw klatwu, dadie blahosłowienije, i uprazdniw smiert', darowa nam żywot wiecznyj*⁵⁷.

Hymn liturgiczny na święto Wprowadzenia Matki Bożej do świątyni brzmi: *Dzisiaj łaski Bożej zapowiedź i zbawienia ludzi głoszenie, albowiem przyście Panny do świątyni Boga przyście Chrystusa znamionuje. Dla niej więc i my głośno zawołajmy: bądź pozdrowiona, gdyż planu Bożego jesteś wypełnieniem. - Dnieś blahowolenija Bożija przedobrażenije i czelowiekow spasienija propowiedanije, w chramie Bożyi jasno Diawa jawlajetsia i Christa wsiem przedwozwieszczajet. Toj i my wielieblasno wozopiim: radujsia, smotrienija Zižditieliewa ispołnienije.*

Święto Zwiastowania NMP jest jednym z najbardziej radosnych świąt. *Troparion* głosi: *Dzisiaj zbawienia naszego początek i objawienie odwiecznej tajemnicy; Syn Boży synem Panny się staje, a Gabriel dobrą nowinę o łasce głosi. Dlatego więc i my wraz z nim do Bogurodzicy zawołajmy: Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą. – Dnies' spasienija naszeho hlawizna, i jeże ot wieka tainstwa jawlenije; Syn Bożyj, Syn Diawy bywajet, i Gawryił blahodat' blahowiestwujet. Tiemże i my s nim Bohorodice wozopiim: radujsia, Blahodatnaja, Hospod' s Toboju.*

Do święta Zaśnięcia Matki Bożej przygotowują się chrześcijanie tradycji bizantyjskiej przez dwutygodniowy post. To święto skłania do medytacji nad śmiercią, która jest przejściem ku pełni życia przez zmartwychwstanie w Chrystusie. *Troparion* świąteczny głosi: *Rodząc zachowałaś dziewictwo, w śmierci Swej świata nie porzuciłaś Bogurodzico, przeszłaś do życia, gdyż jesteś Matką Życia i Twoimi modlitwami wybawiasz od śmierci nasze dusze. - W roźdżestwie dziewstwo sochra-niła jesi, wo uspienii mira nie ostawiła jesi, Bohorodice: predstavilasja jesi k żywotu, Mati suszczi Żywota i molitwami Twoimi izbawlajeszi ot smierti duszi nasza.*

3.3.2. Liturgia godzin w tradycji bizantyjskiej

Dzień liturgiczny w Kościele bizantyjskim zaczyna się, zgodnie z tradycją biblijną, po zachodzie słońca i kończy z zachodem słońca dnia

⁵⁷ Na podst. *Święta prawosławne*, http://www.naszregion.narew.gmina.pl/naszregion/wielkie_swieta_prawoslawne.htm.

następnego. Rozpoczynają go nieszpory, które celebryje się wieczorem - *Вечерня*. Rano, przed Eucharystią, celebryje się jutrznię - *Утренняя*. Są jeszcze inne godziny modlitewne w ciągu dnia.

W Kościołach tradycji bizantyjskiej, zwłaszcza we wspólnotach zakonnych, uroczyste celebryje się wieczorem i rano liturgię godzin⁵⁸. Nieszpory są dziękczynieniem za dzieło stworzenia i uobeczeniem historii biblijnej. Historia zbawienia obejmuje czas od stworzenia do Chrystusa i czas Kościoła. Nieszpory są zasadniczo pierwszą modlitwą liturgiczną dnia. Ich elementami celebracyjnymi są psalmodia i liturgia światła - *lucenarium*⁵⁹.

Jutrznia jest odprowadzana zasadniczo rano, chociaż celebryje się ją także w nocy. Jej struktura celebracyjna zawiera szereg wątków teologicznych. Istnieje zresztą kilka wersji jutrzni, mianowicie jutrznia w dni powszednie, w niedziele i w święta. Poszczególne fragmenty jutrzni są przeplatane krótkimi litaniami, *ekteniami*, które są wołaniem o Boże miłosierdzie. Dominuje w nich wezwanie: *Panie, zmiłuj się*.

3.3.3. Celebracja nieszporów

Pierwszą część uroczystych nieszporów rozpoczynają modlitwy wstępne. Wtedy królewskie wrota są otwarte, a cerkiew oświetlona. Celebrans obchodzi i okadza świątynię. Poprzedza go diakon z zapaloną świecą. Płomień świecy przypomina początek dzieła stworzenia. Dym kadzidła symbolizuje obecność Ducha Świętego (por. Rdz 1) w zgromadzeniu wiernych. Rozpoczyna się śpiew lub recytacja Ps 104 (103), który stanowi pochwałę dzieła stworzenia.

Po okadzeniu zamykają się carskie wrota i gaśnie światło. Przypomina to zerwanie przez człowieka przyjaźni z Bogiem i utratę Jego obecności przez grzech. Celebrans, stojąc przed ikonostasem, odmawia po cichu siedem krótkich modlitw. Potem wchodzi do prezbiterium. Jego miejsce przed ikonostasem zajmuje diakon, który przewodniczy *ektenii* o pokój. Pierwszą część kończy kursoryczna lektura psalmów. Psalmy są podzielone na dwadzieścia części, zwane *kathismami*. W nieszporach czyta się jedną część, a w jutrzni dwie lub trzy.

Lucenarium rozpoczyna śpiew psalmów: 129, 140 i 141. Jest to głos człowieka obciążonego grzechem, oddalonego od Boga, który woła „z głębokości” do Boga, aby go wysłuchał i wyzwolił. Bóg słyszy to wołanie.

⁵⁸ Na podst. J. CZERSKI, *Duchowość bizantyjska*, http://www.xczerski.diecezja.opole.pl/dat/EastSprituality/spirituality_biz.htm#_ftn15 (30.03.2008).

⁵⁹ *Święta*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/teksty_swieta.html.

Pochyla się nad światem i ludzką nędzą. W całym kościele zapalają się światła. Pojawia się kadzidło. Otwierają się drzwi królewskie.

Celebrans, wychodząc do wiernych, ogłasza: Σοφία, Премудрость - *Oto Mądrość Najwyższa*. Tym pozdrowieniem ogłasza obecność Wcielonego Słowa, Chrystusa. Znakiem Jego obecności jest księga Ewangelii, którą się wnosi do sanktuarium. Chór śpiewa starożytny hymn ku czci Chrystusa: Φως λαρόν - *Światłości pogodna*.

W nieszpórach wielkich świąt następują czytania. Po litaniiach zaś odbywa się procesja do przedsionka, gdzie celebrans błogosławi chleb, wino i oliwę. Jest to wyraz dziękczynienia Bogu za dar stworzenia i za pokarmy, które podtrzymują życie człowieka. Liturgiczna modlitwa Kościoła kończy się *ektenią* i pieśnią Symeona: *Teraz, o Panie, pozwól odejść Twemu słudze w pokoju, bo moje oczy ujrzały Twoje zbawienie* (Łk 2, 29-30) oraz *troparionem*. Ostatnim elementem jest obrzęd rozesłania.

3.3.4. Celebracja jutrzni

Jutrznia obejmuje psalmodię stałą w postaci sześciu psalmów, *heksapsalmów*. Podczas jej trwania kapłan odmawia dwanaście modlitw. Czyni to przed ikonostasem. Po zakończeniu *heksapsalmu* diakon śpiewa litanie o pokój. Następuje uroczysty śpiew troparionu: *Pan jest Bogiem i objawił się nam, błogosławiony, który przychodzi w Imię Pana*, przeplatany trzema wersami Ps 117, 29. 10. 23. Wskazują one na paschalny charakter jutrzni. Chrystus powstał z martwych i pokonał noc ciemności szatana i grzechu. Wybrzmiewa zmienna część Psalterza - *kathism*. W jutrzni czyta się dwie, a w okresie zimowym i w czasie Wielkiego Postu trzy *kathismy*. Poszczególne części Psalterza przeplatane są krótkimi pieśniami, nawiązującymi do liturgii dnia lub święta.

Drugą część jutrzni rozpoczyna recytacja Ps 50 (51) *Zmiłuj się nade mną, Boże*. Jest to wyraz żalu oraz prośby o oczyszczenie i odnowienie duszy. Po jego zakończeniu śpiewa się osiem lub dziewięć pieśni o charakterze poetyckim, zwanych *kanonem*, gdyż są zbudowane według ustalonego wzoru. Treść kanonu nawiązuje do tematyki dnia lub święta. Dziewiątą pieśń poprzedza śpiew *Magnificat*, którego poszczególne wersy przeplata fragment hymnu ku czci Bogurodzicy: *Czczigodniejszą od Cherubinów i sławniejszą bez porównania od Serafinów, która nieskazitelnie rodzi Boga Słowo i jesteś Bogarodzicą, Ciebie wychwalamy*.

Po dziewiątej pieśni kanonu jest śpiewany *eksaprotilarion* lub *fotagogika* – krótkie pieśni zawierające prośbę o światło, którym jest Chrystus, także o oświecenie człowieka przez Niego. Recytuje się lub śpiewa trzy psalmy pochwalne, mianowicie: Ps 148, 149 i 150. W niedziele

i święta do ostatniego wersetu Psalmów 149 i 150 dodaje się krótkie pieśni o tematyce dnia, zwane *stichera*, στιχηρά, стихиря. Z psalmami pochwalnymi łączy się doksologia, zaczynająca się od słów: „Chwała na wysokości Bogu”. W niedziele i święta następuje po niej troparion. Święteczna jutrznia kończy się litaniami i obrzędem rozesłania.

4. Treści mariologiczne w Liturgii godzin głównych święt maryjnych

A) W wielkich nieszporach święta Narodzenia Najświętszej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Maryi (21 września), po psalmodii następuje *stichera*⁶⁰. Jest to pochwalny hymn liturgiczny, nawiązujący do ostatnich wersów Psalmu 28(27): *Panie, wołam do Ciebie*. Ten hymn, autorstwa Sergiusza Jerozolimskiego, nawiązuje do tajemnicy narodzenia Maryi. Wysławia Boga, który *spoczywając na duchowych tronach przygotował sobie święty tron na ziemi [...], z nieplodnego korzenia wywiódł nam życiodajny ogród, swoją Matkę*. Nieplodna Anna zrodziła Maryję, która zrodziła w ciele Syna Bożego. Jej łono pozbawione nasienia męża stało się bramą Jednorodzonego Syna Ojca Przedwiecznego, który przechodząc przez Nią, zachował Ją zamkniętą, dziewiczą. Tak mądrze przygotował zbawienie dla wszystkich ludzi.

Stichera Stefana Jerozolimskiego wielbi Boga za to, że *dzisiaj nieplodna Anna rodzi Bożą dziewczynkę, wybraną ze wszystkich pokoleń na mieszkanie Chrystusa Boga, Króla wszystkich i Stworzyciela, na wypełnienie Bożej Opatrzności, przez którą my, mieszkańcy ziemi, zostaliśmy na nowo stworzeni i odrodzeni ze zniszczenia ku życiu bez końca*.

Czytanie z Księgi Rodzaju (28, 10-17) proklamuje Boże błogosławieństwo, które stanie się udziałem Jakuba i jego potomstwa. Czytanie prorocтва Ezechiela (43, 27; 44, 1-4) ukazuje zamkniętą bramę, przez którą wszedł Pan, Bóg Izraela. A czytanie z Księgi Przysłów (9, 1-11) sławi mądrość, której pełnią będzie Mesjasz.

Stichera Anatola zachęca do radości, także Adama i Ewę, bo również dla nich, przez których został zamknięty raj, *darowany został sławny owoc, Boża Dziewczynka Maryja, wszystkim otwierająca wejście do nieba*. Sergiusz Jerozolimski podkreśla, że ta radość wynika z faktu, iż *oto rodzi się, wybrana z łona przed poczęciem, Matka Boga naszego, naczynie dziewictwa, laska Aarona, która zakwitła z korzenia Jessego*,

⁶⁰ Na podst. http://www.liturgia.cerkiew.pl/teksty_swieta.html; *Święta prawosławne*, http://www.naszregion.narw.gmina.pl/naszregion/wielkie_swieta_prawoslawne.htm.

głoszenie proroków oraz owoc *Joachima i Anny*. Kiedy Maryja przychodzi na świat, to świat wraz z Nią zostaje odnowiony a Kościół przyobleka się w swój majestat. *Ona jest świętą świątynią, mieszkaniem Bóstwa, narzędziem dziewictwa, królewskim pałacem, w którym dokonała się sławna tajemnica niewypowiedzianego zjednoczenia w Chrystusie połączonych natur.*

W jutrzni, po pierwszej lekturze Psalterza, jest wykonywana *katyzma*, poetycka strofa, w postawie siedzącej. Brzmi ona następująco: *Ogłoś, Dawidzie, co poprzysiągł Tobie Bóg. Co mi poprzysiągł, mówi Dawid, to już spełnił, dawszy z owocu mego łona Dziewicę, z której urodził się Stwórca Chrystus, Nowy Adam, Król na moim tronie i króluje teraz, mając niezachwiane królestwo. Niepłodna rodzi Bogurodzicę i karmicielkę życia naszego.*

Po śpiewie Psalmów 135 i 136, wysławiających Boże miłosierdzie, gdzie słowo *eleos* – miłosierny, powtarza się wielokrotnie, wykonuje się tzw. *katyzmę polijeleja*. Zachęca ona do radości, ponieważ *zgodnie z obietnicą urodziło się na ziemi Boże niebo, ta oto Niewiasta Boża. Niepłodna karmi piersią niemowlę Maryję, a Joachim raduje się z tych urodzin, mówiąc: Zrodziła się u mnie z korzenia Dawidowego różdżka, z której wyrósł kwiat Chrystus*⁶¹.

B) Nieszpory w święto Zwiastowania Najświętszej Maryi Dziewicy (25 III) są wielkim hymnem na cześć Boga, który jest sprawcą zbawienia świata. *Stichera*, wybrzmiewająca po psalmach światłości, nawiązuje do licznych figur starotestamentowych, które wypełniły się w tajemnicy wcielenia Syna Bożego. *Raduj się, krzaku gorejący! [...]. Raduj się, moście wiodący z ziemi ku niebiosom i drabino wysoka, którą widział Jakub! Raduj się, naczynie Boskiej mанны! Raduj się, odpuszczenie klątwy! Raduj się, podnosząca Adama z upadku, Pan z Tobą! [...]. Mówi czysta Dziewica do archanioła: zwiastujesz mi słowa przewyższające rozumienie człowieka, gdyż mówisz, że ze mną jest Bóg, który wcieli się w moje łono.*

Jan Mnich, autor kolejnej *stichery*, podziela zdumienie archanioła Gabriela, który zastanawia się, *w jaki sposób zrodzi się z Dziewicy Ten, który jest niedościgniony na wysokościach? Jakże zmieści się w łonie Dziewicy Ten, który niebo ma za tron, a za podnózek ziemię? Ze zdziwienia rodzi się radość, ponieważ Ten, na którego nie mogą spoglądać sześcioskrzydli i wielooczni aniołowie, zechciał się wcielić.*

Czytania biblijne mogą być te same jak w święto Narodzenia NMP. Są przewidziane także czytania z Księgi Wyjścia (3, 1-8) o teofanii Jahwe

⁶¹ *Modlimy się z Kościołem Wschodnim. Modlitwy liturgii godzin, wybór, przekład i opracowanie H. PAPROCKI, Warszawa 1995.*

w krzaku ognistym, oraz z Księgi Przysłów (8, 22-30) o mądrości, która była obecna, gdy Bóg stwarzał świat. Podczas *litii*, uroczystej procesji z wiernymi do *narteksu*, śpiewa się *stichery* autorstwa Byzasa, Anatola i innych, które powtarzają istotne teksty Ewangelii zwiastowania.

W jutrzni, po drugiej i trzeciej części psalterza, wybrzmiewają *katyzy*, w których sławi się Maryję. Ona jest najgłębszym i niewypowiedzianym cudem ku odnowieniu ludzi. Ona jest czcigodną i nieskalaną Matką Chrystusa Boga. Chociaż jeszcze *dzisiaj zostaje otoczona mrokiem chytrość węża*, ale już swą zgodą na wolę Boga uczestniczy w rozwiązaniu klątwy prarodzców.

Katyzma poetycka po psalmach „miłosierdzia” podkreśla zdziwienie Maryi. *Nie znam męża, więc jak urodzę Syna? Któż widział dziewicze zrodzenie?* Stanie się to mocą Ducha Świętego. Moc Najwyższego sprawi, *że w dziewictwie urodzisz i po urodzeniu pozostaniesz Dziewicą!*

Perykopę biblijną stanowi tekst Ewangelii według św. Łukasza (4; 1, 39-49. 56) o zwiastowaniu. Po niej wybrzmiewa Kanon święta, autorstwa Teofana. *Hirmos*, stanowiący strofę otwierającą każdą pieśń kanonu, dopełnia się *troparionem*, który ma charakter dialogu. Uczestniczą w nim autor kanonu, Bogurodzica i anioł. Treścią kanonu są prawdy związane z tajemnicą wcielenia Syna Bożego, ale w kontekście historyczno-zbawczym. Bogurodzica: *Kiedyś prorok powiedział, że święta dziewica urodzi Emanuela. Chcę wiedzieć, jak ludzka natura zniesie moc Bóstwa?* Anioł: *Jesteś krzakiem gorejącym, który się nie spala, przyjmiesz płomień zstępujący na Ciebie w tajemnicy, o Dziewico laski pełna, i po urodzeniu pozostaniesz Dziewicą.* On też wyjaśnia: *Przedziwny jest ten cud, o Pani, gdyż Ty jedyna przyjmiesz w swoje łono Króla wszystkich, Wcielonego Boga. Ciebie głosili prorocy, znaki i cuda zakonu.*

Teraz wybrzmiewa *kontakion*, stanowiący składową część kanonu. W tej liturgicznej pieśni ku czci obchodzonego święta zawarty jest przewodni temat liturgicznego obchodu. *Tobie, zwycięskiej Hetmance, wybawieni od złego dziękczynne ślemy modły, Bogurodzico. Ty, która masz moc niezwyciężoną, od wszelkich uwolnij nas bied, abyśmy wołali do Ciebie: Raduj się, oblubienico dziewicza!*

Ikos, który stanowi rozwinięcie tematu zawartego w *kontakionie*, konstytuują dwa elementy, mianowicie narracyjno-historyczny lub dogmatyczny oraz pochwalny. W święto zwiastowania NMP brzmi on następująco: *Wódz aniołów posłany jest z niebios, aby powiedzieć Bogurodzicy: Raduj się! Widząc zaś, że wraz z jego głosem Pan przyjmuje Twoje ciało, zatrzymał się w zachwycie, wołając: Raduj się, przez którą jaśnieje radość! Raduj się, przez którą znika klątwa! Raduj się, Wezwanie upadłego Adama! Raduj się, Wybawienie Ewy od łez! Raduj się, Wyso-*

kości nieogarniona ludzkim umysłem! Raduj się, Głębino niezbadana przez oczy aniołów! Raduj się, Mieszkanie Króla! Raduj się, Nosząca niosącego wszystkich! Raduj się, Gwiazdo zwiastująca Słońce! Raduj się, Łono Bożego wcielenia! Raduj się, przez którą odnowione jest całe stworzenie! Raduj się, przez którą wielbimy Stwórcę! Raduj się, Oblubienico dziewicza!

Kolejne *tropariony* pogłębiają prawdę o dziewiczym poczęciu Jezusa. *Poczniesz Boga, co przewyższa wszelkie rozumienie, i zawieszono zostaną prawa natury, Dziewico! W narodzeniu bowiem uniknęłaś zniszczenia natury i przewyższyłaś ją. Przeto godnie wołamy do Ciebie: Raduj się, Łaski Pełna, Pan z Tobą!*

C) Wielkie Nieszpory w święto Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy (15 VIII) rozpoczynają się psalmami światłości. Po nich śpiewa się *stichere*. W niej wychwala się przesławny cud, mianowicie *źródło życia poczęło w grobie i grób staje się drabiną do nieba. [...] Moce najwyższe przychodzą z nieba ze swoim Panem, aby odprowadzić Twoje (Maryjo) najczystsze ciało, które przyjęło Boga. Idą pełni bojaźni, pięknie je poprzedzając i wołając do wodzów zastępów niebieskich: Oto przychodzi wybrana Królowa Dziewica, podnieście się, bramy, i przyjmijcie ją, Matkę wiecznej Światłości. Dzięki niej stało się ludziom zbawienie.*

Po czytaniach biblijnych ze świąt maryjnych wybrzmiewają *stichery*, wyrażające podziw dla tajemnicy zakończenia ziemskiego życia przez Bogurodzicę. *Anatol głosi, że Ta, która jest czystsza niż wszystkie stworzenia i dla swej wielkiej czystości stała się przybytkiem wiecznego Boga, dzisiaj w ręce Syna oddaje najświętszą duszę. Jan zaś mówi, że Maryja, wybrana przez Boga na Matkę Jego Syna, stała się przybytkiem, w którym zjednoczone zostały Boska i ludzka natura, a dzisiaj oddaje swoją duszę Bogu i Stwórcy. Do życia wiecznego przechodzi Matka życia. Teofanes zaś medytuje nad tym, że dzisiaj niebo rozpościera swoje wnętrze przyjmując Tę, która zrodziła Przewyższającego wszystkich, ziemia oddaje źródło życia, upiększa się błogosławieństwem, chóry aniołów z apostołami pobożnie i z lękiem patrzą, jak życie odchodzi do życia, ta, która zrodziła Przywódcę życia.*

Katyzmy jutrzni pouczają, że *najczcigodniejszy chór mądrych apostołów* zgromadził się cudownie, aby pogrzebać z chwałą ciało Bogurodzicy. W niej cud łączy się z cudem, bo w Jej zrodzeniu Jezusa Jej ciało pozostało dziewicze, w zaśnięciu też pozostało „niezniszczalne”.

Czytana jest Ewangelia według Łukasza o nawiedzeniu Elżbiety przez Maryję (4; 1, 39-49. 56). Kanony święta, autorstwa Kosmasa z Maiumy i Jana z Damaszku, tłumaczą tajemnicę zaśnięcia Maryi. *Oto bezcielesne zastępy odprowadzają na niebo do Syjonu twoje ciało.*

[...] *Zwycięstwo odniosłaś nad naturą, Dziewico, rodząc Boga. Jednakże spodobało się twemu Stwórcy i Synowi, abyś poddała się prawu natury. Umierasz przeto, lecz z Synem powstajesz do życia wiecznego.*

Kolejna *stichera* laudesów wielbi Tę, która zrodziła życie i przeszła do życia przez swoje czigodne zaśnięcie. Chrystus, prawdziwy Syn Maryi, niezniszczalnymi rękami przyjmuje Jej nieskalaną duszę. *Troparion* święta powtarza prawdę, że Maryja, Bogurodzica, odeszła do życia. Będąc Matką życia, swymi modłami wybawi dusze ludzi od śmierci.

Sprawowany w ramach sobotnich niesporów obrzęd pochwały, czyli święty obrzęd pogrzebu Bogurodzicy, ma własne *stichery*. Pochodzą one z obrzędu jerozolimskiego. Uświadamiają one, że ta sobota jest błogosławiona. Jest to bowiem Boży dzień spoczynku. W tym dniu *spoczęła Matka życia, oddana śmierci, odpoczywająca ciałem, odchodząca i wstępująca na niebo, mocą z Niej wcielonego Chrystusa Boga, i z Nim na wieki wieków wiecznie żyjąca, i dająca życie wieczne nam, z miłością czczącym Jej święte zaśnięcie.* Kiedy Maryja spoczęła ciałem w grobie w Getsemani, wtedy całe stworzenie ulękło się, ale Stwórca wyciągnął rękę, przyjął Jej duszę, „jako Syn, jej dłużnik”.

Po procesji do *narteksu* i pobłogosławieniu chlebów wybrzmiewa *troparion*: *W narodzeniu dziewictwo zachowałeś, w zaśnięciu świata nie porzuciłaś, Bogurodzico. Odeszłaś bowiem do życia, będąc Matką życia, i Twymi modłami wybawiasz od śmierci dusze nasze.* Teraz ma miejsce czytanie o zaśnięciu Bogurodzicy.

Podczas jutrzni, po wielkiej *ektenii*, stawia się na środku cerkwi przybrany kwiatami pulpit. Towarzyszy temu śpiew: *Pan i Bóg nam się objawił! Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie!* Przewodniczący liturgii wychodzi z prezbiterium, niosąc ikonę lub całun Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy. Za nim krocą kapłani w szatach liturgicznych. Przewodniczący kładzie ikonę na pulpicie, całun zaś na grobowcu i rozdaje braciom świece oraz błogosławi diakonów. Rozdaje się też świece ludowi. W tym czasie są śpiewane *tropariony* z obrzędu jerozolimskiego. Okadza się ikonę Zaśnięcia i całą cerkiew.

Nabożeństwo ma charakter stacyjny. Podczas kolejnych stacji wybrzmiewają długie teksty, które opowiadają o tajemnicy zaśnięcia Maryi. Natomiast w *eulogitarii*, wychwalaniu zmartwychwstania, są zawarte prośby, by błogosławiona Władczyni oświeciła wszystkich światłością swego Syna. *Rodzicielko Dawcy życia, przeszłaś do życia wiecznego, radość zamiast smutku dałaś uczniom, powstawszy z grobu po trzech dniach, jak i Pan. Alleluja. Alleluja. Alleluja. Chwała Tobie, Boże.*

Teraz wszyscy całują całun lub ikonę Zaśnięcia. Przełożony namaszcza wszystkich poświęconym olejem. Po tym śpiewa się kanon jutrzni święta Zaśnięcia i następuje zakończenie jutrzni. Pod koniec śpiewu

wielkiej doksológii, podczas Święty Boże, całun lub ikona Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy jest obnoszona procesjonalnie wokół świątyni, by po jej zakończeniu wrócić na poprzednie miejsce.

Ze świętem Zaśnięcia NMP jest złączony obrzęd błogosławieństwa ziół i nasion. Jedną z modlitw benedykcyjnych wielbi Boga, który swoim słowem z niebytu stworzył niebo, ziemię, morze, rzeczy widzialne i niewidzialne i nakazał ziemi rodzić zioła i krzewy na użytek ludzi i zwierząt. Zioła są nie tylko pokarmem dla zwierząt, ale z Bożej łaskawości są także lekarstwem na choroby ciała. Jest też prośba, aby pobłogosławione różnorodne zioła i owoce, mocą Bożą były środkiem „przeciwko wszelkim słabościom i nieczystościom”. Kapłan kropi wodą święconą zioła i nasiona, a następnie je okadza. Dokonuje także błogosławieństwa ruty i innych ziół jadalnych. W modlitwie prosi, aby zostały one pobłogosławione i *uświęcone, na odpędzenie diabła i wszystkich jego współników, a także na uleczenie wszystkich słabości*. Błogosławiając zioła lecznicze, prosi, aby ich używanie przyniosło zdrowie i przyczyniło się do ucieczki szatana.

D) Nieszpory w święto Wprowadzenia Najświętszej Bogurodzicy do świątyni (21 XI), podobnie jak inne święta maryjne, po psalmodii, mają *stichery*, które stanowią embolizm ostatniego wersetu psalmu. W to święto *stichera* mówi, że Maryja zostaje przyprawiona do Pana *w swym nadprzyrodzonym dziewictwie ciała*. Arcykapłan Zachariasz przyjął Ją z radością „jako przybytek Boga”. *Uduchowiona świątynia świętej chwały Chrystusa Boga naszego, [...] zostaje przyprawiona do świątyni zakonu, aby zamieszkać w Świętym Świętych, a z Nią radują się w duchu Joachim i Anna, i chóry dziewic śpiewają Panu w psalmach, opiewając i czcząc Jego Matkę*. Matka Boża jest *głoszeniem proroków, chwałą apostołów, sławą męczenników i odnowieniem wszystkich mieszkańców ziemi*.

Czytanie z Księgi Wyjścia (40, 1-5. 9-10. 16. 34-35) mówi o starotestamentowym namiocie spotkania, w którym istotnym elementem była arka świadectwa. Czytanie z II Księgi Kronik (7, 51-8, 1. 3-7. 9-11) zaś mówi o umieszczeniu tej arki w świątyni, zbudowanej przez Salomona w Jerozolimie. Wybrzmiewa też prorocstwo Ezechiela (43, 27; 44, 1-4) o zamkniętej bramie, przez którą wszedł Pan, Bóg Izraela.

Podczas procesji do *narteksu* śpiewa się m.in. *stichere* Jerzego z Nikomedii. *Dzisiaj Bogurodzica, świątynia ogarniająca Boga, zostaje przyprawiona do świątyni Pańskiej i przyjęta przez arcykapłana Zachariasza. Dzisiaj raduje się Święte Świętych i uroczyste świętuje chór aniołów. Z nimi i my świętując dzisiaj, zawołajmy z Gabrielem: Raduj się, Łaski Pełna, Pan z Tobą, pełen wielkiego miłosierdzia. Troparion zaś przypomina, że dzisiaj dokonało się wstępne okazanie Bożej dobroci*

i wstępne objawienie zbawienia ludzi. W Bożej świątyni uroczyste zjawia się Dziewica i wszystkim już teraz głosi Chrystusa.

W jutrzni, jak zwykle po psalmodii, wybrzmiewają *katyzmy*, które w sposób poetycki formułują przewodnią myśl święta Wprowadzenia NMP do świątyni. *Przynoszony jest Bogu do Świętego Świętych owoc sprawiedliwych Joachima i Anny, młoda ciałem Karmicielka naszego życia, którą błogosławi święty Zachariasz. Wszyscy będziemy Ją wywyższać jako Matkę Boga. [...] Przed poczęciem, Czysta, poświęcona została Bogu i urodziła się na ziemi, a dzisiaj jesteś przyniesiona Bogu jako dar, na wypełnienie ojcowskiej obietnicy. Oddana do Bożej świątyni, od dzieciństwa czysta, jako sama rzeczywista świątynia Boga, odprowadzana płonącymi świecami, Ty okazałaś się przybytkiem nieprzystępnej Bożej Światłości. Zaiste, wielkie jest Tivoje wejście, Jedyna Oblubienico dziewicza.*

Pieśń uwielbienia, *megalinarion*, zachęca, aby czcić Najświętszą Dziewicę, bo Ona jest wybranym przez Boga Dziecięciem i rozważać Jej wejście do świątyni Pańskiej. Wybrzmiewa Ewangelia według Łukasza (4; 1, 39-49. 56) o nawiedzeniu Elżbiety przez Maryję. Kanony święta, autorstwa m.in. Jerzego z Nikomedii i Bazylego Pagariotasa, w poszczególnych *hirmosach*, różnymi tytułami obdarowują Maryję. Ona przewyższa niebios, ponieważ jest świątynią i pałacem. Ona, Najczystsza, zamieszkała w Bożej świątyni i przygotowała się, aby być Bożym przybytkiem dla Chrystusa, gdy miał przyjść.

Katabasja, *hirmos* kończący trzy pieśni kanonu, śpiewany przez dwa cerkiewne chóry, które schodzą z *klirosu*, by spotkać się na środku cerkwi, sławi Chrystusa, który się rodzi, Chrystusa z niebios i Chrystusa na ziemi. On w ostatecznych czasach wcielił się w Dziewicę. *Kontakion*, ton 4, przypomina, że *Przczysta świątynia Zbawcy, najcenniejszy pałac i Dziewica, święta skarbnica chwały Bożej dzisiaj wchodzi do Domu Bożego, wiodąc ze sobą łaskę Bożego Ducha. Sławią Ją aniołowie Boży: Oto jest niebieska arka. Ikos* zaś przedłuża tę medytację modlitewną. *Widząc objawioną i jawnie spełnioną w Dziewicy łaskę niewypowiedzianych i Bożych tajemnic, raduję się i dziwię, rozmyślając o tym przedziwnym i niepojętym obrazie, o wybranej i jedynej Czystej, która została wywyższona ponad wszystkie stworzenia widzialne i niewidzialne. Przeto, pragnąc sławić Ciebie, lękam się o swój rozum i o swoje słowo. Odważam się jednak głosić Ją i wielbić: Oto jest niebieska arka.*

Do psalmów pochwalnych dodaje się *sticherę*: *Dziewice ze świecami uroczyste odprowadzają wieczną Dziewicę, prawdziwie okazują w Duchu przyszłość, Bogurodzica bowiem będąc świątynią Boga wprowadzana jest w dziewictwie do świątyni z chwałą dziewicy. Bogurodzica okazała się światu jako przewyższająca wszystkich, jako najślawniejszy owoc świętej*

obietnicy, pobożnie przyprowadzona do świątyni Bożej i strzeżona tam przez Ducha Świętego wypełnia obietnicę swoich rodziców. Ty, Dziewico, pobożnie karmiona w świątyni niebiańskim chlebem, zrodziłaś światu Chleb życia, Słowo, któremu zostałaś przeznaczona tajemniczo przez Ducha jako wybrana i najczystsza świątynia, będąc zaręczona Bogu i Ojcu.

5. Akatyst ku czci Bogurodzicy

Akatyst, ακαθιστος ὕμνος, oznacza hymn śpiewany na stojąco. Najbardziej znany jest akatyst ku czci Bogurodzicy⁶². Jest on wyrazem duchowości maryjnej, wyrosłej w eklezjalnym klimacie greckiego i syryjskiego Wschodu. Jego autorstwo przypisuje się Romanowi Pieśniarzowi (†555). Romanos Melodos uchodzi, obok syryjskiego diakona Efrema (†373)⁶³, za największego poetę greckiego okresu schyłkowego patrystyki greckiej i początków literatury bizantyjskiej. Stoi u początków greckiej poezji religijnej, której podstawą były rytmy i akcenty.

Akatyst ma charakter dziękczynny. Był uroczyście śpiewany w podzięce za zwycięską obronę Konstantynopola przed Awarami (626 r.). W pobożności ludowej bizantyjskiego Wschodu cieszy się wielką popularnością. Natomiast w kościołach i klasztorach o tradycji greckiej jest liturgiczną celebracją. Jest sprawowany w cztery pierwsze soboty Wielkiego Postu w ramach modlitwy liturgicznej kończącej dzień. Wtedy śpiewa się po jednej z czterech części akatystu, tzw. *stasis*. W piątą sobotę Wielkiego Postu wybrzmiewa cały hymn. W bizantyjskiej tradycji słowiańskiej akatyst celebruje się liturgicznie tylko w piątą sobotę Wielkiego Postu, w łączności z jutrznią. Czyni się to zazwyczaj przed ikoną Bogurodzicy.

Akatyst składa się z 13 pieśni. Są to *kontakiony* i *ikosy*. *Kontakion* w poetycki sposób przybliża treści maryjne z wyraźnym akcentem chryzologicznym. Współcześnie jest to jedna zwrotka. *Kontakion* pierwszy, wstępny, brzmi: *O, Waleczna Hetmanko, zwycięska wdzięczności pieśń, z niewoli wyswobodzeni, słudzy Twoi, niesiem Ci, Bogurodzico. Ty, która posiadasz moc niezwykłą, od wszelkich nieszczęść wybaw nas, byśmy do Ciebie wołali: Witaj, Oblubienico Dziewicza. Pozostałe kontakiony kończą się zawołaniem „Alleluja”.*

⁶² Na podst. <http://www.kostomloty-parafia-unicka.siedlce.opoka.org.pl/akatystbr.htm> - Akatyst według rytu greckiego; http://www.katedra-floriana.wpraga.opoka.org.pl/akatyst_nmp.html - Akatyst w wersji łacińsko-katolickiej.

⁶³ G.H. HAFOURI, *Święty Efrema Syryjczyk, diakon i doktor Kościoła*, http://www.voxdomini.com.pl/sw/sw_efrem.htm

Ikos ma formę bardziej rozbudowaną. On rozwija i pogłębia treści *kontakionu*. *Ikos* po pierwszym *kontakionie* brzmi: *Archanioł z nieba posłan był, by „witaj” Matce Boga rzekł. A kiedy ujrzał, że na jego bezcielesny głos bierzesz na siebie ciało, Panie, stanął w zachwycie wołając do Niej: Witaj, przez którą jaśnieje radość, Witaj, dla której klątwa odpuszczona, Witaj, która Adama podnosisz z upadku, Witaj, która od lez uwalniasz Ewę. Witaj, o wysokości, pojęciom ludzkim niedostępna, Witaj, głębino nawet anielskim okiem niezbadana. Witaj, bo jesteś tronem Króla, Witaj, bo dźwigasz Tego, co wszystkie dźwiga rzeczy. Witaj, gwiazdo Słońce nam ukazująca, Witaj, łono Boskiego wcielenia, Witaj, przez którą stworzenie się odnawia, Witaj, przez którą Stwórcą dzieckiem się staje. Witaj, Oblubienico Dziewicza.*

Ikos ma 24 zwrotki. W języku greckim każda zwrotka zaczyna się od kolejnej litery alfabetu. Treścią 12 pierwszych zwrotek są wydarzenia z historii dzieciństwa Jezusa. Pozostałe mają charakter refleksji teologicznej nad tajemnicą wcielenia. Na wzór akatysty do Bogurodzicy powstały później akatysty ku czci Pana Jezusa i świętych.

* * *

Wyrazem kultu Bogurodzicy są ikony. Niektóre z nich są umieszczone w ikonostasie. Istnieje wiele typów ikon Bożej Rodzicielki⁶⁴. Najważniejszymi są: Deesis, Bogarodzica tronująca, Hodegetria, Eleusa i Orantka. Istnieją także specyficzne typy ikon, np. Matka Boska Bolesna, Nie płacz mnie Matko. Do oddzielnej kategorii ikon maryjnych należą sceny z życia Maryi, jak: zwiastowanie, Boże Narodzenie, zaśnieście oraz inne. W bizantyjskiej tradycji słowiańskiej ulubionym typem ikony Bogarodzicy jest Pokrow, czyli ikona Opieki Matki Bożej⁶⁵. Wszystkie te ikony są nośnikami treści teologicznych. Mają bardzo ważne miejsce i rolę w liturgicznej celebracji misterii zbawienia.

Ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

Nowe Opole 173b
PL - 08-110 Siedlce

e-mail: kmatwiejuk@siedlce.opoka.org.pl

⁶⁴ E. SENDLER, *Les icônes de la Mère de Dieu*, Paris 1992. J. CZERSKI, *Ikony Bogarodzicy w Kościele bizantyjskim*, w: *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania*, red. P. JASKÓŁA, Opole 1992, 336-353.

⁶⁵ D.S. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Matka Boża w ikonografii bizantyjskiej*, w: *Matka Pana w katechezie*, red. A.E. KLICH, Kraków 2006, 83-97.

Lo Spirito Santo e la Madre di Dio nella liturgia bizantina

(Riassunto)

L'articolo è stato strutturato in questo modo: 1) I radici della liturgia bizantina; 2) La dimensione pneumatologica della liturgia bizantina (epiclesi); 3) La presenza di Maria nella liturgia bizantina (il contesto cristologico della mariologia); Maria nell'innografia eucaristica; Maria nella Liturgia delle ore (le feste mariane, vesperi, mattutino); 4) Le linee principali della mariologia della Liturgia delle ore nelle feste mariane.

Ikona *Pneumatofora* z pracowni szczecińskiego Karmelu nie posiada malarzkiego „odpowiednika” w sztuce chrześcijańskiego Wschodu, ponadto silnie odbiega od kanonu pisania ikon. Kompozycyjnie i stylistycznie jest bardzo skromna, za to bogata w treści teologiczne. Fundamentem literackim i teologicznym stały się dla tej ikony medytacje nad konferencjami św. Maksymiliana Kolbe¹. Niniejsza refleksja odbiega jednak od tych konferencji na rzecz interpretacji wspomnianej „karmelitańskiej” ikony w duchu wschodnim. Ikona ta, nosząca pełne imię: *Niepokalana Oblubienica Dziewica Niosąca Ducha*, napisana została na początku lat osiemdziesiątych minionego stulecia.

1. Interpretacja historyczna *Pneumatofory*

Kompozycyjnie i stylistycznie ikona Matki Bożej *Pneumatofora* wykazuje związki z innymi – nie tylko o wschodniochrześcijańskiej proveniencji – wizerunkami. Warto pokrótce wskazać tutaj na owe „zbliżenia”.

Justyna Sprutta

Ikona Matki Bożej Pneumatofory

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 238-246

Samo pełne pokory i uległości pochyclenie się Maryi, lekkie opuszczenie oczu, jak też gest skrzyżowanych pietystycznie rąk (gest ten zbliża się semantycznie do gestu Orantki²) nawiązuje do przedstawień zwiastowania nie tylko zresztą w malarstwie ikonowym. Tego rodzaju wizja bliska jest np. wyobrażeniu zwiastowania na rosyjskim dyptyku z Moskwy, pochodzącym z końca

XIX stulecia³.

Należy też zwrócić tutaj uwagę na ikonę maryjną, noszącą imię *Ostrobramska-Wileńska*⁴. Ikona ta jest wariantem ciężącym ku typowi ikonograficznemu *Znak* (jest to jedna z malarskich „wizji” wcielenia)⁵.

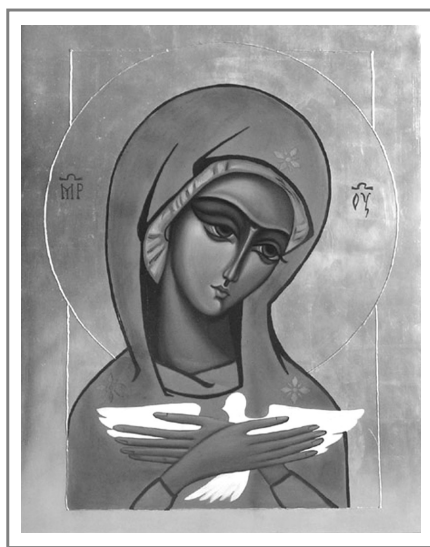
¹ *Modlitwa kolorem. Ikony z Pracowni Karmelu Miłości Miłosiernej im. Braci Trapistów z Tibhirine*, Szczecin 2003, 47. Reprodukacja tej ikony: TAMŻE, 48.

² I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 2003, 119. Por. E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, 51.

³ W. GÓRNY, *Ikona i jej desakralizacja. Niektóre aspekty detalizacji i komercjalizacji sztuki cerkiewnej*, w: *Cerkiew – Wielka Tajemnica. Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku ze zbiorów polskich. Katalog wystawy zorganizowanej przez Muzeum Zamek Górków w Szamotulach i Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie, Kwiecień-sierpień 2001*, Gniezno 2001, 92.

⁴ Por. I. JAZYKOWA, *Podstawowe typy ikon Bogurodzicy w tradycji bizantyjsko-rosyjskiej oraz ich interpretacja teologiczna*, w: *Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*, tł. E. Jaruzelska, red. K. PEK, Warszawa 1999, 98.

⁵ TAŻ, *Świat ikony...*, 119. Por. *Ikony Matki Bożej. Styczeń – luty*, zbr., tł., oprac. J. CHARKIEWICZ, Białystok 1997, 5. Por. E. SMYKOWSKA, *Ikona...*, 51. Por. I. JAZYKOWA, *Podstawowe typy ikon Bogurodzicy...*, 97.



Gdy chodzi o ten wizerunek, wschodni pogląd na jego pochodzenie głosi, że ikona ta stanowi część kompozycji *Zwiastowanie*. Maryja została ukazana na ikonie *Ostrobramska-Wileńska* (według tego poglądu) w momencie, gdy pojawił się przed nią archanioł Gabriel (por. Łk 1, 38)⁶. Takie wyobrazenie Maryi jest również bliskie Jej przedstawieniu np. na osiemnastowiecznej ikonie *Krzemieńska*⁷. Samo pochylenie Matki Bożej nawiązuje natomiast także do analogicznej postawy Maryi

choćby na ikonach *Deesis* czy *Ukrzyżowanie*.

W ikonę *Pneumatofora* „wpisuje się” również - białą „zoomorficzną” plamą - postać Ducha Świętego. Został On przedstawiony „klasycznie”, czyli wyobrażony jako gołębica (jednakże pozbawiona nimbu), na wysokości serca Maryi. Pewną analogią dla takiego przedstawienia są ikony *Zmiękczenie złych serc*, na których - też na wysokości piersi Maryi (*Hodegetrii* ukazanej w półpostaci) - znajduje się krąg z wyobrażeniem Ducha Świętego pod postacią - ukazanej w promienistym nimbie - gołębicy⁸. Tak przedstawiony Duch Święty widnieje również na wysokości piersi Matki Bożej-*Hodegetrii* w ikonie *Częstochowska*⁹; jeden z wariantów tej ikony ukazuje Maryję jako przysłaniającą prawą ręką medalion z Chrystusowym krzyżem, powyżej medalionu umieszczony jest jeszcze drugi, ale z wizerunkiem gołębicy symbolizującej Ducha Świętego¹⁰. Można dopatrzeć się tutaj także pewnej analogii z wyobrażeniem orła (jako godła narodowego)

⁶ E. SMYKOWSKA, *Ikona...*, 51. Por. I. JAZYKOWA, *Podstawowe typy ikon Bogurodzicy...*, 97-98.

⁷ *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie. Katalog zbiorów*, Warszawa 2004, 132. Reprodukacja: s. 133. Wizerunek ten należał dawniej do kolekcji J.I. Kraszewskiego. TAMŻE, 133.

⁸ W. KURPIK, *Ikona Matki Bożej Częstochowskiej z wyobrażeniem Ducha Świętego*, w: *Nosicielka Ducha, Pneumatofora. Materiały z kongresu mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996*, red. J. WOJTKOWSKI, S.C. NAPIÓRKOWSKI OFMConv, Lublin 1998, 219.

⁹ TAMŻE, 231.

¹⁰ E. POKORZYNA, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, Warszawa 2001, 111-112.

na wysokości piersi Matki Bożej Licheńskiej, jak też analogii do Jej pochylonego ciała¹¹.

2. Symbol w ikonie *Pneumatofory*

W każdej ikonie jej centrum stanowi oblicze świętej postaci. Twarz Maryi jest ciemna, oliwkowa, czyli ma kolor ziemi, gdyż *Theotokos* - mimo iż jest Matką Chrystusa - to pochodzi z prochu ziemi, jak każde zresztą stworzenie, z tą jednak różnicą, że jest Ona najdoskonalszym ze stworzeń. Spojrzenie wielkich oczu Maryi kieruje się nieustannie ku wieczności, kontemplując Boga. Brwi natomiast łączą się – w oryginalny sposób - nad nosem, a następnie z powiekami, tworząc niejako – wraz z owalem twarzy – wizję „serca”. Sugeruje to, że ów realizowany przez Maryję akt nieustannej kontemplacji Stwórcy ma swoje źródło w miłości Boga. Maryja odpowiada na tę miłość najdoskonalej, jak tylko może to uczynić stworzenie, stając się dla nas – gdy chodzi również o ową odpowiedź - wzorcem.

Twarz *Theotokos* otoczona jest sięgającym poza *średnik* („centrum” wizerunku) nimbem, w który to nimb „wpisuje się” greckimi literami imię i godność Maryi. Nimb ten, podobnie jak tło, pokryty jest złotem. Złoty kolor, czyli „czyste światło” pozostaje kolorem priorytetowym w ikonach, gdyż to w szczególności on stanowi symbol Boskości, przynależenia do wymiaru nadprzyrodzonego, przemienionej doczesności, ale też niebiańskiej chwały, nieba, potęgi, jak też godności, mądrości, miłości, stałości, najcenniejszych wartości, wiary, życia wiecznego, oraz samego Chrystusa i Wschodu, z którego to kierunku nadejdzie – według tradycji - w Ósmym Dniu stworzenia (Paruzja) Zbawiciel¹².

Symboliczny wymiar mają także szaty Matki Bożej ukazane na omawianej ikonie. W malarstwie ikonowym wszechczasów Maryja pojawia się najczęściej w wiśniowym maforionie¹³ (szal okrywający Jej

¹¹ Por. U. MAZURCZAK, *Obraz Matki Bożej Licheńskiej na tle ikonografii maryjnej Italii*, w: *Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*, red. K. PEK, Warszawa 1999, 166. J. KUMALA, *Przesłanie licheńskiego obrazu*, Licheń 2003.

¹² Por. M. BIELAWSKI, *Oblicza ikony*, Kraków 2006, 29. U. JANICKA-KRZYWDA, *Patron, atrybut, symbol*, Poznań 1993, 209. Por. TAMZE, 212. M. QUENOT, *Ikona. Okno ku wieczności*, tł. H. Paprocki, Białystok 1997, 101-102. D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, 124. Por. K. KLAUZA, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000, 149-150. Por. B. ELWICH, *Ikona. Duchowość i filozofia*, Kraków 2006, 136.

¹³ Tradycja mówi, że maforion Matki Bożej przechowywano w świątyni Blachernos w Konstantynopolu jako jedną z największych relikwii. E. SMYKOWSKA, *Ikona...*, 48.

głowę i ramiona), błękitnej tunicy i błękitnym - ukrytym pod maforionem - czepcu. Na ikonie Matki Bożej *Pneumatofora* maforion i czepiec są koloru błękitnego, natomiast tunika - wiśniowego. Rzadziej jednak na ikonach widzi się Maryję w niebieskim maforionie; tak niekiedy wyobrażano Ją w Bizancjum, na Bałkanach¹⁴. W maforionie takiego koloru ukazał Matkę Bożą np. Teofanes Grek w rzędzie ikon *Deesis* soboru Zwiastowania moskiewskiego Kremla¹⁵. Błękit jest tutaj kolorem dziewiczości i nieskalaności, stąd być może Teofanes chciał – poprzez zastosowanie tego koloru do namalowania maforionu – zaakcentować (możliwe, że taką samą intencję żywił ikonopis szczyecińskiej *Pneumatofory*) także w ten sposób zarówno dziewictwo, jak i nieskalaność *Theotokos*¹⁶.

Sam maforion stanowi w malarstwie ikonowym symbol macierzyństwa Maryi¹⁷. Ponadto na ikonie *Pneumatofora* błękit maforionu i czepca Matki Bożej pociąga także w Jej przypadku ku nieskończoności, wskazując nie tylko na Jej nieskazitelną i czystość, ale również na Jej wiarę, pokorę, mądrość, stałość i wierność¹⁸, natomiast czerwień tuniki może tutaj oznaczać też Ducha Świętego (Maryja została osłonięta Jego mocą), miłość, jak też ofiarę¹⁹. Należy jeszcze dodać, że na maforionie Matki Bożej znajdują się trzy złote gwiazdki, symbolizujące nieskalaność Maryi, gdyż *nieskalanie poczęła, nieskalanie rodziła, nieskalanie umarła*²⁰, ale także – i to jest najpopularniejsza interpretacja tego motywu – oznaczające dziewictwo Matki Bożej przed, w czasie i po narodzeniu Chrystusa²¹.

Poza tym na ikonie *Pneumatofora* Maryja „przytula” do siebie rękami gołębicę oznaczającą Ducha Świętego²². Biel gołębicy ma także bogatą symbolikę, też w ikonach, gdzie może oznaczać chwałę, czy-

¹⁴ I. JAZYKOWA, *Świat ikony...*, 122.

¹⁵ TAMŻE. Por. *Modlitwa kolorem...*, 47.

¹⁶ I. JAZYKOWA, *Świat ikony...*, 122. Niekiedy – co jest niekanoniczne – maforion zastępowany jest w ikonach przez koronę bądź diadem. TAMŻE.

¹⁷ TAMŻE, 121-122. Por. *Modlitwa kolorem...*, 47. Por. E. SMYKOWSKA, *Ikona...*, 48.

¹⁸ M. QUENOT, *Ikona. Okno ku wieczności...*, 99. Por. K. KLAUZA, *Teologiczna hermeneutyka ikony...*, 150. Por. U. JANICKA-KRZYWDA, *Patron, atrybut, symbol...*, 211.

¹⁹ Por. K. KLAUZA, *Teologiczna hermeneutyka ikony...*, 150. Por. U. JANICKA-KRZYWDA, *Patron, atrybut, symbol...*, 212. Por. M. QUENOT, *Ikona. Okno ku wieczności...*, 100.

²⁰ Por. A. KNIAZIEFF, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, tł. H. Paprocki, Warszawa 1996, 69.

²¹ Por. TAMŻE.

²² Por. B. SZCZEPANOWICZ, A. MROZEK, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007, 175. Por. U. JANICKA-KRZYWDA, *Patron, atrybut, symbol...*, 186-187.

stość, mądrość, radość, wiarę, zwycięstwo, światło, ale także początek (np. tutaj: wcielenia)²³. Gołębica natomiast już nie jako symbol Ducha Świętego, ale jako atrybut Maryi (sugeruje to brak nimbu) oznacza potencjalnie w Jej przypadku nieskazitelność, czystość, miłość, łagodność, prostotę, oblubieńczość, zwiastowanie²⁴. Poza tym należy podkreślić, że na omawianej tutaj ikonie postać gołębicy nie jest wyraźnie zarysowana, czyli ujęta konturem, który pojawia się – jako dość ekspresyjny – np. na szatach Matki Bożej, sugerując draperie. *De facto* gołębica jest tu białym cieniem, będącym w rzeczywistości *rozświetloną do bieli Obecnością w przezroczystości wnętrza Ocienionej* [Maryi – J.S.] *Duchem Świętym*²⁵. W tym przypadku cień ów oznaczałby „zarysowującą się” w łonie Maryi postać Chrystusa. Brak wspomnianego konturu, który uwyraźniłby ten cień, może natomiast sugerować nieograniczoność uświęcającego działania Boga w świecie.

3. Teologia „karmelitańskiego” wizerunku

Maryję ze szczecińskiego wizerunku można „zinterpretować” jako „ikonę” Ducha Świętego, wyobrazonego pod – świadcząca o Jego kenozie – postacią gołębicy. Tę kenozę Trzeciej Osoby Boskiej akcentuje także obecność Ducha Świętego w rękach stworzenia, czyli tutaj Maryi. On, *Panagion* (Święty), osłania ponadto – na owej ikonie - swymi „skrzydłami” Maryję, która sama jest *Panagią* („Całą Świętą”)²⁶. Skoro Duch Święty (*Panagion*) personifikuje tutaj jakość Bożej świętości, to Maryja (jako *Panagia*) dokonuje – jak to określa P. Evdokimov - personifikacji świętości ludzkości²⁷. Jednakże to Duch Święty jest Tym, który zstąpił na Maryję, pozostał „w Maryi i na Maryi”, dzięki czemu stała się Ona Jego „żywą świątynią”, Jego

²³ U. JANICKA-KRZYWDA, *Patron, atrybut, symbol...*, 211. Por. M. QUENOT, *Ikona. Okno ku wieczności...*, 98.

²⁴ S. KOBIELUS, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, 104. Por. W. KOPALIŃSKI, *Słownik symboli*, Warszawa 2001, 96. Por. U. JANICKA-KRZYWDA, *Patron, atrybut, symbol...*, 187.

²⁵ *Modlitwa kolorem...*, 47.

²⁶ L. BALTER, *Pneumatologia w ikonie*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A.A. NAPIÓRKOWSKI, Kraków 2003, 75-76. Por. T. SIUDY, *Panagion i Panagia. Wiąż Maryi z Duchem Świętym według Pawła Evdokimova*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie. Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, T. SIUDY, K. KOWALIK, Częstochowa 1999, 127.

²⁷ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 2003, 158. Por. T. SIUDY, *Panagion i Panagia...*, 128. Por. I. JAZYKOWA, *Świat ikony...*, 112.

świętą (*panagia*) „Ikoną”²⁸. Wskażmy, że np. dla H. Paprockiego (prawosławnego duchownego) Matka Boża jest „ludzkim hipostatycznym obrazem Ducha Świętego”²⁹ (z katolickiego punktu widzenia jest to zbyt daleko posunięte ujęcie), natomiast dla A. Kniazeffa *Jej* [Maryi – moje dopowiedzenie J.S.] *osoba jest całkowicie przejrzysta na Trzecią Hipostazę, która na Nią zstępuje. Jeżeli ikonę Bogurodzicy można uważać za ikonę Wcielenia Słowa, gdyż Maryja od poczęcia Słowa jest Matką osobowego Boga, to jest Ona też, przy zachowaniu całej w tym względzie ścisłości, ikoną Ducha Świętego*³⁰. Jako *Pneumatofora*, Maryja staje się w ewokowanym w omawianej ikonie Zwiastowaniu *żywą świątynią Ducha Świętego, w której realizuje się wszczępienie Słowa w rodzaj ludzki*³¹.

Jako *Pneumatofora*, Matka Boża jest również typem Kościoła³². H. Paprocki wskazuje, że to Maryja stanowi „figurę” Kościoła, stąd udział Ducha Świętego we wcieleniu jest zarazem znakiem udziału tego Ducha w powstaniu wspólnoty eklezjalnej³³. W Kościele – analogicznie jak w Maryi – obecny jest Duch Święty wraz ze swą przebóstwiającą mocą. W Kościele tym obecny jest także Chrystus; w tym kontekście Kościół jest jakby „figurą” Iona - „ogarniającej” Boga - Maryi. Tylko Ona jedna bowiem – jako stworzenie – „może ogarnąć Stwórcę”³⁴.

Nie można też nie podkreślić, że to w Maryi tajemnica poczęcia Chrystusa realizuje się *jako boska odpowiedź na Jej przejrzystość wobec energii Ducha*³⁵. Poczęcie to dokonuje się w momencie osłonięcia

²⁸ A. KNIAZEFF, *Matka Boża w Kościele prawosławnym...*, 69. Por. J. ANCHIMIUK, *Duch Święty a Bogarodzica we współczesnej teologii prawosławnej*, w: *Nosicielka Ducha, Pneumatofora. Materiały z kongresu mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996*, red. J. WOJTKOWSKI, S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1998, 13. Por. T. SIUDY, *Panagion i Panagia...*, 128. Por. H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, 94.

²⁹ H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca...*, 94.

³⁰ A. KNIAZEFF, *Matka Boża w Kościele prawosławnym...*, 69. Por. J. ANCHIMIUK, *Duch Święty a Bogarodzica we współczesnej teologii prawosławnej...*, 13. Por. S. BUŁGAKOW, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, 135. S. Bułgakow pisze: *Duch Święty nie wciela się w człowieka, ale objawia siebie w człowieku i taką ludzką osobą, zupełnie ‘przezroczystą’ na działanie Ducha Świętego, ‘Pneumatoforą’, jest służebnica Pańska, Dziewiца Maryja*. TAMŻE. Por. L. BALTER, *Pneumatologia w ikonie...*, 76. Por. TAMŻE, 79. Określenie *Pneumatofora*: por. S. BUŁGAKOW, *Kupina nieopalimaja*, Paris 1927, za: A. KNIAZEFF, *Matka Boża w Kościele prawosławnym...*, 69.

³¹ A. KNIAZEFF, *Matka Boża w Kościele prawosławnym...*, 69.

³² Prawdę, że Maryja jest typem Kościoła odzwierciedlano np. poprzez umieszczanie w absydach świątyni bizantyjskich wyobrażenia Matki Bożej jako Orantki. Por. H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca...*, 95.

³³ TAMŻE, 96.

³⁴ I. JAZYKOWA, *Świat ikony...*, 107.

³⁵ T. SIUDY, *Panagion i Panagia...*, 129.

Maryi przez Ducha Świętego, co ilustruje i uobecnia omawiana ikona³⁶. Ponadto serce gołębiczy, oznaczającej w tym kontekście Trzecią Osobę Boską, znajduje się na poziomie serca Matki Bożej. Zatem można tutaj mówić też o oblubińczej (miłosnej) więzi³⁷ stworzenia (Maryi) z Bogiem (Duchem Świętym), która niejako finalizuje się w misterium wcielenia.

Będąc stworzeniem, Matka Boża „wyniesiona” jest ponad wszelkie inne stworzenie³⁸, którego zresztą los zależy poniekąd od Jej zgody na wcielenie³⁹. Jest Ona także jedynym stworzeniem, które osiągnęło szczyty świętości, dlatego – jak głosi wschodniochrześcijańska tradycja – wszelkie stworzenie „raduje się Nią”⁴⁰. Tę prawdę o radości stworzenia z powodu Maryi ukazuje np. Akatyst, napisany ku Jej czci, chociażby w następujących słowach: *Raduj się, przez którą całe stworzenie jest odnowione* (pieśń 1, ikos 1)⁴¹. Wychwalanie Maryi jako powodu radości stworzenia wyraża się w Jej rozlicznych tytułach, jakimi obdarzyła Ją wschodnia religijność. Wskażmy tutaj np. takie miana, jak: „Uświęcenie wszystkich żywiołowych sił ziemi i nieba”⁴², „Błogosławieństwo wszystkich pór roku”⁴³, „Pani wszechświata”⁴⁴, „Piękno stworzenia”⁴⁵, „Klejnot wszechświata”⁴⁶ czy „Chwała świata”⁴⁷. Ponadto Matka Boża nazywana jest również „Ożywym pocieszeniem”⁴⁸, „Ewą-Życiem” chroniącą i opiekującą się wszelkim stworzeniem⁴⁹, jak też stającą się w swej matczynej opiece figurą Kościoła⁵⁰.

³⁶ A. CUNNINGHAM, *Wiara Maryi: najwyższy i trwały dar Ducha Świętego* („Communio” Kolekcja 12, *Duch Odnowiciel*), tł. Ł. Kopaniak, Poznań 1998, 471. Por. T. STUDY, *Panagion i Panagia...*, 129.

³⁷ Por. A. CUNNINGHAM, *Wiara Maryi: najwyższy i trwały dar Ducha Świętego...*, 465.

³⁸ Por. A. KNIAZEFF, *Matka Boża w Kościele prawosławnym...*, 69. Także zdolność przyjęcia Ducha Świętego przez Matkę Bożą stawia Ją ponad każdym stworzeniem, też ponad aniołami. J. ANCHIMIUK, *Duch Święty a Bogarodzica we współczesnej teologii prawosławnej...*, 12.

³⁹ H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca...*, 95.

⁴⁰ J. ANCHIMIUK, *Duch Święty a Bogarodzica we współczesnej teologii prawosławnej...*, 12.

⁴¹ M. QUENOT, *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, tł. H. Paprocki, Białystok 2007, 73.

⁴² T. ŚPIDLIK, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tł. J. Dembska, Warszawa 2000, 415.

⁴³ TAMŻE.

⁴⁴ TAMŻE.

⁴⁵ TAMŻE.

⁴⁶ TAMŻE.

⁴⁷ TAMŻE.

⁴⁸ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, 158.

⁴⁹ TAMŻE.

⁵⁰ TAMŻE.

Kończąc niniejszą refleksję, należy na *Maryję-Pneumatoforę* spojrzeć jeszcze „sofiologicznie”. Św. Ireneusz czy św. Teofil utożsamiają z Mądrością Ducha Świętego⁵¹, ale również sama *Theotokos* jest w misterium wcielenia priorytetowym miejscem obecności Mądrości, którą to Mądrość – w tym ostatnim przypadku – „interpretuje się” jako Trzecią Osobę Boską⁵². Matka Boża jest ponadto stworzoną Mądrością, w której „usprawiedliwia się” Mądrość Boża. W tym sensie kult *Theotokos* „zlewa się” z kultem Bożej Mądrości, gdyż w Maryi jednoczy się Mądrość niebiańska i stworzona, czyli Duch Święty i Ona sama⁵³. Maryja jako *Pneumatofora* jest zatem także Sofioforą, stanowiąc *osobowe mieszkanie Mądrości Bożej*⁵⁴. Należy jeszcze dodać, że Matka Boża (wraz ze św. Janem Chrzcicielem nazywanym w tradycji wschodniej Poprzednikiem) wyraża Mądrość jako Kościół w jego posłudze orędownictwa⁵⁵. To orędownictwo w szczególny sposób ukazują współtworzące ikonostasy ikony *Deesis*⁵⁶.

Justyna Sprutta
Wydział Teologiczny UAM (Poznań)

ul. Targowa 9d/15
PL - 63-400 Ostrów Wielkopolski

e-mail: jsprutta@o2.pl

L'icona della Madre di Dio Pneumatofora

(Riassunto)

L'autrice prende in considerazione l'icona detta Pneumatofora fatta nella scuola iconografica carmelitana a Szczecin (Polonia). Dal punto di vista iconografico l'icona non è semplice riproduzione di un modello orientale dell'icona Pneumatofora.

L'icona da Szczecin ci presenta Maria che stringe al petto una colomba come simbolo dello Spirito Santo. Per questa ragione si può dire che Maria appare in

⁵¹ P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna...*, 289.

⁵² TAMŻE, 288-289.

⁵³ Por. S. BUŁGAKOW, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, 134.

⁵⁴ TAMŻE, 141. Można też rzec – za Orygenesem – że tą Mądrością w Maryi jest Chrystus jako Słowo Wcielone - J.S. Por. H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca...*, 94. Jest tą Mądrością także Duch Święty – por. wyżej.

⁵⁵ P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna...*, 289. Por. S. GRĘŚ, *Kult Ducha Świętego i Maryi*, w: *Nosicielka Ducha, Pneumatofora. Materiały z kongresu mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996*, red. J. WOJTKOWSKI, S.C. NAPIORKOWSKI, Lublin 1998, 191. Por. M.M. RYK, *Duch Święty i Maryja...*, 215.

⁵⁶ Por. P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna...*, 291.

questa icona come “Icona” dello Spirito Santo. E così viene sottolineata la kenosi dello Spirito.

Maria come Pneumatofora è anche il tipo della Chiesa, perché in essa – come in Maria – è presente lo Spirito Santo con la sua forza deificante.

E’ il mistero dell’incarnazione che svela in modo particolare l’immagine di Maria Pneumatofora perché in Lei si realizza il mistero del concepimento di Gesù in forza dello Spirito.

L'icona ci introduce nel mistero dell’amore sponsale tra una creatura (Maria) e Dio (Spirito Santo). Lo si può intuire perché il cuore della colomba (simbolo dello Spirito) si trova sullo stesso livello che il cuore di Maria.

Maria Pneumatofora è anche Sofiofora, e cioè la personale abitazione della Divina Sapienza (Spirito Santo).

Miejsce i rola Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła stała się przedmiotem nauczania Soboru Watykańskiego II. Sługa Boży Jan Paweł II, odwołując się wielokrotnie do tej nauki w swojej encyklice *Redemptoris Mater*, wskazuje na starożytne ikony Bogurodzicy (*Theotokos*), Przewodniczki (*Hodegetrii*), Orantki (*Deesis*), Miłosiernej (*Eleusy*) oraz Opiekunki (*Pokrow*), czczone do dziś na Wschodzie i na Zachodzie, podkreślając ich uniwersalną, ponadczasową wartość. Przywołując wizerunek Dziewicy z Wieczernika, trwającej wraz z apostołami w oczekiwaniu na zesłanie Ducha Świętego, widzi w Niej Tę, która nadal modli się o jedność rodziny Bożej¹ i w tym kontekście zadaje pytanie: Czy ten wizerunek nie mógłby się stać *znakiem nadziei dla wszystkich, którzy w braterskim dialogu pragną pogłębić swoje posłuszeństwo wiary?*² Z tak postawionym pytaniem łączy się zaś problem - jak tę wypowiedź rozumieć? Czy Papież miał na myśli słowną (teologiczną) ikonę Maryi, czy jakiś konkretny wzorzec ikonograficzny, a jeśli tak, to która z chrześcijańskich ikon mogłaby stać się znakiem jedności Kościoła, dążącego do wspólnoty wiary? Która z nich najlepiej mogłaby wyrazić prawdę o zjednoczeniu Maryi z Kościołem i Jej aktualnym wstawiennictwie? Podążając tropem powyższych pytań, należałoby przede wszystkim przeanalizować ikonografię związaną z zesłaniem Ducha Świętego, odczytać ją w świetle tradycji wschodniej oraz zestawzić z nauczaniem Sługi Bożego Jana Pawła II. Tu jednak natrafiamy na pewne trudności.

Choć ikonografia święta Pięćdziesiątnicy opiera się na przekazie Dziejów Apostolskich, jednak w najpopularniejszym, tradycyjnym wariacie zwraca uwagę brak wizerunku Maryi. Apostołowie zgromadzeni są wokół pustego tronu, w tle widoczne są zabudowania, a u dołu ikony znajduje się tajemnicza postać króla-starca („Kosmosu”). Poddając analizie to przedstawienie trzeba by zatem odkryć jego pneumatologiczne treści i zastanowić się nad przyczyną braku mariologicznego wątku. Należałoby także poddać analizie inne schematy ikonograficzne, by na ich podstawie odczytać właściwe miejsce i rolę Matki Pana w Kościele,

Zofia Bator

Maryja w ikonie Zesłania Ducha Świętego a jedność chrześcijan

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 247-268

¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 30 (dalej: RM).

² TAMŻE, 33.

w którym działa Duch Święty. Dopiero wtedy możliwe stanie się odnalezienie odpowiedniego wizerunku, który mógłby się stać dla wszystkich chrześcijan „znakiem nadziei i wspólnoty wiary” .

1. Maryja w misterium zesłania Ducha Świętego Kościołowi

W opisie przygotowania uczniów Jezusa na przyjście Ducha Świętego Dzieje Apostolskie wspominają o Jego Matce, która przebywała w Wieczerniku (Dz 1, 14). W kompozycji ikony Zesłania, znajdującej się w cyklu ikon świątecznych prawosławnego ikonostasu, nie zaznacza się jednak Jej obecności. W gronie Dwunastu można za to spotkać św. Pawła i ewangelistów - Marka i Łukasza oraz inne osoby, nieobecne w przekazie Pisma. Jest to związane z dążeniem do wyrażenia w ikonie istoty owego zbawczego misterium, a nie tylko ukazania w niej danego zdarzenia w sposób realistyczny i narracyjny. W prawosławiu uważa się, że byłoby *wielkim błędem doszukiwać się w ikonie takiego naturalistycznego przedstawienia, błędem opartym na niezrozumieniu autonomicznej wartości ikony. Realizm ikony polega na czymś innym: nie odzwierciedla ona zdarzenia jak lustro czy gładka tafla wody, lecz dąży do oddania samej istoty ukazywanej rzeczywistości*³. Analiza owej rzeczywistości powinna nas jednak doprowadzić do prawdy Objawienia, w którym Maryja zjednoczona z Chrystusem i Kościołem zajmuje niewątpliwie istotne miejsce.

1.1. Chrystus niewidzialną Głową Kościoła w ikonie Pięćdziesiątnicy

Dominującym elementem ikony Zstąpienia Ducha Świętego w Kościele prawosławnym jest kolegium apostoelskie, zasiadające na prostej lub półokrągłej ławie. To miejsce apostoelskiego zgromadzenia, przypominające ławę prezbiterów z ołtarzowej absydy bizantyjskich świątyń, wprowadza nas we właściwe środowisko owego misterium. W gronie Dwunastu znajduje się św. Paweł oraz ewangeliści - św. Marek i Łukasz, którzy zgromadzeni razem, wyrażają pełnię Kościoła. Apostołowie nie znajdują się w sali Wieczernika, lecz raczej na zewnątrz budynku, a widoczne za ich plecami dwa gmachy o fantazyjnych kształtach interpretowane są zwykle jako symboliczne przedstawienie Kościoła. Zdarzają się

³ G. KRUG, *Mysli o ikonie*, przeł. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991, 67.

również takie warianty ikony, w których dwie wieże połączone ścianą lub czerwonym *velum*, sugerują rozgrywanie się akcji w pomieszczeniu⁴.

Dwunastu, usytuowanych w dwóch symetrycznych grupach, staje się reprezentantami i symbolem Kościoła apostołskiego. Środkowe miejsce półokrągłej ławy, przy którym najbliższą znajdują się św. Piotr i Paweł, odpowiada „wysokiemu tronowi” absydy. Na ikonie to miejsce, które pozostawia się puste, ma wskazywać na Chrystusa jako na niewidzialną Głowę Kościoła. Jest to klasyczny motyw *hetomaziji* (gr. przygotowanie, gotowość) - symboliczne przedstawienie niebieskiego tronu, przygotowanego na powtórne przyjście Chrystusa (Ps 9, 5-6). Tron stanowi tu symbol Jego panowania, władzy i majestatu (por. Iz 6, 1; 16, 5; Ez 10, 1), paruzji i sprawiedliwego sądu⁵.

Na tronie leży Księga, a nad nią pojawia się często biała gołębicą, która wskazuje na ścisłą więź istniejącą pomiędzy posłanym przez Ojca Synem i Duchem. W ten sposób został zaakcentowany trynitarny wymiar święta Pięćdziesiątnicy, które staje się pełnią objawienia Trójcy Świętej⁶. W kontekście tej ikony łatwo daje się odczytać nauczanie św. Bazylego, głoszącego, że Duch Święty obecny w momencie chrztu Jezusa, podczas całej nauczycielskiej działalności oraz wydarzeń Paschy, przychodzi w dniu Pięćdziesiątnicy jako posłany przez Ojca Paraklet, by kontynuować zbawcze dzieło w Kościele. Św. Bazyl w swoim nauczaniu często podkreśla związek Chrystusa z Duchem Świętym, który *był z ciałem Pana, będąc samym namaszczeniem, i jest przy Nim nierozdzielnie [...]. I po powstaniu z martwych nie pozostawił Go [...] i nawet w czasie oczekiwanego ukazania się Pana z niebios [...] zjawi się [z Nim] w dniu Jego objawienia, w którym jako szczęśliwy i jedyny władca sądzić będzie cały świat*⁷.

Ikona Zesłania Ducha wskazuje na ponadczasowy wymiar owego wydarzenia, aktualizującego się odtąd w Kościele. Pusty tron, ustawiony w centrum ikony przypomina, że apostołowie i Kościół mają stale przez Ducha Świętego odnajdywać Chrystusa, którego obecność po wniebowstąpieniu jest ogarnięta całkowicie tajemnicą⁸. Począwszy od dnia Pięc-

⁴ Por. J. CHARKIEWICZ, *Ikonografia święt z liczby dwunastu*, Warszawa 2007, 71-76; J. SPRUTTA, *Maryja jako typ Kościoła w ikonach Wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego*, „*Salvatoris Mater*” 9(2007) nr 3-4, 256-257.

⁵ Por. E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, 30-31; H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha w Kościele Prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, 30-34.

⁶ Por. P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, 277.

⁷ BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, 139.

⁸ *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków-Ząbki 1999, 16 (dalej: Jan Paweł II, *Katechezy*).

dziesiąticy, Duch Prawdy przypomina słowa i czyny oraz całą zbawczą tajemnicę Chrystusa, uobecnia ją i aktualizuje w Kościele. Po odejściu Chrystusa pomaga trwać uczniom w Prawdzie, którą jest Chrystus⁹.

1.2. Miejsce Maryi w misterium Kościoła na przykładzie ikony Sofii

Miejsce Maryi w wydarzeniu Pięćdziesiąticy, jak też w całym misterium Kościoła, dobrze wyraża ikona Sofii Mądrości Bożej w wariacie nowogrodzkim (ok. 1500 r.). Ikona jest symbolicznym przedstawieniem prawdy o Duchu Świętym, który od dnia Pięćdziesiąticy stale przebywa i działa w Kościele. Centralne miejsce najniższego rzędu zajmuje czerwona, uskrzydłona postać Sofii, uznawana za personifikację Ducha Świętego. Odziana w królewskie szaty, zasiada na tronie umieszczonym w kolistej, rozgwieżdzonej mandorli¹⁰. Po obu jej stronach znajdują się postacie Maryi i Jana Chrzciciela, przypominające schemat ikony *De-esis*. Pionowy układ kompozycji wyraźnie podkreśla trynitarny wymiar tej ikony. Nad postacią anioła, w kolistym kręgu znajduje się Chrystus, ukazany jako Wcielony Logos i Zbawiciel, posyłający od Ojca obiecane go Ducha; Tego, który *był zawsze, jest i będzie, bez początku i bez końca, a zawsze w jednym rzędzie i ścisłym połączeniu z Ojcem i Synem, [...], niewidzialny, poza kategoriami czasu i miejsca, niezmienny, nieograniczony jakością, wielkością, formą, nietykalny, [...] wszechwładny [...] jest On życiem i twórcą życia, światłością i sprawcą światłości; samą dobrocią i źródłem dobroci; Duchem prawym, przewodnikiem, Panem, [...] budującym sobie świątynię, wskazującym drogę, [...] rozdzielającym dary*¹¹. W górnej części kompozycji nad Chrystusem znajduje się *hetomazija*, zastępowana w późniejszych kompozycjach antropomorficznym przedstawieniem Boga Ojca. W ten sposób ikona wyraża prawdę o Duchu, posłanym od Ojca (przez Syna) i przebywającym wśród ludzi jako Mądrość Boża.

Po obu stronach zasiadającego na tronie anioła usytuowane są poniżej postacie – Maryja z prawej i św. Jan Chrzciciel z lewej strony. Ich głowy są otoczone nimbami. Maryja trzyma na wysokości łona wizerunek Chrystusa – Emmanuela. Jan Chrzciciel unosi rękę w geście oratorskim, w drugiej trzyma zwój Pisma. Maryja i Jan znajdują się w zasięgu działania Sofii, reprezentując Stary i Nowy Testament, stary i nowy Lud Boży. Ducha Świętego, wyobrażonego w ikonie Sofii, widzimy mówiącego

⁹ TAMŻE, 11, 12.

¹⁰ Por. P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony...*, 285.

¹¹ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane*, oprac. zb., Warszawa 1967, 469- 470.

przez proroków, w tajemnicy wcielenia i w misterium Kościoła. Kościół reprezentowany tu przez Maryję i Jana jest właściwą przestrzenią Jego działania, ponieważ - zgodnie z nauką św. Ireneusza: *gdzie Kościół, tam też i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska*. Duch Święty objawia się tu w funkcji jednoczącej Kościół jako jego „dusza” oraz „drabina”, po której wstępuje się do Boga. W ikonie wykorzystano jeszcze wiele innych symbolicznych elementów wskazujących na misterium Ducha Świętego¹², który *ma najwyższą siłę, jest czymś boskim i niezgłębionym. Żyje, posiada rozum, uświęca wszystko, [...] oświeca dusze sprawiedliwych. Był w prorokach i w Nowym Przymierzu w Apostołach [...] zapowiedział przez proroków Mesjasza i stąpił po przyjsciu Chrystusa, by dać o Nim świadectwo*¹³. Podobna pneumatologiczna refleksja obecna jest także w nauczaniu Jana Pawła II, który ukazuje Ducha Świętego jako zapowiedzianego prorocznie w Starym Testamencie, objawionego w Chrystusie, zesłanego w dniu Pięćdziesiąticy, będącej szczytem samoobjawienia się Boga i wypełnieniem Nowego Przymierza, narodzinami Kościoła i początkiem jego misji¹⁴.

1.3. Maryja figurą wspólnoty eklezjalnej na przykładzie ikony Wniebowstąpienia

W rzędzie dwunastu ikon świętecznych prawosławnego ikonostasu przedstawienie zesłania Ducha Świętego poprzedza ikona Wniebowstąpienia. Do tego wydarzenia nawiązuje także liturgia święta Pięćdziesiąticy, która mówi o zgromadzeniu uczniów przez zmartwychwstałego Pana, o udzieleniu im Ducha Świętego, władzy odpuszczania grzechów i przekazaniu misji głoszenia Ewangelii. Powyższe treści znajdują odbicie w ikonie Wniebowstąpienia. W centrum niższego pasa kompozycji widzimy postać Maryi otoczoną z dwóch stron przez apostołów. Tuż obok Niej stoją „młodzieńcy w białych szatach”, wskazujący na unoszonego w górę Chrystusa w mandorli. Już ten prosty schemat akcentuje tajemnicę Kościoła, którego Głową jest Chrystus, Maryja – figurą wspólnoty eklezjalnej, zaś apostołowie jej fundamentem. Postać Maryi - Oranty, ze wzniesionymi ku górze rękami, wyraża błaganie i staje się symbolem modlącego się Kościoła¹⁵. Matka Boża pojawia się także w podobnej pozie

¹² Szerzej Z. BATOR, *Pneumatologiczna interpretacja ikony Sofii Mądrości Bożej*, „Teologia w Polsce” 21(2003) nr 73, 33-38.

¹³ CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, tł. W. Kania, Kraków 2000, 258.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 7-72.

¹⁵ Szerzej zob. J. SPRUTTA, *Maryja jako typ Kościoła...*, 237-259.

w innym wariantcie Pięćdziesiąticy, który wynika z przeświadczenia, że *jedność Bogarodzicy i apostołów zarówno podczas Wniebowstąpienia, jak Pięćdziesiąticy jest czymś niezmiennym, trwałym; [...]. W całym późniejszym życiu Kościoła trudno sobie wyobrazić [...] jakiegokolwiek działanie apostołskie bez obecności i udziału Matki Bożej. Nie sposób również wyobrazić sobie bez Niej soborowości Kościoła oraz jej wszystkich przejawów w życiu, gdyż posługiwanie Bogarodzicy w Kościele jest wszechobejmujące. [...] Dlatego też pełnia apostołskiego soboru w wieczerniku w dniu Pięćdziesiąticy, pełnia, która określiła apostołską naturę Kościoła, została urzeczywistniona przy współudziale Matki Bożej*¹⁶.

Próba połączenia tradycyjnego przedstawienia zesłania Ducha Świętego z obecnością w Wieczerniku Matki Pana są XVII-wieczne ikony karpackie, pochodzące z pogranicza polsko-ruskiego¹⁷. Ikony z centralną postacią Maryi w scenie Pięćdziesiąticy, szczególnie charakterystyczne dla malarstwa zachodniego, znane są jednak w Kościele od wielu wieków. Najstarsza z nich z V/VI w. pochodzi z ampułek z Mongozy (nr 10), na których nastąpiło połączenie schematu ikonograficznego Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego. W górnej części kompozycji przedstawiony został Chrystus *Pantokrator*, otoczony mandorłą, podtrzymywany przez czterech aniołów. Zbawiciel w jednej ręce trzyma Księgę, drugą podnosi w geście błogosławieństwa. Dolną część kompozycji stanowi centralnie usytuowana postać Maryi - Oranty, wokół której zgromadzili się apostołowie. Pomiędzy górną częścią kompozycji a dolną - jako łącznik, umieszczona została gołębicą, symbolizująca zstępującego Ducha Świętego, a powyżej - *manus Dei* - symboliczne przedstawienie Boga Ojca, posyłającego Parakleta.

W syryjskim *Ewangeliarzu Rabuli* (586 r.) spotykamy podobną scenę, ale nawiązującą już bezpośrednio do opisanego w Dziejach Apostolskich wydarzenia Pięćdziesiąticy. Maryja ubrana w ciemnoniebieski płaszcz zajmuje centralne miejsce w gronie otaczających Ją apostołów. Majestatyczna postać, powiększony nimb, ozdobione draperiami szaty wyróżniają Ją spośród innych postaci i wskazują na Nią jako na *typus Ecclesiae*. Dominującym elementem tego przedstawienia jest gołębicą, sfruwająca z wypełnionego rajską roślinnością niebiańskiego firmamentu

¹⁶ G. KRUG, *Mysli o ikonie...*, 74-75.

¹⁷ W jednej z nich wyobrażenie starca - „Kosmosu” zostało zastąpione postacią Matki Bożej, w innej król-więzień umieszczony został pod Jej stopami. Spotyka się również takie przedstawienia z Maryją, gdzie ukazana została jako stojąca nad apostołami w górnej części wizerunku lub jako siedząca pośród nich na tronie. Szerzej M. JANOCHA, *Ukraińskie i białoruskie ikony święteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001, 404, 411-412.

i zsyłająca ogniste płomienie, widoczne nad głowami wszystkich uczestników tego wydarzenia. Obraz Matki Pana, zjednoczonej z apostołami zarówno w dniu wniebowstąpienia, jak też w wydarzeniu zesłania Ducha, charakterystyczny jest także dla nauczania Jana Pawła II¹⁸. Jego zdaniem Pięćdziesiątnica *ukazuje oblicze Kościoła jako rodziny zebranej wraz z Maryją, ożywionej potężnym wylaniem Ducha Świętego, gotowej do misji ewangelizacyjnej*¹⁹.

2. Rola Maryi w tworzeniu jedności Kościoła w ikonie Zesłania Ducha Świętego

Jan Paweł II w swoim nauczaniu zwraca uwagę, że pomimo podziałów, do których doszło wśród chrześcijan w przeszłości, wbrew ludzkiej słabości, Duch Święty nieustannie buduje wśród nich komunie i jedność. W wielu miejscach na świecie podejmowane są starania, by przez modlitwę, słowo i różnorodne działania przybliżyć się do pełni jedności, jakiej oczekuje od Kościoła Chrystus²⁰. Owe ekumeniczne dążenia inspirowane są przez Ducha Świętego, który *jako jedyny może doprowadzić do pełnej realizacji ideału jedności*²¹. Jest On *niezaprzeczalnie początkiem i źródłem jedności*, podobnie jak jest nim dusza w ludzkim ciele²². Maryja zaś, jako Matka Jezusa, zjednoczona na modlitwie z apostołami w Wieczerniku i obecna nadal aktywnie w życiu Kościoła, staje się symbolem owej jedności, która się wyraża w modlitewnym zjednoczeniu wokół Chrystusa²³.

2.1. Komunia eklezjalna w ikonie Pięćdziesiątnicy

Ikone Pięćdziesiątnicy można uważać za obraz *koinonii*, która w języku liturgicznym oznacza wspólnotę eucharystyczną, wspólnotę z Bogiem i w Bogu, wspólnotę jedności wszystkich członków Mistycznego Ciała Chrystusa, stworzoną dzięki działaniu Ducha Świętego²⁴. W tym aspekcie tajemnicę zstąpienia Ducha Świętego na apostołów dobrze wyraża miniatura z rękopisu *Parisinus Graecus* (550 r.)²⁵ z X w., na której

¹⁸ RM 26, 27; JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 24-27.

¹⁹ TENŻE, List Apostolski *Rosarium Virginis Mariae* (16.10.2002), 23.

²⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 4; cyt. za JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 239.

²¹ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 240.

²² TAMŻE, 237.

²³ TAMŻE.

²⁴ H. PAPROCKI, *Duch Święty w sakramentach Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. MARCZEWSKI, Lublin 1989, 311-312.

²⁵ Reprodukacja w: GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane...*, 464.

grupa Dwunastu siedzi na dwóch, symetrycznie ustawionych skośnie ławach, tworzących stożek, przypominający zarys góry. Na jej wierzchołku można rozpoznać postacie Piotra i Pawła, a ponad ich głowami jasny dysk z wychodzącymi promieniami, wskazującymi na udzielanie się zebranym Parakleta. Powyższy schemat nawiązuje do nauki Ojców, którzy określenie „sala na górze” rozumie symbolicznie i tłumaczyli, iż *Cud się odbywa w górnej izbie [...] z powodu wywyższenia i wyniesienia się nad ziemię tych, którzy Go mieli przyjąć; [...] I sam Jezus w górnej izbie czyni uczestnikami misterium uczniów, wtajemniczanych w wyższe rzeczy, aby wskazać na to, że z jednej strony Bóg musi nieco zstąpić do nas, [...] z drugiej strony my musimy wznieść się w górę, i dopiero w ten sposób przychodzi do skutku obcowanie Boga z ludźmi*²⁶.

Na analogię pomiędzy wydarzeniem Ostatniej Wieczerzy i zstąpieniem Ducha wskazują małe, schematycznie zarysowane postacie apostołów, zgromadzonych po obu stronach długiego stołu, z Chrystusem w centrum. To syntetyczne przedstawienie, umieszczone po lewej stronie miniatury z wyobrażeniem Pięćdziesiątnicy, stanowi do niej nawiązanie i teologiczną wykładnię. Została tu wyrażona jedność i aktualność obu zbawczych wydarzeń, które choć dokonały się w określonym miejscu i czasie, stanowią nieprzerwane sakramentalne działanie Kościoła²⁷. Eucharystia jest nie tylko uobecnioną Paschą, lecz również Pięćdziesiątnicą. Przyzywany w epiklezie Duch Święty dokonuje przemiany eucharystycznych darów i jednoczy wierzących z Chrystusem oraz między sobą. Spożywając Ciało i Krew Pańską, wierni przyjmują również dar Ducha Świętego, czego owocem staje się wspólnota zjednoczona w miłości. Cyryl Jerozolimski głosi, że *wszyscy, którzy otrzymujemy jednego i tego samego Ducha [...], jesteśmy zespoleni między sobą i z Bogiem. Jak moc świętego człowieczeństwa sprawia, że wszyscy, w których jest ona obecna, tworzą jedno ciało, [...] w ten sam sposób Duch Boży, który mieszka we wszystkich, jeden i niepodzielny, prowadzi wszystkich do duchowej jedności*²⁸.

Całość kompozycji, wpisana w kwadrat i koło, otoczona bogatą ornamentyką roślinną, wskazuje na ponadczasowość owego wydarzenia oraz na Ducha, który *przedstawia człowiekowi królestwo niebieskie, wskazuje na raj wonności*²⁹. W dolnej części kompozycji, tworzącej przestrzeń wewnątrz stożka, przypominającą wejście (bramę), widoczne są

²⁶ TAMŻE, 471.

²⁷ G. KRUG, *Mysli o ikonie...*, 67.

²⁸ CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Komentarz do Ewangelii św. Jana 12* (PG 74, 560-561); cyt. za KKK 738.

²⁹ CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy*, 264.

dwie postacie. Jedna z nich – utożsamiana jest z Chrystusem, w drugiej można widzieć proroka Ezechiela lub Joela, zapowiadających przyjście Ducha. W obecności Parakleta, wyobrazonego na ikonie Pięćdziesiątnicy w postaci promieni, można dostrzec i rozpoznać danego przez Boga *wielkiego pomocnika i obrońcę, wielkiego nauczyciela Kościoła, wielkiego strażnika*³⁰. Zgodnie z obietnicą aktualizuje On obecność Chrystusa w Kościele *przez wszystkie dni aż do skończenia świata* (Mt 28, 20). Jako Nauczyciel nieustannie będzie pouczał i przypominał wszystko, *bo nauka Chrystusa nie jest żadną nauką, jeno nauką Ducha Świętego. [...] cała Jego działalność dotyczy dobra i ludzkiego zbawienia*³¹. Dlatego możemy mieć nadzieję, że Duch Święty, który uczestniczy w budowaniu jedności eklezjalnej, doprowadzi Kościół do pełnej realizacji zamysłu Ojca, zgodnie z wolą Chrystusa³². Na drodze tej – zdaniem Jana Pawła II - powinniśmy wznosić również oczy ku Dziewicy Nazaretańskiej, która stanowi dla Kościoła wzór świętości, zjednoczenia z Bogiem i uległości Duchowi Świętemu. Od tego bowiem zależy nie tylko jedność Kościoła, ale także jego płodność apostołska oraz misyjna działalność.

2.2. Teofania Pięćdziesiątnicy i dar jedności w różnorodności

Pomimo że Duch Święty nazywany jest „Bogiem ukrytym” (por. Iz 45, 15), Pięćdziesiątnicę uważa się za Jego objawienie - teofanię³³. W ikonie Zesłania, podobnie jak w wydarzeniu opisanym w Dziejach Apostolskich, na Jego obecność wskazują ogniste języki. Ogień, który pojawia się stale w teofaniach Starego Testamentu (por. Rdz 15, 17; Wj 3, 2; 13, 21-22; 19, 18), symbolizuje obecność Bożą. Języki ognia, które spoczęły na zgromadzonych w Wieczerniku, symbolizują zstępowanie Boga i udzielanie się Ducha³⁴. Wielość języków oznacza tu indywidualne charyzmaty i jest wyrazem jedności w różnorodności. Jan Paweł II naucza, że w dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty sprawił, by „języki ognia” stały się „mową w ustach Apostołów” i zainicjowały ich misyjną działalność³⁵. Wielość języków nie stanowi już przeszkody w porozumieniu się ludzi. Dzięki Duchowi Świętemu zostaje zainicjowany proces powszechnego zjednoczenia ludzkości w prawdzie i miłości³⁶. W ten sposób rodzi się uniwersalizm chrześcijański, od początku związany z wielością

³⁰ TAMŻE, 266.

³¹ TAMŻE, 263.

³² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint* (25.05.1995), 100 (dalej: UUS).

³³ TENŻE, *Katechezy*, 35.

³⁴ TAMŻE, 36-37.

³⁵ TAMŻE, 65.

³⁶ TAMŻE, 67.

i różnorodnością języków, kultur, ludów i narodów, grup oraz środowisk społecznych³⁷.

W ikonie Pięćdziesiątnicy oczekujący zbawienia świat został przedstawiany w dolnej części kompozycji jako zgromadzenie różnych ludów oczekujących przyjścia Ducha. W ten sposób treść ikony nawiązuje do wystąpienia Piotra, który „napelńniony mocą z wysoka”, przemawiał do *zamieszkujących Jerozolimę najpobożniejszych Żydów, do Partów, Medów i Elamitów, do Egipcjan i Libijczyków, Kreteńczyków i Arabów, Mezopotamijczyków i [...] Kapadocjan, tudzież do Żydów tulających się wśród wszystkich narodów pogańskich, które są pod niebem*³⁸. Również inni apostołowie, otrzymawszy Ducha Świętego, zaczęli mówić różnymi językami, jak im Duch pozwalał (Dz 2, 4)³⁹. Od X wieku w chrześcijańskiej ikonografii świat pogan zostaje wyobrażony jako symboliczna postać króla-więźnia, ukazywana na ciemnym tle, w dolnej części ikony. Jego otoczenie, które oznacza „mrok i cień śmierci” (Łk 1, 79), podkreśla stan niewoli i kontrastuje ze światłem górnej części kompozycji. Starzec w wyciągniętych dłoniach trzyma dwanaście zwojów, będących symbolem nauki apostoelskiej oraz powszechnej obietnicy zbawienia⁴⁰.

Kontemplując ikonę Pięćdziesiątnicy, można bez trudu odczytać w niej naukę Jana Pawła II, który głosi, że zstępujący w Wieczerniku Duch Święty przeobraża uczniów Jezusa oraz ich jednoczy, napełnia nowością Bożego życia i sprawia, że stają się jednym⁴¹. Wszyscy oni doznali „wylania Bożego Życia”, które w Kościele i przez Kościół udzielane jest wszystkim ludziom. Jest ono uniwersalne, tak jak uniwersalne jest odkupienie⁴². Pięćdziesiątnica otwiera perspektywę nowego życia, staje się początkiem *udzielania się Boga całej ludzkości [...], początkiem duchowego procesu, który realizuje ekonomię zbawienia w jej wymiarze historycznym i eschatologicznym zarazem, obejmując swoim zasięgiem całe stworzenie*⁴³. Dar języków staje się symbolem jedności Kościoła. Wieleść języków w dniu Pięćdziesiątnicy przestaje być znakiem podziału, lecz zapoczątkowuje nową misję - misję Ducha Świętego, który za pośrednictwem apostołów i Kościoła ma łączyć ludzi w duchowej jedności. Tę jedność sam Jezus zapowiedział i o nią się modlił. Jest to jedność na wzór doskonałej jedności, która istnieje w Bogu⁴⁴. Dlatego Kościół dąży

³⁷ TAMŻE, 70.

³⁸ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane...*, 473.

³⁹ Por. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy...*, 284.

⁴⁰ P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony...*, 281.

⁴¹ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 56.

⁴² TAMŻE, 42.

⁴³ TAMŻE, 41.

⁴⁴ TAMŻE, 38.

do tej jedności *bez względu na wielkie zróżnicowanie i odmienność osób, grup etnicznych, narodów i kultur. Duch Święty, źródło tej jedności, uczy wzajemnego zrozumienia i łagodności [...], ukazując wszystkim duchowe bogactwo każdego. Uczy wzajemnego dzielenia się poszczególnymi darami duchowymi, których celem jest jednoczenie ludzi, a nie tworzenie wśród nich podziałów*⁴⁵.

Również w prawosławiu silna jest owa tradycja, która upatruje w cudzie rozdzielenia ognistych języków dar jedność Kościoła. *Jedność ta została mu darowana jako stan niezmienny, a jednocześnie wszystko zostało do niej wezwane. Kościół jest w swej istocie jeden i nierozdzielny, podobnie jak jedna i nierozdzielna w swej istocie jest Święta Trójca. Równocześnie jednak jedność Kościoła jest powołaniem, wysiłkiem, drogą, po której kroczy ku chwale Przyszłego Królestwa*⁴⁶. W powyższych wypowiedziach brzmią echa zarówno eklezjologicznej myśli Ojców Kościoła, jak też współczesna idea ekumenizmu duchowego⁴⁷. Z nim wiąże się wezwanie do nawrócenia i życia miłością, która *zwraca się równocześnie do Boga i do braci [...], tworzy komunie osób i Wspólnot [...], zwraca się do Boga jako do najdoskonalszego źródła komunii – która jest jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego [...]. Miłość ta znajduje najpełniejszy wyraz we wspólnej modlitwie*⁴⁸. W owych dążeniach zmierzających do *jedności w wielości i różnorodności oraz do coraz pełniejszego udziału w trynitarniej jedności samego Boga*⁴⁹ Maryja, zjednoczona z Bogiem i trwająca na modlitwie w Wieczerniku, może stać się znakiem i zachętą do doskonałego braterstwa wszystkich chrześcijan⁵⁰.

2.3. Matka Jezusa w modlącej się wspólnotie Wieczernika

Kolegium apostoelskie (Łk 6, 13; Ap 20, 14), na które zstąpił Duch Święty jako „moc z wysoka” (Łk 24, 49), stało się wyrazem apostoelskiej natury Kościoła, jego jedności i pełni. Wszyscy zebrani w Wieczerniku wraz z Maryją, Matką Jezusa, stworzyli modlitewną wspólnotę, przygotowującą się na przyjęcie darów Ducha oraz objawienia Kościoła na zewnątrz. Owa „jednomyślna modlitwa”, będąca owocem wewnętrznego udzielania się Ducha zmartwychwstałego Pana⁵¹, wskazuje na przemianę serc apostołów. Jest także początkiem spełniania się modlitwy arcyka-

⁴⁵ TAMŻE, 239.

⁴⁶ G. KRUG, *Myśli o ikonie...*, 72-73.

⁴⁷ Zob. szerzej S. NAGY, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, 223-256.

⁴⁸ UUS 21.

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 238.

⁵⁰ PAWEŁ VI, *Adhortacja Signum Magnum*, cz. II (dalej: SM).

⁵¹ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 23.

plańskiej Chrystusa o jedność (J 17, 21. 23)⁵². Papież zwraca uwagę, że w tym modlitewnym czuwaniu wspólnoty uczniów Jezusa w Wieczerniku szczególne znaczenie ma obecność Maryi. Tak jak przyjście na świat Chrystusa dokonało się za Jej pośrednictwem, tak samo była Ona potrzebna przy narodzinach Kościoła⁵³. W Wieczerniku widzimy Ją jako Matkę Jezusa, i jednocześnie jedną z Jego „uczniów”, zjednoczoną ze wszystkimi modlącymi się w przyzywaniu Parakleta⁵⁴. To dzięki Niemu miało się narodzić we wspólnocie apostołskiej to posłannictwo, które Chrystus, przychodząc na świat, otrzymał od Ojca (por. J 5, 36), a wracając do Niego przekazał Kościołowi (por. J 17, 18)⁵⁵.

Pismo Święte ukazuje Maryję jako osobę głębokiej modlitwy, która głosi obietnice Boga dane ludowi wybranemu i wypowiada modlitwę uwielbienia (Łk 1, 46-55); modli się, rozważając zbawcze wydarzenia (Łk 2, 19; 2, 51); modli się we wspólnocie i za wspólnotę Kościoła (Dz 1, 14)⁵⁶. Można wnioskować, że Jej modlitwa w Wieczerniku podczas przygotowania do Pięćdziesiątnicy była szczególnie ważna i owocna, ze względu na więź z Duchem Świętym, która zaistniała w tajemnicy wcielenia (por. Mt 1, 18)⁵⁷. Jako „pełna łaski” (Łk 1, 28), już w momencie zwiastowania doświadczyła Jego przyjścia i przez Niego została *zespólna w sposób jedyny i niepowtarzalny z tajemnicą Chrystusa*⁵⁸. Odkąd została ponownie napełniona Duchem Świętym w Wieczerniku jerozolimskiej Pięćdziesiątnicy, Jej droga wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem połączyła się odtąd na zawsze z drogą Kościoła⁵⁹.

Papież uważa, że wspólnota apostołska potrzebowała Jej obecności, potrzebowała trwania z Nią na modlitwie i w tej modlitwie Maryi - Matki Jezusa wyraziło się zaś szczególne posłannictwo, zrodzone z pełni darów Ducha⁶⁰. Tak jak była obecna niegdyś w pierwszych godzinach Kościoła, tak samo Jej towarzyszenie jest mu potrzebne również dziś. Dlatego Kościół chętnie modli się w jedności z Dziewicą Maryją. Razem z Nią wielbi Boga za wielkie rzeczy, które w Niej uczynił, oraz prosi Ją o wstawiennictwo i orędownictwo⁶¹. Maryja jako Matka Jezusa jest nieustannie obecna pośród pielgrzymującego Kościoła, przypominając

⁵² TAMŻE, 22.

⁵³ TAMŻE, 24.

⁵⁴ TAMŻE, 26.

⁵⁵ TAMŻE.

⁵⁶ PAWEŁ VI, Adhortacja *Marialis cultus*, 57 (dalej: MC).

⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 26.

⁵⁸ TAMŻE, 25.

⁵⁹ TAMŻE, 26.

⁶⁰ TAMŻE, 27.

⁶¹ KKK 2682.

słowa: *zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5). Dlatego wierni, patrząc w duchu pobożności na Matkę Pana i na Jej wizerunki, czują się pobudzeni do modlitwy i do czynienia pokuty⁶².

Idea modlitewnej obecności Bogurodzicy w życiu Kościoła jest bardzo żywa zarówno w prawosławnej liturgii, jak też w licznych przedstawieniach prawosławnego ikonostasu oraz polichromii cerkwi. W ikonie Pokrow widzimy Matkę Bożą z rozpostartym *maforionem* nad zgromadzonymi w świątyni, który oznacza wzięcie ich pod opiekę. Pięknym, syntetycznym przedstawieniem, wyrażającym modlitewną postawę Maryi z Wieczernika, jest wizerunek Orantki, występujący także w ikonografii Wniebowstąpienia. Wydaje się, że to właśnie ta ikona najbardziej odpowiada papieskiemu wizerunkowi Matki, *która modli się o jedność rodziny Bożej i która wszystkim 'przoduje' na czele długiego orszaku świadków wiary w jedyne Pana, Syna Bożego, poczętego w Jej dziewiczym łonie za sprawą Ducha Świętego*⁶³. Można przyjąć, że jest to wizerunek Bogurodzicy Dziewicy, która *jest stale obecna w tym pielgrzymowaniu wiary Ludu Bożego do światła*⁶⁴, pielgrzymowaniu *w Duchu Świętym – danym Kościołowi jako niewidzialny Pocieszyciel*⁶⁵. Gest podniesionych rąk Oranty, będący gestem liturgicznym kapłana – celebransa oraz usytuowanie tego przedstawienia w pobliżu ołtarza, łączy go bezpośrednio z misterium eucharystycznym⁶⁶.

Geneza przedstawienia Maryi jako Oranty swymi korzeniami sięga sztuki wczesnochrześcijańskiej. Już w malarstwie katakumbowym pojawiły się wyobrażenia modlących się postaci w długich szatach, z uniesionymi ku górze rękami, symbolizujące dusze zbawionych. Powyższy typ ikonograficzny w późniejszych wiekach został związany w sztuce bizantyjskiej na stałe z osobą Maryi. Od IX w. zaczęto umieszczać go w górnej części absydy świątyń, gdy w kopułach centralne miejsce zajął wizerunek *Pantokratora*. W ten sposób przedstawienie Maryi, wyrażające ziemską naturę Chrystusa, stało się uzupełnieniem obrazu Jego Boskiej natury (J 1, 18), synonimem tajemnicy wcielenia oraz obrazem Mistycznego Ciała. Pojawiające się w absydzie również zamiennie wizerunki tronującej Bogurodzicy z Dzieciątkiem na kolanach były interpretowane podobnie, stając się przedstawieniem ziemskiego Kościoła, który prowadzi wszystkich ludzi do zjednoczenia w Chrystusie⁶⁷.

⁶² SM, cz. II.

⁶³ RM 30.

⁶⁴ TAMŻE, 35.

⁶⁵ TAMŻE, 25.

⁶⁶ J. KLINGER, *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, 231-235.

⁶⁷ Zob. TAMŻE, 226- 230.

Również w sztuce Zachodu nie brak „świętych wizerunków”, będących odpowiednikiem prawosławnych ikon, z przedstawieniem Bogurodzicy, którą można utożsamiać z Kościołem. Problemem jednak staje się cześć oddawana Pannie Maryi, która w pobożności ludowej związana jest głównie z Jej indywidualną świętością. Pod koniec XIX w. pojawiło się jednak w zachodniej ikonografii przedstawienie paralelne do Oranty, związane z różańcowym przesłaniem z Fatimy i Lourdes. Problemem jednak staje się powiązanie tego wizerunku z liturgią Kościoła; z drugiej strony zastanawia fakt, że to wyobrażenie przyjęło się w prawosławiu (choć nie w formie figury) i zostało zaakceptowane przez braci ewangelików. Przykładem jego ekumenicznego oddziaływania może być sanktuarium Matki Jedności w Darłowie, w którym ta figura Matki Bożej stanowi uniwersalny znak pojednania, jedności i pokoju⁶⁸. Można zatem przyjąć, że wizerunek Maryi-Oranty, zarówno w wersji wschodniej, jak i zachodniej, choć nie rozwiązuje w wyraźny sposób żadnych istniejących między chrześcijanami różnic doktrynalnych, jednak również ich nie stwarza, a stając się symbolem modlitwy i wezwaniem do niej, może okazać się drogą prowadzącą do komunii, bo: *Gdy chrześcijanie modlą się razem, wówczas cel, jakim jest zjednoczenie, wydaje się bliższy*⁶⁹.

3. „Pięćdziesiątnica Maryi” a droga ekumenizmu duchowego Kościoła

Niewątpliwie jedność w Kościele, tworzona ponad wszelkimi ludzkimi słabościami i ograniczeniami, jest dziełem Ducha Świętego. Przenika On swym działaniem głębinę ludzkich serc i dusz, by rozlewać w nich „ożywiające światło i łaskę”⁷⁰. Rozlewając w Kościele zbawczą energię, udziela się wszystkim jako Miłość⁷¹. Jest ona najważniejszym darem Ducha Świętego (por. Kor 13, 13)⁷² oraz siłą jednoczącą Kościół. Dlatego w dążeniach ekumenicznych coraz częściej zwraca się uwagę na wymiar duchowy tego ruchu - na potrzebę nawrócenia, przebaczenia, pojednania, tworzenia wspólnoty modlitwy i świętości życia. Tylko zacieśniając osobiste więzi z Trójcą Przenajświętszą, chrześcijanie mogą stworzyć braterską wspólnotę i powrócić do utraconej jedności wiary.

⁶⁸ Szerzej S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Sanktuaria maryjne w służbie pojednania, jedności i pokoju*, w: *Nosicielka Ducha Pneumatofora. Materiały z kongresu mariologicznego Jasna Góra 1996*, red. J. WOJTKOWSKI, S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1998, 375-377.

⁶⁹ UUS 22.

⁷⁰ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 275.

⁷¹ TAMŻE, 240-241.

⁷² TAMŻE, 239.

3.1. Duch Uświęciciel (*Panagion*) objawiający się w Pięćdziesiątnicy

Duch Święty nazywany jest w prawosławiu imieniem *Panagion* (Najświętszy), gdyż jest święty przez własną naturę, jako dawca przebóstwiających energii trynitarnych, które aktualizują zbawienie. Wydarzenie Pięćdziesiątnicy stanowi nie tylko Jego teofanię, ale także wskazuje na Jego zstępowanie i udzielanie się ludziom, wywołujące duchową przemianę⁷³. Jego obecność w chrześcijańskiej ikonografii zwykle wyrażają języki ognia albo promienie, które wychodzą z granatowego lub świetlistego dysku i przenikają nimby apostołów. W ten sposób zostaje wyrażona nauka o Boskości Ducha, którą głosił już św. Bazyli słowami: *świętość stanowi istotną część [Jego] natury. Dlatego nie jest On tym, który podlega uświęceniu, lecz tym, który uświęca*⁷⁴. Św. Grzegorz z Nazjanzu w znaku ognistych języków dostrzega nie tylko wyraz Boskiej natury Ducha, ale także moc oczyszczania i ubogacenia duchowego apostołów⁷⁵. Podobnie Cyryl Jerozolimski, wskazując na uświęcającą moc, głosi, że otrzymali oni *ogień, ale nie palący, lecz zbawczy ogień, który pochłania ciernie grzechów, a dusze czyni jasnymi*⁷⁶.

W Kościele prawosławnym pneumatologia łączy się bardzo wyraźnie z eschatologią, ponieważ Duch Święty czyni już teraz Kościół królestwem Bożym na ziemi, a życie w nim - antycypacją tego królestwa. To On odradza stworzenie i czyni wszystko nowe, prowadząc do ostatecznego spełnienia w Bogu. Istotą nowego życia w Kościele jest *koinonia* w Duchu Świętym⁷⁷. Na ten szczególny wymiar Pięćdziesiątnicy wskazuje bizantyjska mozaika z XI w., umieszczona na sklepieniu klasztoru św. Łukasza w Grecji. Kolegium apostoelskie, siedzące na ustawionych po okręgu dwunastu tronach, z księgami lub zwojami w ręku, staje się reprezentantem dwunastu pokoleń Izraela i zarazem sędziów, w dniu powtórnego przyjścia Chrystusa. W centrum mozaiki, nad ich głowami znajduje się przygotowany tron Chrystusa w kolistej mandorli, na którym zasiada gołębica ze złotym nimbem. Z błękitnych kręgów wychodzi dwanaście promieni, na których zaznaczone zostały czerwone płomyki. Stanowią one znak uświęcającego działania Ducha, podobnie jak złote nimby i złote tło, otaczające apostołów. Symbol gołębicy, związany z chrztem Jezusa w rzece Jordan, wskazuje na chrzest „ogniem i Duchem” (Mk 1, 8; Mt 3,

⁷³ TAMŻE, 39.

⁷⁴ BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym...*, 151.

⁷⁵ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane...*, 471.

⁷⁶ CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy...*, 284.

⁷⁷ A. SCHMEMMAN, *Matka Boża i Duch Święty*, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 8, przeł. J. Prokopiuk, Niepokalanów 1991, 129.

11), jaki stał się ich udziałem w dniu Zielonych Świąt, wtedy *gdy z nieba zstąpił Pocieszyciel, Stróż, Uświęciciel Kościoła [...], aby odziać mocą Apostołów i ich ochrzcić*⁷⁸. Św. Bazyli nazywa Go „źródłem uświęcenia”, ku któremu *zwraca się wszystko, co potrzebuje uświęcenia, do niego dąży wszystko, co żyje w czystości, aby się ochłodzić w [Jego] tchnieniu i ubezpieczyć się, każdy na swój własny naturalny koniec*⁷⁹.

Wprawdzie wszyscy mogą mieć uczestnictwo w Duchu i w Jego uświęceniu, jednak nie każdy zdolny jest w jednakowym stopniu tę łaskę przyjąć. Jest On *poznawalny poprzez dobroć, wszystko napętnia swą mocą, ale dopuszcza do udziału w sobie jedynie tych, którzy są tego godni, udzielając swej istoty nie według jednej miary, lecz stosownie do wiary [...] w pełni udziela swej istoty, tak jak promień słońca, którego łaska udziela się temu, kto z niego korzysta, [...]. Tak też Duch istnieje dla każdego zdolnego Go przyjąć, jakby tylko dla niego. Wylewa się na wszystkich pod dostatkiem całą swą łaskę, i ci, którzy w niej uczestniczą, korzystają z Niego w zależności od ukształtowania swej natury*⁸⁰. Obecność Ducha napętnia radością jak „młode wino” całe otoczenie świętego i czyni na ziemi Królestwo Boże. *To za pośrednictwem Ducha Świętego [następuje] powrót do raju, wejście do Królestwa Niebieskiego, [...] stawanie się uczestnikiem łaski Chrystusa, posiadanie imienia dziecka światłości, udział w wiecznej chwale, jednym słowem doznawanie pełni błogosławieństwa*⁸¹. Za sprawą Ducha następuje odnowa i przemiana życia ziemskiego na niebiańskie oraz dostąpienie poufałości z Bogiem⁸².

Podobnie Jan Paweł II naucza, że *Duch Święty zostaje ‘dany’ Apostołom (por. J 14, 16), aby w nich ‘przebywać’ (por. J 14, 17). W tym Darze Bóg udziela się człowiekowi w tajemnicy swego Bóstwa, aby człowiek, uczestnicząc w naturze Bożej, w życiu trynitarnym, przynosił duchowe owoce. [...] Jest to korzeń łaski uświęcającej, czyli tej, która ‘uświęca’*⁸³. W Maryi widzimy pierwszy i najdoskonalszy przykład świętości osiągniętej w Kościele za sprawą Ducha - Uświęciciela⁸⁴, jednak w dniu Pięćdziesiątnicy świętość zajaśniała nie tylko w Maryi „pełnej łaski”, ale również w apostołach i w uczniach Jezusa⁸⁵. Dany w tym wydarzeniu przykład poucza nas, że świętość, której źródłem jest Duch

⁷⁸ CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy...*, 283.

⁷⁹ BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym...*, 113.

⁸⁰ TAMŻE, 114.

⁸¹ TAMŻE, 132.

⁸² TAMŻE, 152.

⁸³ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 20.

⁸⁴ TAMŻE, 241.

⁸⁵ TAMŻE, 242.

Święty, musi stale towarzyszyć Kościołowi i jego członkom, w całej jego ziemskiej wędrówce, aż po życie wieczne⁸⁶. W owej wędrówce Matka Jezusa, będąc obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku, [...] póki nie nadejdzie Dzień Pański (por. 2 P 3, 10), przyświeca Ludowi Bożemu pielgrzymującemu jako znak pewnej nadziei i pociechy⁸⁷.

3.2. „Cała Święta” (*Panagia*), uświęcona przez Ducha Świętego

Tradycja wschodnia, podkreślając osobistą świętość Maryi (*Panagia*), wskazuje na Jej ontologiczny związek z Duchem Świętym (*Panagion*)⁸⁸. Nieobecność postaci Matki Jezusa w kanonicznych przedstawieniach Pięćdziesiątnicy sugeruje, że pełnia darów Ducha Świętego już wcześniej stała się Jej udziałem⁸⁹. Ojcowie Kościoła, głosząc dziewicze poczęcie Jezusa, wskazują na uświęcające działanie Ducha, jakie miało miejsce w momencie wcielenia⁹⁰. Św. Atanazy uczy, że *jedno jest uświęcenie, które od Ojca pochodzi, a dokonuje się za pośrednictwem Syna w Duchu Świętym*⁹¹. Dzięki niemu Maryja stała się przybytkiem, w którym Ojciec mógł ukształtować człowieczeństwo swego Jednorodzonego Syna. Dlatego Cyryl Jerozolimski jest przekonany, że *nieskalane i czyste było narodzenie. Bo gdzie jest Duch Święty, tam nie ma brudu. Nieskalane było narodzenie Syna z Dziewicy*⁹², ponieważ *Duch Święty, który przyszedł do świętej Dziewicy Maryi [...] zstąpił na Nią i uświęcił Ją, aby poczęła Tego, przez którego wszystko się stało*⁹³. Również na Zachodzie Jemu przypisuje się świętość Maryi, a w tajemnicy wcielenia dostrzega działanie, które uczyniło z Niej „Przybytek Pana” oraz „Świątynię Ducha Świętego”⁹⁴. Duchowi Świętemu przypisuje się wiarę, nadzieję i miłość Najświętszej Dziewicy; siłę umacniającą Jej posłuszeństwo woli Bożej; męstwo, z jakim stała pod krzyżem. W spotkaniu Maryi z Elżbietą dostrzega się szczególnie wpływ tego Ducha, który mówił przez proroków. Kontemplując Jej obecność w Wiczerniku, odkrywa podobieństwo

⁸⁶ TAMŻE, 244.

⁸⁷ LG 68.

⁸⁸ P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony...*, 125.

⁸⁹ J. CHARKIEWICZ, *Ikonografia święt...*, 75.

⁹⁰ CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy...*, 280.

⁹¹ ATANAZY WIELKI, *Listy do Strapiona*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, 93.

⁹² CYRYL JEROZOLIMSKI, *Homilia* (PG 33, 725-770), w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 1, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981, 96.

⁹³ CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy...*, 280.

⁹⁴ AMBROŻY, *O Duchu Świętym* II, 37-38; III, 79-80 (CSEL 79, 100-101; 182-183); *De institutione virginis*, XVII, 105; XII, 79 – (PL 16 (wyd. 1880), 339; List 30, List 42, 7.

między Maryją a Kościołem. Dlatego chrześcijanie błagają Ją o wstawiennictwo, *by od Ducha Świętego otrzymali moc rodzenia Chrystusa we własnych duszach*⁹⁵.

Wiara i nauka Kościoła, dotycząca tajemnicy wcielenia i Bożego macierzyństwa, znalazła wyraz m.in. w scenie zwiastowania. W ikonie, nawiązującej do Ewangelii św. Łukasza (1, 26-38), widzimy archanioła Gabriela zbliżającego się do Maryi, która siedzi na tronie, z lekko pochyloną głową. Tron, strój oraz majestatyczna poza wyrażają Jej królewskie pochodzenie oraz powołanie na Matkę Syna Bożego. Na niektórych przedstawieniach w górnej części ikony widoczna jest wylaniająca się z nieba *Mamus Dei*, zsyłająca na Maryję Ducha Świętego pod postacią gołębiczy lub świetlistych promieni. Jedno z najwcześniejszych tego typu przedstawień znajduje się na mozaice łuku triumfalnego w bazylice Santa Maria Maggiore z V/VI w. Tajemnica wcielenia znajduje swój wyraz także w przedstawieniach ikonograficznych w Kościele prawosławnym, do których należy ikona Znak (ros. *Znamienie*). Maryja została tu przedstawiona z medalionem na piersi. Chrystus-Emmanuel ukazany został na nim jako młodzieniec, ze zwojem Pisma i podniesioną ręką w geście błogosławieństwa. Ten typ ikonograficzny, znany już w VI w., zaczął wyrażać tajemnicę wcielenia i Bożego macierzyństwa Maryi oraz wskazywać na Eucharystię. Uniesione ku górze ręce Matki Bożej tworzą wraz z zarysem Jej szat formę kielicha, w którym znajduje się medalion. Dzięki temu ikona głosi wewnętrzną obecność Chrystusa w Maryi, w każdej oczyszczonej duszy oraz w całym Kościele. Wskazuje także na Ducha Świętego jako na sprawcę wcielenia oraz uświęcenia Maryi⁹⁶.

Matka Boża (*Theotokos*) jest niewątpliwie osobą, która łaski i zażyłości z Duchem Świętym dostąpiła w sposób szczególny, stając się niepowtarzalnym objawieniem Ducha Świętego w Kościele. W prawosławiu nazywa się Ją „hipostatycznym obrazem Ducha Świętego”, „Całą Świętą” (*Panagia*) i „Nosicielką Ducha Świętego” (*Pneumatofora*)⁹⁷. Owa myśl o szczególnej zażyłości Maryi z Duchem Świętym pojawia się na Zachodzie m.in. w pismach św. Maksymiliana Kolbe i wiąże się z nauką o Jej niepokalanym poczęciu⁹⁸. Również Jan Paweł II za Soborem Watykańskim II przypomina, że *u świętych Ojców przyjął się zwyczaj nazywania Bogarodzicy całą świętą i wolną od zmały grzechowej, jakby utworzoną*

⁹⁵ Zob. MC 26.

⁹⁶ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 27.

⁹⁷ S. BUŁHAKOW, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, 135.

⁹⁸ Szerzej zob. Z.J. KIJAS, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, 151-179.

przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie⁹⁹. Pełnia łaski, jaką została Maryja obdarowana w niepokalanym poczęciu, jest owocem działania Ducha Świętego w perspektywie historiozbawczej¹⁰⁰, ponieważ dokonuje się ono ze względu na Chrystusa i jest antycypacją w owocach wcielenia i odkupienia. Dzięki Duchowi Świętemu chrześcijanie mogą w Maryi ujrzyć eschatologiczną ikonę Kościoła, która staje się wzorem i zachętą do tego, by przewycięzać grzech i wzrastać w świętości¹⁰¹.

3.3. Świętość na wzór Maryi ekumeniczną drogą Kościoła

W niedzielę Zesłania Ducha Świętego w Kościele prawosławnym czci się całą Trójcę Świętą i kontempluje Jej ikonę; z kolei w niedzielę, która następuje po tym święcie, obchodzi się pamięć wszystkich świętych, gdyż *Kościół pełen Trójcy Świętej spełnia się w Kościele pełnym świętych, bytów pneumatoforycznych, zjednoczonych we wspólnotcie jednego Ducha*¹⁰². Nie tylko ikona Maryi, ale każdy wizerunek świętego jest wyobrażeniem osoby przemienionej i przebóstwionej przez Ducha Świętego. To dzięki Niemu człowiek odtwarza w sobie podobieństwo Boże, stając się Jego mieszkaniem i „promieniując” Jego obecnością. W prawosławiu głosi się, że Duch Święty nie ma swej własnej ikony, ale każda osoba przez Niego uświęcona staje się Jego ikoną, ponieważ odbija w sobie Jego Dobroć i Piękno. Pierwszą i najpełniejszą epifanią takiej przemiany jest niewątpliwie Maryja¹⁰³.

Już św. Bazyli nauczał, że *Duch Święty jako Ten, który doskonalili istoty rozumne, przygotowując im doskonałość, ma także wpływ na [ich] formę. [...] ten, kto już nie żyje ciałem, lecz jest prowadzony przez Ducha Bożego, [kto] nazywa się synem Bożym i stał się podobny do obrazu Syna Bożego – ten nazywa się duchowym. Podobnie jak moc widzenia jest w zdrowym oku, tak działalność Ducha – w oczyszczonej duszy*¹⁰⁴. Biskup z Cezarei stwierdza, że *Duch często nazywany jest krainą istot uświęconych. [...] Dlatego Duch jest rzeczywiście miejscem świętych. A święty to miejsce odpowiednie dla Ducha, gdy oddaje siebie do zamieszkania Bogu i nazywa się Jego świątynią*¹⁰⁵. On jest zasadą uświęcenia. Dzięki Niemu

⁹⁹ LG 39, cyt. za JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 241.

¹⁰⁰ JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 144, 147.

¹⁰¹ LG 65.

¹⁰² P. EVDOKIMOV, *Duch Święty i Matka Boża*, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 8, przeł. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, 116.

¹⁰³ A. SCHMEMANN, *Matka Boża i Duch Święty...*, 133.

¹⁰⁴ BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym...*, 170.

¹⁰⁵ TAMŻE, 171-172.

serca wznoszą się ku górze, słabi [dają się] prowadzić za rękę, a ci, którzy posuwają się naprzód, doskonalą się. On to, świecąc tym, którzy oczyścili się z każdej plamy, sprawia, że stają się duchowymi istotami dzięki wspólnocie z Nim samym. I podobnie jak ciała jasne i przejrzyste, kiedy pada na nie promień, stają się lśniące i błyszczące innym choć własnym blaskiem, tak samo dusze niosące Ducha, oświecone przez Ducha, one właśnie stają się duchowe i łaskę przekazują innym¹⁰⁶.

Ojcowie głoszą, że każdy chrześcijanin jest wezwany do życia we wspólnocie z Duchem, bo *oczyszczeni z brzydoty, którą wycisnęło zło, wróciwszy do naturalnego piękna [...] można zbliżyć się do Parakleta¹⁰⁷. Św. Atanazy naucza, że zjednoczenie z Duchem prowadzi do przeobstwienia, gdyż „przez uczestnictwo w Duchu stajemy się uczestnikami Boskiej natury [...]. Dlatego bowiem ubóstwieni zostają Ci, w których Duch przebywa¹⁰⁸. Ten zaś, kto otrzymuje Ducha, staje się „świętynią Boga¹⁰⁹, ponieważ wtedy, gdy jesteśmy uczestnikami Ducha, posiadamy też łaskę Słowa, a w Nim miłość Ojca¹¹⁰. Św. Bazyli uważa, iż zażyłość z Duchem można uzyskać jedynie przez oddalenie doznań, które z powodu przywiązania do ciała atakują duszę i pozbawiają ją zażyłości z Bogiem¹¹¹, dlatego grzech, który prowadzi także do niezgody i podziałów, staje się przeszkodą w pozyskaniu Ducha Świętego.*

Również w nauczaniu Jana Pawła II świętość jest dana i zadana każdemu człowiekowi, a u jej podstaw stoi prawda o *zamieszkiwaniu Ducha Świętego jako Boskiego Gościa w duszy człowieka sprawiedliwego¹¹². Jego obecność i działanie przyjmuje konkretny kształt w relacji z osobą ludzką, z duszą sprawiedliwego, w której zamieszkuje i którą napędza darem otrzymanym od Chrystusa dzięki Odkupieniu¹¹³. W wyniku tego zamieszkiwania człowiek staje się świętynią Boga-Trójcy, ponieważ Boży Duch go uświęca¹¹⁴. To zamieszkiwanie Ducha Świętego w człowieku pociąga za sobą szczególną konsekrację całej jego osoby [...] na podobieństwo świątyni. Jest to konsekracja uświęcająca. Stanowi ona samą istotę zbawczej łaski, przez którą człowiek otrzymuje udział w trynitarnym życiu Boga¹¹⁵. W odróżnieniu od człowieka zmysłowego, czło-*

¹⁰⁶ TAMŻE, 115.

¹⁰⁷ TAMŻE.

¹⁰⁸ ATANAZY WIELKI, *Listy...*, 97.

¹⁰⁹ TAMŻE, 122.

¹¹⁰ TAMŻE, 124.

¹¹¹ BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym...*, 115.

¹¹² JAN PAWEŁ II, *Katechezy*, 275.

¹¹³ TAMŻE.

¹¹⁴ TAMŻE, 277.

¹¹⁵ TAMŻE.

wiek duchowy (*pneumaticos*) jest szczerze otwarty na Ducha Świętego, posłuszny i wierny Jego natchnieniom (por. 1 Kor 2, 14-16)¹¹⁶. Dlatego Maryja jako Dziewica „słuchająca i rozważająca” słowo Boże (Łk 8, 21; 11, 27-28), zawsze posłuszna Duchowi Świętemu i zjednoczona z całą Trójcą Świętą, może stanowić wzór dla całego Kościoła¹¹⁷. Kościół, podążając drogą jedności, powinien także zwracać się do Niej, by tak jak kiedyś wspierała swoimi modlitwami początki Kościoła, tak i teraz *we Wspólnocie Wszystkich Świętych wstawiała się u Syna swego, dopóki wszystkie rodziny ludów [...] nie zespolą się szczęśliwie w jeden Lud Boży na chwałę Przenajświętszej i nierozdzielnej Trójcy*¹¹⁸.

4. Podsumowanie

Ikonografia święta Pięćdziesiątnicy w tradycji wschodniej kryje w sobie ogromne bogactwo treści teologicznych, które w powyższym opracowaniu ledwie zarysowano. Głównym jego założeniem było bowiem odnaleźć ikonę Dziewicy z Wieczernika, o której wspominał Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*. Analizując pneumatologiczny i eklezjologiczny kontekst kompozycji ikony Zesłania Ducha Świętego oraz innych przedstawień związanych z nią tematycznie, za idealne wyobrazenie Maryi, odpowiadające słowom Papieża, można uznać Orantę. Powyższe przedstawienie, znane już chrześcijanom pierwszych wieków, w świątyniach prawosławnych zajmuje centralne miejsce w absydzie. Wyobrażona na nim Matka Pana uznawana jest za figurę i pierwotny wzór Kościoła. Postawa modlitewna, odpowiadająca Jej słownej ikonie przedstawionej w Dziejach Apostolskich, wskazuje drogę ekumenizmu duchowego. Ze względu na swój prosty, symboliczny język, może być zrozumiała i przyjęta również w Kościele na Zachodzie.

Dr Zofia Bator

ul. Węgierska 33
PL - 37-700 Przemyśl

e-mail: zofia_bator@wp.pl

¹¹⁶ TAMŻE, 293.

¹¹⁷ TAMŻE, 167.

¹¹⁸ LG 69.

Maria nell'icona della Discesa dello Spirito Santo e l'unità dei cristiani

(Riassunto)

L'iconografia orientale della Pentecoste nasconde la grande ricchezza teologica e mariologica. L'autrice cerca di analizzare l'icona della Discesa dello Spirito Santo nel contesto dell'unità dei cristiani.

L'articolo è stato strutturato in questo modo: 1) Maria nel mistero della discesa dello Spirito (Cristo come la Testa della Chiesa; la presenza di Maria; Maria come l'immagine della comunità ecclesiale); 2) Il ruolo di Maria nel processo di creare dell'unità della Chiesa (la comunione ecclesiale nell'icona della Pentecoste; la teofania e il dono dell'unità nella diversità; la Madre di Gesù nella comunità orante); 3) La Pentecoste di Maria e il cammino dell'ecumenismo spirituale della Chiesa (Maria come la Tutta Santa; la santità sull'esempio di Maria come il cammino ecumenico della Chiesa).

Mariologia pneumatologiczna nie jest w teologii zagadnieniem nowym. W perspektywie trynitarnej uprawiał ją już między innymi Grzegorz z Nyssy i jego imiennik z Nazjanzu. W wiekach późniejszych była ona niemal całkowicie pomijana, podobnie jak sama pneumatologia. Pojawiły się nawet określenia Ducha Świętego jako „Boga zapomnianego” lub „Wielkiego nieznanego”. Daje temu wyraz nawet Leon XIII, który w encyklice *Divinum illud munus* pisze: *Wielu wiernych nie zna Go nawet. Wymawiają wprawdzie Jego imię w praktykach pobożnych, ale wiara ich zanurzona jest w ciemnościach*¹. Dziś zarówno pneumatologia, jak i mariologia pneumatologiczna przeżywają wielki renesans².

10 grudnia 1988 r. Jan Paweł II, podczas spotkania z wykładowcami i studentami *Marianum*, w nawiązaniu do tekstu encykliki *Redemptoris Mater* mówiącego o roli Ducha Świętego, który w uczniach Chrystusa wzbudza tęsknotę i działanie, aby wszyscy w sposób ustanowiony przez Chrystusa zjednoczyli się w pokoju w jednej owczarni i pod jednym pasterzem³, wypowiedział znamienne słowa: *Drogę współczesnego Kościoła wyznacza ekumenizm. Trzeba zatem, aby badania teologiczne, pogłębione w treści i właściwie wyjaśnione, przekonały braci z Kościołów prawosławnych i protestanckich o tym, że doktryna katolicka o Maryi Dziewicy jest, w istocie swej, prawdą biblijną i starożytną. Jako taka więc, nie może być przyczyną podziałów*⁴.

Wojciech Życiński SDB

Ekumeniczne wartości mariologii pneumatologicznej

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 269-278

Słowa te zasługują na szczególną uwagę choćby z tego względu, że dialog ekumeniczny dotyczący Matki Pana na oficjalnym forum kościelnym nadal jeszcze pozostawia wiele do życzenia. Największym jego osiągnięciem dotychczas pozostaje opracowanie teologów protestancko-rzymskokatolickich w USA na temat *Maryja w Nowym Testamencie* oraz dokument Grupy z Dombes na temat *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*. Korzystniej przedstawia się sytuacja w dialogach nieoficjalnych czy bilateralnych. Dotykano kwestii mariologicznych w dialogach prowadzonych przez Kościoły: katolicko-pentekostalny, katolicko-reformowany, katolicko-anglikański, katolicko-metodystyczny,

¹ LEON XIII, *Divinum illud munus*, AAS 29(1896-97) 645.

² Zob. K. PEK MIC, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000. Bibliografia, 179-193.

³ RM 29.

⁴ AAS 81(1989) 775.

katolicko-luterański, katolicko-prawosławny, prawosławno-starokatolicki i prawosławno-anglikański. W środowiskach teologicznych można też spotkać opinie, że Maryja jako Matka Chrystusa jest Matką jedności i dlatego nie może dzielić chrześcijan. Dzieli ich mariologia. Podobnie jak Biblia, która jest własnością wszystkich chrześcijan, łączy ich, kiedy leży na stole, gdy ją jednak otworzymy, zaczniemy czytać i interpretować, to wtedy już nie łączy, ale dzieli. Jan Paweł II, mimo wszystko, nie obawiał się wyrazić swego przekonania, że mariologia Kościoła rzymskokatolickiego jest w istocie swą prawdą biblijną i starożytną.

Po Soborze Watykańskim II, kiedy powrócono do źródeł biblijno-patrystycznych i liturgicznych, jak też dzięki włączeniu się Kościoła rzymskokatolickiego w ruch ekumeniczny, mariologii przywrócono jej właściwe miejsce w teologii systematycznej, które kształtowała patrystyka. Przestała być dyscypliną autonomiczną, a stała się mariologią kontekstualną. Jednym z jej przejawów jest mariologia pneumatologiczna. Czy taka mariologia służy wysiłkom ekumenicznym i może je inspirować? Z pewnością tak. Jednak nie na tej zasadzie, by mariologia chrystologiczna czy chrystotypiczna była nieskuteczna.

1. Wymiar pneumatologiczny mariologii biblijnej

Imię Maryi nie pojawia się w Piśmie Świętym przed wydarzeniem zwiastowania. Wtedy dowiadujemy się o Niej po raz pierwszy. Nie pojawia się też i nie słyszymy o Niej więcej po wydarzeniu zesłania Ducha Świętego. Życie Matki Jezusa zatem, według świadectwa Biblii, obejmują dwa wydarzenia zbawcze: dzień zwiastowania i dzień Pięćdziesiątnicy. W obu obecny był i działał Duch Święty. Oba wydarzenia zaowocowały formułami wiary wyrażanymi w *Credo* i sformułowaniami dogmatycznymi. Wcielenie Syna Bożego dokonało się w Maryi mocą Ducha Świętego: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię* (Łk 1, 35). Moc Najwyższego, jak pisze Raniero Cantalamessa, oznacza Boską siłę stwórczą, która formuje życie Jezusa⁵. Jeśli dotąd chrześcijaństwo pozostaje zgodne, to od tego miejsca jednak drogi teologiczne wyznań chrześcijańskich zaczynają się rozchodzić. Tradycja reformacyjna bowiem postrzega Ducha Świętego jako Boga suwerennego (działał On, a nie Ojciec), który działa bez współpracy ludzkiej. Dziewictwo Maryi ma być argumentem potwierdzającym niemożność Jej współdziałania w dokonujących się wydarzeniach zbawczych. To nie cud Bożego naro-

⁵ R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, 190.

dzenia uzasadnia tajemnicę wcielenia, pisze Renzo Bertalot, ale tajemnica wcielenia uzasadnia cud Bożego narodzenia, aby ludzie mogli poznać tajemnicę⁶.

Renzo Bertalot (członek Kościoła Waldensów), który w roku 1968-1969 prowadził w rzymskim *Marianum* wykład na temat Matki Pana w teologii protestanckiej, bardzo pozytywnie wypowiada się na temat wiary i posłuszeństwa słowu Boga, które w momencie zwiastowania okazała Maryja, a która to postawa była diametralnie inna od postawy Zachariasza⁷. Mimo że jest dziewicą, wierzy i podporządkowuje się słowu Boga o mającym narodzić się z Niej Zbawicielu, bo u Boga nie ma nic niemożliwego. W słowach Gabriela *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię* (Łk 1, 35) postrzega jedyne miejsce w Nowym Testamencie, które bezpośrednio traktuje o relacjach między Duchem Świętym i Maryją⁸. W mocy Ducha Świętego widzi on analogię do obłoku, który towarzyszył Izraelitom podczas ich wyzwolenia z niewoli egipskiej. Teraz dokonuje się wyzwolenie z niewoli grzechu i powołanie nowego Ludu Bożego, czemu również towarzyszy moc Boża⁹.

Dwunastoletni Jezus dyskutujący w jerozolimskiej świątyni z uczonymi w Prawie, odpowiada swoim rodzicom: *Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?* (Łk 2, 49). Ani Maryja, ani Józef *nie zrozumieli tego, co im powiedział* (Łk 2, 50). Matka Jezusa jednak chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swoim sercu (Łk 2, 51). Prawo nakładało na rodziców wymóg, aby trzynastoletni syn odbył pielgrzymkę do świątyni i od tego czasu zobowiązany był do zachowywania przepisów Prawa. Jezus robi to w wieku lat dwunastu. Można w tym postrzegać gorliwość Józefa, ponieważ jako ojciec odpowiadał za religijne wychowanie Syna. Można też odwołać się do starotestamentowej symboliki liczby 12. Jezus powołuje nowy Lud Boży, którym jest Kościół, a On jego Głową. W Ludzie tym obecny będzie Duch Święty. To On, zgodnie ze świadectwem Ewangelii Janowej sprawi, że to, co teraz, na aktualnym etapie historii zbawczej jest trudne i niezrozumiałe, nawet dla rodziców Jezusa, stanie się oczywiste w przyszłości¹⁰: *Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe* (J 16, 13).

⁶ R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore. Una voce protestante*, Roma 2002, 77-78.

⁷ A. MAGGI, *Nostra Signora degli eretici. Maria e Nazaret*, Assisi 1997, 60.

⁸ TAMŻE, 78.

⁹ TAMŻE, 78-79.

¹⁰ R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore...*, 74.

Implikacji pneumatologicznych w mariologii biblijnej nie można też pominąć w Janowym opisie uroczystości weselnej w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus dokonał pierwszego ze swych znaków (J 1, 1-12). Nie ma tam mowy o uroczystości religijnej, brak nawet imion nowożeńców, a opis koncentruje się na posiłku weselnym, podczas którego zabrakło wina. Janowa relacja z obecności Maryi w Kanie Galilejskiej ukazuje Ją nie tylko jako Matkę, która *była na weselu* (J 2, 1), ale też jako Tę, która wierzy. Wiara inspiruje Ją do tego, by zwróciła się do Jezusa z konkretną prośbą: *nie mają już wina* (J 2, 3), a do sług z konkretnym poleceniem: *zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (2, 5). Podobne słowa wypowiedział pod Synajem naród wybrany: *Wypełnimy wszystko tak, jak powiedział Pan* (Wj 19, 8). Matka Jezusa zatem reprezentuje lud, z którego wyszedł Jezus. Jako Matka jest zarazem obrazem Synagogi, jak też Kościoła, nowego Ludu Bożego¹¹. Maryja wierzy, że Jezus może zaradzić niezręcznej sytuacji, w jakiej znaleźli się nowożeńcy. Jej wiara i całkowite podporządkowanie się Synowi poprzedza i przygotowuje pierwszy ze znaków chwały Mesjasza, który to znak następnie spowoduje wiarę uczniów¹².

Kluczowymi słowami tego tekstu są, w naszym temacie, słowa Maryi wypowiedziane do sług: *zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*. Matka Jezusa wypowiada takie słowa, ponieważ wierzy, że Jej Syn jest Panem. Poinformowana została o tym przez Boga w dniu zwiastowania. Według świadectwa Apostoła Narodów, nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego, że Panem jest Jezus (1 Kor 12, 3). Powyższy kontekst wydaje się być imperatywem ekumenizmu mariologicznego w perspektywie pneumatologicznej. Duch Święty bowiem sprawia w Maryi nie tylko przyjście na świat Bożego Syna w ludzkim ciele, ale także samą Maryję uzdalnia do służebnego działania wobec innych, zgodnie z daną w zwiastowaniu odpowiedzią: *Oto ja Służebnica Pańska* (Łk 1, 38). Wcześniejszym przejawem takiej postawy była Jej obecność w domu Zachariasza i Elżbiety oraz wypowiedziane tam słowa hymnu na cześć Boga, *który uczynił Jej rzeczy wielkie* (Łk 1, 46-55)¹³.

2. Trudności i nadzieje

Terminy te nie są obce chrześcijaninowi. Realizacja wiary i osobiste dążenie do świętości napotykają na liczne trudności. Pozwala pokonywać

¹¹ I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, Częstochowa 2000, 216-217.

¹² A. SERRA, *Maria a Cana e presso la croce*, Roma 1985, 54.

¹³ M. MASINI, *Maria di Nazaret: storia, mito, simbolo, interpretazioni*, Padova 2006, 284.

je nadzieja, ponieważ ostatnim słowem chrześcijaństwa jest „chwała”. Analogiczną sytuację postrzegamy w kwestiach ekumenizmu w ogóle, a ekumenizmu maryjnego w wymiarze pneumatologicznym w sposób szczególny. Mimo bowiem licznych przeszkód i trudności na drodze prowadzącej do zjednoczenia, nadziei na jego realizację tracić nie wolno.

Tradycyjne zarzuty wobec mariologii katolickiej sprowadzają się w zasadzie do najpoważniejszego: w katolicyzmie Duch Święty został zastąpiony Maryją, której przypisywane są funkcje właściwe Drugiej Osobie Boskiej. R. Laurentin zarzut ten bardziej jeszcze rozwija, przytaczając znane wypowiedzi niektórych teologów i apostołów maryjnych. Między innymi: „Przez Maryję do Jezusa”, ale przecież do Jezusa mamy dostęp przede wszystkim w Duchu Świętym; „Maryja kształtuje w nas Chrystusa”, ale to jest przecież podstawowa funkcja Ducha Świętego; „Maryja jest natchnieniem i Matką dobrej rady”, to również jest funkcją Ducha Świętego; „Maryja jednoczy nas z Chrystusem”, co także obejmuje zakres działań Ducha Świętego¹⁴. Podobnie pisze H. Mühlen, komentując słowa encykliki *Iucunda semper*, w której Leon XIII przywołuje propagowaną przez św. Bernarda ze Sieny trójstopniową drogę otrzymywania Bożej łaski. Jej dawcą jest Bóg w Chrystusie, Chrystus przekazuje ją Maryi, a Ona ludziom¹⁵. H. Mühlen zasadę tę uważa za sprzeczną z biblijną strukturą wiary (przez Chrystusa, w Duchu Świętym do Ojca) i nazywa ją „próżnią pneumatologiczną”¹⁶.

Do wypełnienia tej próżni zachęca Jan Paweł II w swojej maryjnej encyklice *Redemptoris Mater: Jest tedy bardzo pożądane, aby Kościoły te [do których mówi Duch] i wspólnoty kościelne spotkały się z Kościołem katolickim w zasadniczych punktach wiary chrześcijańskiej, także w tym, co odnosi się do Dziewicy Maryi. Uznają Ją bowiem za Matkę Pana i przyjmują, że należy to do naszej wiary w Chrystusa [...]. Dlaczego więc nie mielibyśmy wszyscy razem patrzeć na Nią jako na naszą wspólną Matkę, która modli się o jedność rodziny Bożej i która wszystkim przoduje na czele długiego orszaku świadków wiary w jedynego Pana, Syna Bożego, poczętego w Jej dziewiczym łonie za sprawą Ducha Świętego?*¹⁷. Zachęcie Ojca Świętego do wspólnego spotkania wyznań chrześcijańskich i w zasadniczych kwestiach wiary chrześcijańskiej wspólnego spojrzenia na Matkę Pana, wiele miejsca poświęca

¹⁴ R. LAURENTIN, *Mary and the Holy Spirit*, w: *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, Dayton 1983, 265-266.

¹⁵ LEON XIII, *Iucunda semper*, AAS 27(1894-95) 179.

¹⁶ H. MÜLHEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968, 575.

¹⁷ RM 30.

w swych rozważaniach Salvatore M. Perrella¹⁸. Takie spotkania służą przede wszystkim wzajemnemu poznaniu i wyzbyciu się funkcjonujących od wieków uprzedzeń, podejrzeń czy oskarżeń, które często okazują się powtarzаныmi stereotypami. Ostatnie 30 lat ubiegłego wieku zaowocowało wieloma tego typu spotkaniami, wspólną modlitwą, liturgią, wspólnie podejmowanymi przedsięwzięciami¹⁹. Działalność ta jednak, zdaniem Perrelli, po chwilowym entuzjazmie, okazała się bezowocna i wolna od ekumenicznego zachwytu. Na poparcie swych przekonań przytacza wypowiedź Y. Congara, twierdzącego, że katolicy nie zdołali dotychczas przekonać ani protestantów, ani prawosławnych, ani anglikanów do doktryny o prymacie papieskim. Podobnie protestanci nie potrafili przekonać katolików do zasady *sola Scriptura*. Katolicka refleksja teologiczna nad miejscem i rolą Maryi w zbawczym dziele Chrystusa nadal dzieli wszystkie wyznania. Prowadzony dialog nie doprowadził do jedności, a jego uczestników utwierdził w przekonaniu do słuszności własnej tradycji²⁰, jak też upewnił w tym, że jest prawdziwym Kościołem Chrystusa i posiada pełnię prawdy. O ile jednak w przypadku Y. Congara tak krytyczna ocena jest zrozumiała, ponieważ *Jesienne rozmowy* pisał on w roku 1987²¹, o tyle Perrellę trudno rozgrzeszyć, bowiem na opinię Congara powołuje się on w roku 2005. Najwyraźniej zapomniał o roku 1999 (*Wspólna Deklaracja katolicko-luterańska o nauce o usprawiedliwieniu oraz Deklaracja o Maryi w Bożym planie i w komunii świętych*).

Dekret o ekumenizmie przypomina, że *rzeczywisty ekumenizm nie istnieje bez wewnętrznej przemiany. Wszak z nowości ducha, z zaparcia się samego siebie i z swobodnego wylania miłości pochodzą i dojrzewają pragnienia jedności. Dlatego u Ducha Świętego musimy wypraszać łaskę szczerego umartwienia, pokory i cichości w posłudze, a także braterskiej wspaniałomyślności ducha wobec drugich*²². Wewnętrzna przemiana to nawrócenie, a nawracać musimy się wszyscy nie do takiego czy innego Kościoła, ale do Chrystusa. To nie tylko ktoś inny powinien być przygotowany na przejście do Kościoła rzymskokatolickiego, jak mawiał kard. J. H. Newman, ale to Kościół rzymskokatolicki powinien się przygotować na przyjęcie go.

¹⁸ S.M. PERRELLA, *Non temere di prendere con te Maria (Mt 1, 20). Maria e l'ecumenismo nel postmoderno*, Milano 2004.

¹⁹ TAMŻE, 42.

²⁰ TENŻE, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, Città del Vaticano 2005, 544-545.

²¹ Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno*, Brescia 1987, 103.

²² UR 7.

Drugi Sobór Watykański nie tylko nazywa Maryję *najbardziej umiłowaną córką Ojca i przybytkiem Ducha Świętego*, ale dodaje też, że jest Ona *jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie*²³. Zanim Kościół otrzymał Ducha Świętego, w Niej On już działał od dnia pierwszej Pięćdziesiątnicy Maryi, jaką było zwiastowanie. *Maryja należy nie tylko do katolików, ale również do ewangelików. Protestanci bardzo często o tym zapominają. Jako Matka Jezusa, jest Mu Ona bardziej bliska, niż najbliżsi Mu nawet uczniowie*, stwierdza *Ewangelicki Katechizm dla dorosłych Kościoła luterńskiego*, wydany w 1989 roku²⁴. Natomiast wydany w trzy lata później *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina, że *wiara katolicka w odniesieniu do Maryi opiera się na wierze w Chrystusa, a to, czego naucza ona o Maryi, wyjaśnia z kolei wiarę w Chrystusa*²⁵. Z powyższymi tekstami doskonale korespondują słowa ekumenicznej nadziei, której wyraz dał w 1980 roku kard. König: *Wspólna pamięć o Maryi będzie znakiem jedności serca i myśli wśród podzielonych chrześcijan*²⁶.

Ekumenizm nie jest etapem na czas. Jest raczej etapem długodystansowym. W Kościele działa Bóg, który jest Bogiem Przymierza. Ojciec zawarł z Nią swoiste Przymierze, wybierając Ją na Matkę swego Syna. Odwieczny Syn z Niej wziął ludzkie ciało dzięki działaniu Ducha Świętego. Ten sam Duch Święty jednoczy Maryję zarówno z Ojcem jako Córkę, z Synem jako Matkę i z samym Sobą jako Jego Świątynią. Sprawia też zjednoczenie dziewictwa i macierzyństwa w jedności osoby samej Maryi²⁷. Skoro u Boga nie ma nic niemożliwego, to jedność Kościoła również jest możliwa.

3. Quanta est nobis via?

Mocą Ducha Świętego Maryja jest obecna w Kościele zarówno chwalebny, jak i pielgrzymującym jeszcze. Mocą Ducha Świętego Kościół pielgrzymujący osiąga komunie z Maryją. Duch Święty obecny jest w Kościele jako Bóg, Maryja natomiast jako Matka. Duch Święty jest zatem Źródłem obecności Maryi w Kościele, a więc i w nas. Jeśli przez

²³ LG 53, 56.

²⁴ Cyt za: M. KIEßIG, *Maria, la Madre di nostro Signore. Un contributo della Chiesa ewangelico-luterana tedesca*, Milano 1996, 13.

²⁵ KKK 487.

²⁶ W. ŻYCIŃSKI, *Międzykościelne nadzieje i oczekiwania w zakresie ekumenizmu maryjnego*, w: *Tożsamość i dialog*, „Sympozja” 15(1997) 82.

²⁷ B. FORTE, *Lo Spirito Santo su Maria, su doni, sulla Chiesa*, w: *Maria e l'Eucaristia*, red. E.M. TONIOLO, Roma 2000, 185.

Maryję docieramy do Jezusa, to również przez Nią poznajemy Ducha Świętego. Jeśli Jezus prowadzi nas do Maryi, to na Nią wskazuje nam również Duch Święty. Jeśli nie może być chrześcijańskiej mariologii bez chrystologii i odwrotnie, to nie może też być mariologii bez pneumatologii i odwrotnie. Bez tych wymiarów jednak nie może być również chrześcijańskiej eklezjologii²⁸. Duch Święty współdziała w zbawczym dziele Syna Maryi. Ona jest Jego współpracownicą. On jest Bogiem, Ona stworzeniem, które osiągnęło pełnię odkupienia. Duch Święty jako Trzecia Osoba Boska jest Duchem jedności. Maryja jako Matka Chrystusa jest Matką jedności. Do jedności dąży Kościół. Jego wysiłki ukierunkowane na ten cel to nie tylko działalność jakby „zawodowa” międzywyznaniowych komisji teologicznych, ale też praca teologów „w terenie”, poszukujących nowych interpretacji i bardziej przekonujących uzasadnień dla kontrowersyjnych kwestii, oraz działalność grup odnowy w Duchu Świętym.

Na doniosłość relacji między Duchem Świętym a Maryją i wpływu tej relacji na życie chrześcijan zwracał uwagę Paweł VI, przypominając, że: *Niekiedy mówi się, że wiele tekstów współczesnej pobożności niewystarczająco odzwierciedla całą naukę o Duchu Świętym. Jednakże rzeczą uczonych jest sprawdzić to twierdzenie i ocenić jego doniosłość. Nam chodzi raczej o to, by wszystkich – a w pierwszym rzędzie pasterzy i teologów – zachęcić do wnikliwszego i dokładniejszego badania dzieła Ducha Świętego w historii zbawienia i przyczynienia się w ten sposób do tego, by książki i formuły chrześcijańskiej pobożności wydobywały na światło Jego ożywcze działanie. Z takiego bowiem dociekania wyłoni się w szczególności tajemniczy związek pomiędzy Duchem Bożym i Dziewicą Nazaretą oraz ich wspólne oddziaływanie na Kościół*²⁹. Słowa Pawła VI są tym bardziej doniosłe, że w mariologii krzyżują się zasadnicze tezy dogmatu katolickiego, a zwłaszcza te o Chrystusie i Kościele. Jej pełnia łaski, wolność od grzechu, wytrwałość i nieskażoność wiary, pełnia odkupienia, pozwalają widzieć w Maryi taki obraz Kościoła, jaki był w zamyśle Chrystusa³⁰. Nie był nim z pewnością Kościół podzielony.

Uprawiać ekumenizm maryjny w perspektywie pneumatologicznej oznacza przede wszystkim uprawiać go z Maryją i w Duchu Świętym. Oznacza być otwartym na słowo Boże i przyjmować Słowo Boże, służyć Mu i dzielić się Nim, wzrastać w wierze i dawać jej świadectwo, unikać fałszywego irenizmu i pamiętać o istnieniu w doktrynie katolickiej hie-

²⁸ K. PEK, *Per Spiritum ad Mariam...*, 28.

²⁹ MC 28.

³⁰ L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, Pregassona 2002, 159.

rarchii prawd³¹. Unikać tytułów przypisywanych Maryi, które stanowią właściwość Chrystusa lub Ducha Świętego, oraz tak zwanej mariologii przywilejów. Wracać do Maryi Biblii i Ojców Kościoła. Doskonałym przejawem ekumenicznych wartości mariologii pneumatologicznej jest niewątpliwie owoc wieloletniej pracy teologów grupy z Dombes, czyli wspólna *Deklaracja o Maryi w Bożym planie i w komunii świętych*. Jakkolwiek nie ma tam odniesień ściśle pneumatologicznych, to jednak bez obecności i działania Ducha Świętego uzgodnienie takie długo by jeszcze nie powstało.

W zakresie ekumenizmu praktycznego warto skorzystać z doświadczeń grup Odnowy w Duchu Świętym, wspólnot neokatechumenalnych, a zwłaszcza wspólnoty z Taizé. O ile w pierwszym problem ekumenizmu nie należy do zasadniczych³² (dlatego wielkie tu zadanie dla Kościoła w zakresie formacji kształtującej postawy otwarte na każdego człowieka), o tyle wspólnotę z Taizé charakteryzuje wyjątkowa otwartość ekumeniczna. Tym, co charakterystyczne, jest również wymiar maryjny owych ruchów i grup. Niektóre z nich obierają nawet imię Maryi dla nazwania swej grupy. Matka Pana określana jest przez nich jako jeden z najcenniejszych darów Ducha Świętego³³. Dostrzegają w Niej wzór Kościoła przyjmującego Ducha Świętego, ponieważ po osobistej Pięćdziesiątnicy, jaką było dla Niej zwiastowanie, opuszcza nazaretański wieczernik i idzie głosić wielkie dzieła, jakie uczynił Jej Pan. Po Pięćdziesiątnicy jerozolimskiej Apostołowie czynią podobnie. Członkowie tych wspólnot uważają Maryję nie tylko za pierwowzór ochrzczonych w Duchu Świętym, ponieważ zesłanie Ducha było takim właśnie chrztem (Dz 1, 5. 16), ale również za wzór życia charyzmatycznego, czego potwierdzenia dopatrywać się można w hymnie *Magnificat*³⁴.

Przywołajmy jeszcze raz słowa Dekretu o ekumenizmie, że *rzeczywisty ekumenizm nie istnieje bez wewnętrznej przemiany. Wszak z nowości ducha, z zaparcia się samego siebie i z swobodnego wylania miłości pochodzą i dojrzejawiają pragnienia jedności. Dlatego u Ducha Świętego musimy wypraszać łaskę szczerego umartwienia, pokory i cichości w posłudze, a także braterskiej wspaniałomyślności ducha wobec drugich*³⁵. By za utraconą jednością nie tylko tęsknić, ale też, mimo widzialnego podziału, świadczyć o niej wewnętrznie, potrzebna jest przemiana serc

³¹ UR 6, 11.

³² B. FERDEK, *Pneumatologia nowych ruchów religijnych*, w: *Wokół tajemnicy Ducha Świętego*, „Sympozja” 27(1998) 110.

³³ G.T. MONTAGUE, *Riding the Wind*, w: *Word of Life*, 1974, 98.

³⁴ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987, 265.

³⁵ UR 7.

i nawrócenie. Nade wszystko jednak potrzeba prymatu łaski i miłości – darów Ducha Świętego zarówno wobec Maryi, jak i wobec Kościoła. Prymat ten pozwoli chrześcijanom nie tylko wzajemnie się tolerować czy akceptować, ale też dla siebie żyć. A więc zasada ekumeniczna, wyrażająca się w sformułowaniu: od tolerancji, poprzez akceptację i do proegzystencji, może być swego rodzaju dalszą analogią biblijnej struktury wiary: Do Ojca, przez Chrystusa, w Duchu Świętym i z Maryją.

Ks. prof. dr hab. Wojciech Życkiński SDB
Papieska Akademia Teologiczna (Kraków)

ul. Tyniecka 39
PL - 30-323 Kraków

e-mail: zyto@sdb.krakow.pl

I valori ecumenici della mariologia pneumatologica

(Riassunto)

Il Concilio Vaticano II ha evidenziato la distinzione tra la verità e la formulazione della verità rispetto al nesso cristologico ed ecclesiologico. Ha parlato di una *perennis reformatio* in assonanza con la *ecclesia semper reformanda* del mondo della Riforma protestante. Giovanni Paolo II ha proposto, nella sua enciclica *Ut unum sint*, un richiamo al primo millennio. È stato detto spesso che la discussione ecumenica sulla figura di Maria è ancora lontana dalle agende dei prossimi lavori delle commissioni incaricate. Eppure non si potrà accantonarla per molto tempo. Si possono tuttavia individuare gli orientamenti, che finora sono emersi direttamente o indirettamente dai confronti interconfessionali, anche se hanno un'autorità limitata o soltanto collaterale. Relazioni tra Maria e Spirito Santo in ottica ecumenica possono ravvivare le fatiche delle Chiese che aspirano alla unità.

Pogodzić” ekumenicznie Maryję z Duchem Świętym. Odnaleźć właściwe miejsce dla Bożej Rodzicielki w teologii, a przede wszystkim w życiu chrześcijańskim – pobożności, katechezie. Takie miejsce, które nie będzie stwarzało dla chrześcijan niekatolików jakichś obiekcji, a które przede wszystkim nie tylko, że nie zabierze „prerogatyw” i znaczenia Duchowi Świętemu, ale pozwoli głębiej i prościej zarazem ukazać, czego tenże Duch dokonał w Maryi, Matce Bożego Syna, Mesjasza.

Czy nie jest to zbyt wymagające zadanie dla katolickiego teologa, który chce ponadto wsłuchać się w odmienne, niekiedy mocno krytyczne opinie i głosy formułowane w innych tradycjach chrześcijańskich?

Na szczęście reprezentujący te podzielone tradycje członkowie oficjalnych i nieoficjalnych komisji międzykościelnych od jakiegoś czasu podejmują próby wspólnego poszukiwania tego szczególnego miejsca dla Dziewicy z Nazaretu w Bożym misterium zbawienia. Szczególnie dwa wyjątkowe świadectwa tej wspólnej teologicznej pracy nad doktryną i pobożnością maryjną (z ostatnich dziesięciu lat prowadzonego dialogu ekumenicznego) mogą tu posłużyć pewnymi wskazówkami i odkryciami; także dla pogłębienia jakże ważnego, choć dopiero od niedawna podejmo-

wanego ponownie w Kościele tematu¹, jakim jest ukazanie relacji Ducha Świętego i Maryi. Odnajdywanie dynamicznej obecności Ducha Bożego w tajemnicy życia i misji Najświętszej Maryi Panny z pewnością może przynieść spostrzeżenia i wezwania, nieobojętne dla rozumienia Kościoła, pośród którego Maryja znajduje swoje szczególne miejsce oraz dla każdego człowieka, uczestniczącego w Bożym planie i dziele zbawienia.

Chodzi zatem o dwa dokumenty, które nadal stanowią niezastąpiony punkt wyjścia do dalszych badań teologicznych i poszukiwań duszpasterskich. Pierwszy chronologicznie to owoc długoletniego prywatnego dialogu katolików i protestantów (luteranów i reformowanych) z Francji i Szwajcarii, znanej także już w Polsce ekumenicznej *Grupy z Dombes* – uzgodnienie z 1998-1999 roku, zatytułowane *Maryja w planie Boga*

Ryszard Obarski

Duch Święty i Maryja w dokumentach ekumenicznych (*Grupa z Dombes* i Komisja ARCIC)

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 279-304

¹ Zob. uwagi w tej kwestii w opublikowanym artykule: M. T'JOEN, *Maryja i Duch Święty w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Salvatoris Mater” 10(2008) nr 2, 134-166.

i w komunii świętych (Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints)². Drugi to dokument oficjalnego dialogu prowadzonego z kolei na forum światowym przez katolików i anglikanów. Otóż w 2005 roku, w Seattle, Międzynarodowa Anglikańsko-Rzymskokatolicka Komisja (ARCIC) opublikowała tekst deklaracji *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie* (Mary: Grace and Hope in Christ)³. Choć nie jest to – jak stwierdzają członkowie Komisji – *autorytatywna deklaracja Kościoła rzymskokatolickiego czy Wspólnoty anglikańskiej*⁴, stanowi ona jednak ważny krok prowadzący do *dalszego pojednania, w którym sprawy dotyczące doktryny oraz kultu Maryi już nie będą widziane jako dzielące wspólnotę i nie będą przeszkodą w nowym etapie drogi w stronę widzialnej „koinonia”*⁵. Tak sformułowane stanowisko w pełni jest zgodne z wnioskami, które sformułowali teologowie z Dombes w swoim uzgodnieniu⁶.

Obydwa przywołane teksty ekumeniczne wnoszą coś nowego do rozumienia roli i miejsca Maryi w życiu i wierze Kościoła⁷. Tym,

² *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, tł. R. Obarski, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 271-407 [dalej: DOMBES, *Maryja* z podaną numeracją paragrafów lub stron (bez żadnego skrótu)]. *Grupa z Dombes*, jej teologiczna metoda oraz sam maryjny dokument jest dobrze znany czytelnikowi „Salvatoris Mater”; zob. np. następujące artykuły: J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia według Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 3, 266-299; A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Pośrednictwo Maryi w maryjnym dokumencie Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 3, 217-231; R. OBARSKI, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 19(2003) nr 2, 15-59; TENZE, *Niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Maryi w ekumenicznej interpretacji Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 2, 221-262; TENZE, *Maryjny dokument z Dombes - implikacje dla duszpasterstwa maryjnego*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 2, 356-382; TENZE, *Metoda teologiczna Grupy z Dombes - implikacje dla współczesnej mariologii*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 3-4, 329-364; TENZE, *Nieuwiasta z Nazaretu modelem człowieka stworzonego i odkupionego. Maryja w perspektywie antropologicznej według Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 246-270.

³ MIĘDZYNARODOWA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA KOMISJA, *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie. Deklaracja z Seattle*, tł. J.M. Lipniak, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 2, 427-459 [dalej: ARCIC, *Maryja* z podaną numeracją paragrafów lub stron (bez żadnego skrótu)]. Omówienie dokumentu w języku polskim zob. J. WICKS, *Komentarz do dokumentu: „Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie”*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 2, 460-474.

⁴ ARCIC, *Maryja*, 428.

⁵ TAMŻE, nr 80. Benedykt XVI i Arcybiskup Canterbury Rowan Williams, przyjmując Wspólną Deklarację w Watykanie 23 listopada 2006 roku, przywołali ten, jak również poprzedni ważny dokument z drugiego etapu prac ARCIC (*Dar autorytetu* opublikowany w 1999 roku), jako wyraźne potwierdzenie woli dalszego prowadzenia dialogu oraz wspólnej modlitwy, świadectwa i służby. Obaj zwierzchnicy kościelni wyrazili wdzięczność teologom, którzy wspólnie modlili się i pracowali nad przygotowaniem tych dokumentów.

⁶ Zob. DOMBES, *Maryja*, nr 335.

⁷ W odniesieniu do *Grupy z Dombes* zostało to już ukazane wielokrotnie, choćby w artykułach wskazanych powyżej. Zob. przyp. 2. Natomiast co do ogólnej

co charakteryzuje Deklarację z Seattle, jest ujęcie postaci Matki Pana w nowy sposób, *w kontekście modelu łaski i nadziei*, który to model jego autorzy sformułowali na podstawie świadectw Pisma Świętego: *przeznaczył [...] powołał [...] usprawiedliwił [...] obdarzył chwałą* (Rz 8, 30)⁸. Odkrywanie *szczególnego miejsca Maryi w ekonomii łaski* jest możliwe dzięki nowemu światłu eschatologicznej perspektywy, która pozwala na oglądanie *ekonomii łaski w historii, poczynwszy „od końca”, od jej spełnienia w Chrystusie, a nie „od początku”, od upadłego stworzenia w kierunku przyszłości w Chrystusie*⁹. W Maryi bowiem zostaje objawiony *wzór łaski i nadziei*, który zgodnie z nowotestamentowym świadectwem (obecnym zwłaszcza w listach św. Pawła) *ogarnia ludzkie istnienie*¹⁰. Jednym z istotnych owoców wspólnego przez katolików i anglikanów przyjęcia takiego eschatologicznego punktu widzenia jest zgoda co do tego, że *Maryja to najdoskonalszy przykład życia łaski*¹¹. J. Wicks w swoim komentarzu do dokumentu Komisji ARCIC ocenia przyjętą w nim perspektywę *teologii echatologicznej Boskiego dzieła łaski i zbawienia* jako *zaskakująco owocną*, a samą Deklarację, a zwłaszcza część dogmatyczną (*Maryja według wzoru łaski i nadziei*), jako *twórczą analizę teologiczną doktryny maryjnej*¹².

1. Znaczenie podjętego tematu

Dlaczego w ogóle zajmować się takim tematem? Dla katolickiego czytelnika tak sformułowane pytanie powinno wydawać się retoryczne.

oceny i percepcji jej dokumentu w Kościele katolickim zauważono podczas XVI Międzynarodowego Sympozjum Mariologicznego organizowanego w 2007 roku przez „Marianum”: *katolicycy teologowie przeczytali uważnie Dokument z Dombes, z wdzięcznością wobec pracy wykonanej przez Grupę katolicko-protestancką, z uszanowaniem dla wkładu i unikania kontrastów, oraz z właściwą przejrzystością przy odpowiednim wskazywaniu poprawek i uzupełnień*. A.E. CABELLO, *Gruppo di Dombes: „Maria nel disegno di Dio e nella comunione del santi”*. *Quale ricezione nella Chiesa cattolica*, w: *Maria nel dialogo ecumenico in occidente. Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007)*, red. E.M. TONIOLO, Edizioni Marianum, Roma 2008, 140; zob. też 114.

⁸ ARCIC, *Maryja*, nr 76. *Usiłowaliśmy zrozumieć osobę oraz rolę Maryi* – czytamy we wstępie do Deklaracji – *w historii zbawienia i życiu Kościoła w świetle teologii łaski i nadziei. Taka teologia jest głęboko zakorzeniona w wielowiekowym doświadczeniu chrześcijańskiego kultu i pobożności*. TAMŻE, nr 4.

⁹ ARCIC, *Maryja*, nr 52. Por. J. WICKS, *Komentarz do dokumentu...*, 471.

¹⁰ J. WICKS, *Komentarz do dokumentu...*, 470; zob. też 464. Por. ARCIC, *Maryja*, nr 54.

¹¹ ARCIC, *Maryja*, nr 65. W komentarzu do dokumentu podkreśla się, że takie ujęcie osoby Maryi było możliwe dzięki uwzględnieniu *biblijnej interpretacji uwzględniającej zasadę „analogii wiary”*. J. WICKS, *Komentarz do dokumentu...*, 471.

¹² J. WICKS, *Komentarz do dokumentu...*, 461; zob. też 468.

A jednak warto wskazać na niedawne nauczanie Magisterium Kościoła, aby rozwiać wszelkie wątpliwości. Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* (1974 r.), formułując kilka istotnych dla teologii i życia Kościoła zasad odnowy kultu maryjnego, wśród tych najistotniejszych wymienia zasadę pneumatologiczną. Zachęca w niej wszystkich, którzy mają decydujący wpływ na kształt duszpasterstwa i codzienną pobożność ludu Bożego, w tym także, a może przede wszystkim teologów, aby stale podejmowali wysiłek *wnikliwego i dokładnego badania dzieła Ducha Świętego*, dzięki czemu będzie możliwe pogłębione odkrywanie *pełnego tajemnicy związku pomiędzy Duchem Bożym i Dziewicą Nazaretańską oraz ich wspólnego oddziaływania na Kościół*¹³. W podobnym duchu zachęcał do teologicznej refleksji i ekumenicznych wysiłków dotyczących osoby Maryi jego następca, Jan Paweł II. Zarówno w encyklice poświęconej Matce Bożej *Redemptoris Mater* (1987 r.), jak i sprawie jedności chrześcijan, *Ut unum sint* (1995 r.), dostrzegał konieczność wspólnego pochylenia się podzielonych chrześcijan nad misterium osoby Maryi i dostrzegania w Jej postawie wzoru pełnego otwarcia się na Bożą łaskę, której wciąż udziela Duch posyłany na świat przez Chrystusa Odkupiciela¹⁴.

Od pewnego czasu katolicy z innymi chrześcijanami wspólnym wysiłkiem coraz bardziej odkrywają znaczenie Matki Pana w Bożym planie zbawienia. W obydwu przywołanych powyżej ekumenicznych dokumentach ich autorzy dostrzegają szczególną rolę, jaką w życiu Maryi odgrywał Duch Święty oraz sposób, w jaki Jego ożywiające działanie dokonało w Niej dzieła wcielenia i odkupienia. Na ich kartach można spotkać delikatnie zarysowane momenty obecności i działania Bożego Ducha na różnych etapach życia Dziewicy z Nazaretu. Nie są to jeszcze wszechstronne opracowania pneumatologicznej mariologii, ale pewne linie wiodące, ukazujące tajemnicę działania łaski Trójjedynego Boga w życiu Maryi. Bo właśnie w perspektywie trynitarniej jest jedynie możliwe odkrywanie tajemnicy życia każdego człowieka, a Maryi w szczególności.

¹³ PAWEŁ VI, Adhortacja *Marialis cultus*, 26-27, w: „*Błogosławić mnie będą*”. Adhortacja Pawła VI „*Marialis cultus*”. Tekst – komentarze – dyskusja, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1990, 38.

¹⁴ *Zgłębiając jedno i drugie* [tajemnicę wcielenia i rolę Maryi w dziele zbawienia – dopowiedzenie moje R.O.], *wyjaśniając jedno przy pomocy drugiego, chrześcijanie pragnący – zgodnie z zaleceniem swojej Matki – czynić to, co im powie Jezus* (por. J 2, 5), *zdolają wspólnie postąpić w owej „pielgrzymce wiary”, której Maryja jest również wzorem, i która winna doprowadzić chrześcijan do jedności, jakiej pragnął ich jedyny Pan, i tak pożądanej przez tych, którzy uważnie słuchają tego, co dzisiaj „Duch mówi do Kościołów”* (Ap 2, 7. 11. 17). JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25.03.1987), 30, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo „M”, Kraków 1996, 257-317 (dalej: RM). Por. TENŻE, Encyklika *Ut unum sint* (25.05.1995), 79, w: TAMŻE, 753-822.

Analizując obydwie dokumenty (*Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* oraz *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie*), widać wyraźnie, że katolicy wraz z reformowanymi i luteranami oraz z anglikanami znajdują dynamiczną obecność Ducha w trzech najważniejszych płaszczyznach życia Maryi – bycia człowiekiem, Bożym stworzeniem przeznaczonym do komunii z Bogiem, otwarcia na łaskę zbawienia, którą daje Chrystus, oraz udziału w ziemskiej misji Kościoła, Ciała Chrystusowego. Taki też potrójny klucz odczytywania relacji Duch Święty – Maryja zostanie przyjęty w niniejszym artykule. Perspektywa antropologiczna, chrystologiczna i eklezjologiczna pozwoli ukazać Maryję w relacji do Ducha Świętego jako Tę, która jako człowiek wybrany i powołany odpowiada na zaproszenie do udziału w Bożym planie zbawienia w Chrystusie. To właśnie Duch sprawia, jak to dostrzegli ekumeniści w świadectwie biblijnym, ale i w Tradycji Kościoła, że jest Ona modelem uczestnictwa w Boskiej komunii Osób zarówno dla indywidualnego wierzącego, jak i dla całej wspólnoty Kościoła.

W trzech zasadniczych punktach zostaną przedstawione niektóre elementy teologicznej nauki o Matce Pana, którą zarówno *Grupa z Dombes*, jak i Komisja ARCIC wypracowały na kartach swoich dokumentów. Chodzić będzie o udzielenie odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu uczestnicy obydwu, prowadzonych niezależnie dialogów, dostrzegają bogactwo działania Ducha – Ożywiciela w życiu Maryi? Jak opisują rolę Ducha Świętego w uczestniczeniu Maryi w misterium zbawienia? Jaki kształt relacji Maryja – Duch Święty można odnaleźć w historii teologii i chrześcijańskiej pobożności? I czy odkrywanie nowych elementów nauki o Matce Pana, dzięki uwzględnieniu refleksji pneumatologicznej, pozwoli na zbliżenie między katolikami i protestantami w tych kwestiach dotyczących Maryi, które ich nadal dzielą?

2. Duch Święty w Maryi kształtuje wiarę i otwartość na łaskę, czyli o Jej wzorce człowieczeństwa

Interpretując typologicznie Stary Testament, autorzy dokumentu z Seattle przywołują szczególne postacie w nim opisane (Abraham, Mojżesz, Dawid, Eliasz, Jeremiasz, Izajasz)¹⁵, aby ukazać dar Ducha udzielającego *uprzedzającej łaski Boga* i przygotowującego do spełnienia nadziei na *doskonałą ludzką odpowiedź*, na wypełnienie *przymierza łaski*. Przypominając, że te prorockie zapowiedzi znalazły swoją kulminację

¹⁵ Zob. ARCIC, *Maryja*, nr 8-10.

w przyjściu Chrystusa, za autorami Nowego Testamentu *w tym chrystologicznym kontekście dostrzegli podobny wzór w Tej, która przyjęła Słowo w swoim sercu i ciele, została osłonięta przez Ducha Świętego i urodziła Syna Bożego*¹⁶. Boża Matka jest jednocześnie ukazana w dokumencie jako Kobieta hebrajska, wybrana przez Boga, powołana i uświęcona, *podobnie jak to było ze świętymi kobietami, takimi jak Sara i Anna, których synowie wypełnili Boże plany wobec Jego ludu*¹⁷. Maryja pełni jednak wyjątkową rolę w ekonomii zbawienia, bowiem wobec Bożego zamiaru wypełnienia w Chrystusie obietnic złożonych Izraelowi, dziewiczej córce Syjonu, *w sposób wolny i bezwarunkowy wyraża zgodę w całkowitym zaufaniu i darze siebie*¹⁸. Mateuszowy opis rodowodu Jezusa, który podkreśla ciągłość z mesjanistycznym oczekiwaniem Izraela, prowadzi do odkrycia *obrazu nowego stworzenia przez Ducha Świętego*, czego znakiem jest dziewicze poczęcie i narodzenie Syna Bożego z Dziewicy¹⁹.

Odkrywanie tej nowości stworzenia autorzy deklaracji katolicko-anglikańskiej podejmują w eschatologicznej perspektywie, zgodnie z którą *spełnienie w Chrystusie, uczestnictwo w chwale Pana, poprzez pośrednictwo Syna, w mocy Ducha jest ewangeliczną nadzieją* (por. 2 Kor 3, 18; 4, 4-6)²⁰. Przypominając za św. Pawłem, że *bycie w pełni człowiekiem może być właściwie zrozumiane, kiedy jest oglądane w świetle tego, kim mamy być w Chrystusie*, podkreślają, iż ta nadzieja i to przeznaczenie dokonuje się dzięki Parakletowi, *który jest „rękojmią” naszego dziedzictwa w Chrystusie* (Ef 1, 14; 2 Kor 5, 5)²¹. Wszyscy wierzący bowiem, *na miarę swego zjednoczenia z Chrystusem [...], uczestniczą przez Ducha Świętego w Jego chwale, oraz są wskrzeszeni z Nim jako antycypacja ostatecznej chwały* (por. Rz 8, 17; Ef 2, 6; Kol 3, 1)²².

¹⁶ TAMŻE, nr 11. Wcześniej jeszcze, nie interpretując tego wprost jako obecności Bożego Ducha, przywołują z literatury mądrościowej Starego Testamentu motywy stwórczej działalności Boskiej Mądrości – służebnicy Pana. Zob. TAMŻE, nr 9.

¹⁷ TAMŻE, nr 11. Ten interesujący rys Maryi jako Córy Izraela, która podjęła modlitwę kobiet narodu hebrajskiego (Sary, siostry Mojżesza i Anny, matki Samuela), oraz spełniała wymagania Prawa żydowskiego, został szeroko zaprezentowany w dombeskim dokumencie. Zob. DOMBES, *Maryja*, nr 126-129. Podkreślając głębokie zakorzenienie Maryi w narodzie wybranym (*Maryja jest w Izraelu, tak jak Izrael jest w Maryi*) oraz przyjście na świat Zbawiciela z żydowskiej kobiety (por. Ga 4, 4), dombiści stwierdzają, że przymierze, jakie Bóg zawarł ze swoim ludem, *nie jest zniesione, ale realizuje się w nowy sposób przez zstąpienie „Emanuela” na ziemię Judy*. DOMBES, *Maryja*, nr 129. Por. R. OBARSKI, *Niewiasta z Nazaretu...*, 256.

¹⁸ ARCIC, *Maryja*, nr 11.

¹⁹ Zob. TAMŻE, nr 12-13.

²⁰ TAMŻE, nr 52.

²¹ TAMŻE.

²² TAMŻE, nr 53.

W takim kontekście – oglądania ekonomii łaski w historii, poczynszszy „od końca”, od jej spełnienia w Chrystusie, a nie „od początku”, od upadłego stworzenia – pojawia się nowe światło na rozważanie miejsca Maryi²³. Tego „miejsca”, które staje się modelem ludzkiej odpowiedzi na Boże wybranie i obdarzenie łaską. Model ten autorzy dokumentu opisują, przywołując przemieniającą moc Bożego Ducha: *Maryja jest naznaczona od samego początku jako Ta wybrana, wezwana oraz wypełniona łaską przez Boga w Duchu Świętym do zadania, które jest przed Nią*²⁴.

Bóg Ojciec oferuje każdemu człowiekowi w swoim Synu Jezusie Chrystusie łaskawe „tak”, natomiast *fiat* Maryi można rozumieć jako *najwyższej wagi przykład „amen” wierzącego w odpowiedzi na „tak” Boga*²⁵. To maryjne „amen” autorzy dokumentu *Maryja: nadzieja i łaska w Chrystusie* określają jako wyjątkowe, a jednocześnie *wzorce dla każdego ucznia*²⁶. Chrześcijanin tak jak Ona odpowiada własnym „amen”, przez co staje się dzieckiem jednego Ojca Niebieskiego, bratem i siostrą Jezusa Chrystusa. Przedstawiając w ten sposób działanie łaski, która *wzywa oraz umożliwia odpowiedź człowieka*²⁷, podkreślają, że to zapoczątkowanie Bożego „tak” nowego stworzenia dokonuje się w wypowiedzianym przez Niewiastę z Nazaretu „amen” *poprzez Ducha, który Ją osłonił*²⁸. Dzięki Duchowi Świętemu Maryja jako pierwsza udziela bowiem odpowiedzi i przez to uosabia pełne uczestnictwo w życiu Boga²⁹. A wszyscy, którzy łączą się z Jej „amen”, *zobowiązują się do posłusznej odpowiedzi na słowo Boże, które prowadzi do życia w modlitwie i służbie*³⁰. Ostatecznie to Duch udziela nowego życia *każdemu chrześcijaninowi jako przybranemu dziecku Bożemu, który „rodzi się na nowo (z góry) z wody i z Ducha” (por. J 3, 3-5)*³¹. Duch Święty inicjuje zatem *komplementarne odpowiedzi ludzkich istnień*, w tym najpierw odpowiedź Maryi i w ten sposób *prowadzi Boży plan zbawienia*³².

²³ TAMŻE, nr 52.

²⁴ TAMŻE, nr 54. Tak też jest odczytywany opisany przez katolickich i anglikańskich teologów *wzór łaski i nadziei* zrealizowany w Maryi: *Jako wierzący żyjemy w nadziei, mocno oparci na „pierwszych owocach Ducha”, czekając na „odkupienie naszych ciał” (Rz 8, 23, wspomniane w nr 57), które było, ni mniej ni więcej, dobrze uzasadnioną nadzieją Maryi. J. WICKS, Komentarz do dokumentu..., 471.*

²⁵ ARCIC, *Maryja*, nr 5; por. nr 51.

²⁶ TAMŻE, nr 64.

²⁷ TAMŻE, nr 5.

²⁸ TAMŻE.

²⁹ Zob. TAMŻE.

³⁰ TAMŻE. W innym miejscu dodają: *Ona pozostaje jako wzór świętości, posłuszeństwa oraz wiary dla wszystkich chrześcijan.* TAMŻE, nr 51.

³¹ TAMŻE, nr 18.

³² J. WICKS, *Komentarz do dokumentu...*, 462.

Podobnie ukazują wzór Maryi teologowie z Dombes, podkreślając, że jest Ona przykładem wiary i przyjęcia daru Ducha Świętego, który umożliwia odpowiedź na Bożą miłość. Jako stworzenie, którego udziałem ma być odkupienie, zostaje przygotowana, poprzez udzielenie Jej świętości przez Chrystusa, do zdolności podjęcia czynnej odpowiedzi na zbawczą inicjatywę Boga. Może być zatem *przedstawiana jako ostateczny i doskonały przykład owego «tak», jakie powinna głosić wiara chrześcijańska. W tej perspektywie Maryja może być uznana za model wierzącego, usprawiedliwionego przez wiarę, a nie przez uczynek*³³.

Wzór wiernego posłuszeństwa Maryi i Jej otwarcia się na łaskę dzięki działaniu Ducha Świętego został zatem przywołany zarówno w dokumencie Komisji ARCIC³⁴, jak i w uzgodnieniu *Grupy* z Dombes, gdzie Maryja, przedstawiona jako *służebnica* Pana, *wyraża swoją gotowość oddania się Panu w sposób wolny i odpowiedzialny. Jak „oczy służącej” są zwrócone „na ręce swej pani” (Ps 123[122], 2), tak ona decyduje się służyć Temu, który przyjmie postać sługi (Flp 2, 7)*³⁵.

W swoim dokumencie teologowie z Dombes zwracają ponadto uwagę na to, że XVI-wieczni reformatorzy ukazywali taką postawę Maryi, określając Ją mianem „narzędzia”, którym posługuje się Duch Święty. U Marcina Lutra można spotkać takie przedstawienie Niewiasty z Nazaretu, zgodnie z którym, stając się Matką Boga, jest *dzięki temu narzędziem Ducha Świętego, jego Świątynią, jego „radosną gospodą”*³⁶. Dla Jana Kalwina z kolei, podkreślającego działanie w Niej Ducha Świętego, Maryja jest *szczególnym i historycznym przykładem tego, czego powinien doświadczyć każdy chrześcijanin*³⁷. Pewną ciągłość myśli w tym względzie zachowuje protestantyzm XVII wieku, o czym świadczy traktat reformowanego teologa Charlesa Drelincourta. Autor ten, wskazując na *Świątą i Błogosławioną Dziewicę*, charakteryzuje każdego chrześcijanina

³³ DOMBES, *Maryja*, nr 323; por. nr 274 oraz 324, gdzie protestanci członkowie *Grupy* zgadzają się, że Maryja, „współdziałając” z łaską poprzez swoją aktywną odpowiedź, *ilustruje na sposób modelowy uświęcenie każdego chrześcijanina*.

³⁴ Zob. ARCIC, *Maryja*, 427 (*Przedmowa współprzewodniczących*). W jednym z omówień uzgodnienia katolicko-anglikańskiego jej autor zachęca: *należy, jak Maryja, szukać i ciągle poszukiwać tego wielkiego daru Łaski, jakim jest Chrystus; szukać go dla siebie, szukać go dla innych, wzywając i przyjmując egzystencjonalnie Jego Ducha prawdy i świętości: takie jest ciągle nauczanie i ciągła modlitwa Najświętszej Maryi, prawdziwej „inventrix gratiae”, prawdziwej poszukującej i dawczyni Chrystusa w Duchu Świętym!* S.M. PERRELLA, *Dialogo cattolico-anglicano: „Maria: grazia e speranza in Christo”*. *Quale ricezione nella Chiesa cattolica*, w: *Maria nel dialogo ecumenico in occidente...*, 268.

³⁵ DOMBES, *Maryja*, nr 156.

³⁶ TAMŻE, nr 56.

³⁷ TAMŻE, nr 65.

jako tego, który ma *przestrzegać wszystkich nauk, jakie Duch Święty zostawił nam przez to narzędzie łaski*³⁸.

3. Duch Święty „osłania” Maryję i daje natchnienie do odpowiedzi na łaskę, czyli o Jej udziale we wcieleniu i odkupieniu

Podsumowując swoją interpretację świadectwa biblijnego, członkowie Komisji ARCIC zachęcają, aby odczytywać postać Maryi, która jest wzorem człowieczeństwa ukształtowanego darami Ducha, w perspektywie Jej powołania do udziału w misterium Jej Syna i Odkupiciela. *Tę pokorną niewiastę hebrajską, córkę Izraela – czytamy w Deklaracji z Seattle – Bóg wypełnił łaską i wybrał, aby została dziewiczą Matką Jego Syna poprzez Ducha Świętego, który Ją osłonił*³⁹.

W obydwu przywoływanych dokumentach znajdujemy zwrócenie uwagi na fakt, że poprzez maryjne *fiat* mogło dokonać się wcielenie i całe dzieło odkupienia. Jednak należy podkreślać, że ostatecznie to dzięki uświęcającemu działaniu łaski mogła Ona to swoje „amen” wypowiedzieć w czasie zwiastowania⁴⁰. Są to istotne – dla kontynuowania dialogu ekumenicznego – stwierdzenia strony katolickiej. Jednocześnie odpowiedź Maryi na Bożą łaskę została zainicjowana, natchniona, ukształtowana działaniem Ducha Świętego: *Duch działa w Niej w poczęciu Zbawiciela*⁴¹. Komisja ARCIC, odwołując się do Łukaszej Ewangelii dzieciństwa, rozważa dwie sceny – zwiastowanie i nawiedzenie Elżbiety. Podobnie jak w innych fragmentach biblijnych dokonuje ich typologicznych interpretacji: zwraca uwagę na to, że niezwykle przypadki narodzin ze Starego Testamentu, jak też określanie Izraela czekającego na Mesjasza mianem „córy Syjonu”, są zapowiedzią historii zwiastowania, w której Maryja okaże się *wyjątkowym odbiorcą Bożego wyboru i łaski*⁴². Wybranie *Błogosławionej Dziewicy przez Ojca*, będące zapoczątkowaniem misterium wcielenia Syna, dokonuje się *za pośrednictwem Ducha Świętego*⁴³. W opisywaniu działania Ducha Świętego teologowie z Seattle odwołują się do pojęcia „osłonić” (*episkiasei*), użytego przez św. Łukasza

³⁸ TAMŻE, nr 84.

³⁹ ARCIC, *Maryja*, nr 30.

⁴⁰ Zob. DOMBES, *Maryja*, nr 268, 274.

⁴¹ ARCIC, *Maryja*, nr 54.

⁴² TAMŻE, nr 15.

⁴³ TAMŻE, nr 16.

(Łk 1, 35)⁴⁴. W ten sposób ponownie stosują typologiczne przywołanie ze Starego Testamentu sytuacji, w których cherubini *zakrywają* skrzydłami Arkę Przymierza (Wj 25, 20), Bóg jest obecny w obłoku *zakrywającym* Przybytek (Wj 40, 35), a Duch *unosí się* nad wodami na początku stworzenia (Rdz 1, 2)⁴⁵. Ostatecznie dokonane przez Ducha Świętego poczęcie Jezusa, który jest „Świętym”, „Synem Bożym”, *wskazuje na Boże Synostwo Zbawiciela, który narodzi się z Maryi*⁴⁶.

Grupa z Dombes, podejmując zagadnienie dziewiczego poczęcia Syna Bożego, zauważa, że ta wyjątkowa sytuacja, w której Dziewica zostaje jednocześnie Matką, jest uwarunkowana tajemnicą, *jakiej Bóg dokonał, czyniąc z Maryi, niewiasty między niewiastami, matkę swojego własnego Syna*⁴⁷. To, że na Maryję Dziewicę zstąpił Duch Święty, jest znakiem zrealizowanego zamysłu Boga, który przez kobietę *chciał przyjąć ciało w naszej ziemskiej historii*⁴⁸. Dziewictwo jest więc znakiem misterium wcielenia. Natomiast Duch Święty spełnia w Maryi odwieczną rolę Stworzyciela i Ożywiciela, którego działanie poświadcza, że nie było mowy o jakimkolwiek kontakcie cielesnym przy poczęciu Jezusa⁴⁹. Autorzy dombeskiego dokumentu, analizując świadectwo Nowego Testamentu w tej ważnej kwestii, zauważają, że przyjęcie prawdy o poczęciu Jezusa bez udziału mężczyzny (*znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego* - Mt 1, 18) jest centralnym stwierdzeniem pierwszego rozdziału Ewangelii Mateuszowej, co zresztą *zbiega się ze stwierdzeniem Łukasza*⁵⁰.

Takie samo stanowisko przyjmują teologowie z katolicko-anglikańskiej Komisji, gdy opierając się na zdaniu Ojców Kościoła, stwierdzają, że dziewicze poczęcie Jezusa *przez Ducha Świętego świadczy o Boskim pochodzeniu Chrystusa i Jego Boskiej tożsamości*⁵¹. Jednocześnie przedsta-

⁴⁴ Zob. TAMŻE, nr 15 oraz nr 11, 30.

⁴⁵ Zob. TAMŻE, nr 15.

⁴⁶ TAMŻE, nr 16.

⁴⁷ DOMBES, *Maryja*, nr 151.

⁴⁸ TAMŻE.

⁴⁹ Por. TAMŻE, nr 154.

⁵⁰ TAMŻE, nr 146. Prezentując historię rozumienia kwestii trwałego dziewictwa Maryi, zwracają uwagę na nie zawsze uświadamiany – także w środowiskach protestanckich – fakt, że Reformatorzy *głosili z pewnymi niuansami trwale dziewictwo Maryi*. TAMŻE, nr 232. Przypominają między innymi, że Kalwin przejął tradycyjną naukę o dziewictwie *ante partum, in partu et post partum*, podkreślając działanie Ducha Świętego w Maryi. TAMŻE, nr 65. W nr 232, przyp. 143 dombiści przywołują uwagę Kalwina odnoszącą się do J 2, 12 o tym, że *w języku hebrajskim tym słowem „bracia” są oznaczani wszyscy kuzyni i krewni*. J. KALWIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, t. II: *Évangile selon saint Jean*, Labor et Fides, Genève 1968, 61-62.

⁵¹ ARCIC, *Maryja*, nr 18.

wiają tę tajemnicę wiary całkowicie w perspektywie pneumatologicznej. Wprost mówią: *Boska inicjatywa w ludzkiej historii objawia się w dziewicznym poczęciu poprzez działanie Ducha Świętego (Mt 1, 20-23; Łk 1, 34-35)*⁵². Jest ono więc jednocześnie *znakiem obecności i działania Ducha Świętego oraz Bożego synostwa Chrystusa*⁵³.

Natomiast w scenie nawiedzenia dombescy teologowie podkreślają prorockie słowo Elżbiety, która, dostrzegając *w matce Jezusa matkę swojego Pana*, wypowiada pod natchnieniem Ducha Świętego szczególne błogosławieństwo pod Jej adresem: *Maryja jest błogosławiona, ponieważ uwierzyła, że stanie się matką Mesjasza*⁵⁴. Zwracają przy tym uwagę na fakt, że w tym wydarzeniu zostaje *zainaugurowane wylanie Ducha prorockiego* oraz że jest On źródłem daru *udzielania się radości*⁵⁵. Na otwartość Maryi na działanie Bożego Ducha także przy samych narodzinach Chrystusa wskazuje Komisja ARCIC⁵⁶.

Przy podjęciu przez ekumenistów z Dombes jednego z głównych punktów spornych dotyczącego osoby Maryi, dzielących katolicyzm i protestantyzm, pojawia się, niejako na zasadzie symbolicznej (bez pogłębionego rozwinięcia), Osoba Ducha Świętego. Tym punktem spornym, będącym jedynie zilustrowaniem problemu bardziej zasadniczego⁵⁷, jest katolickie nauczanie o współdziałaniu Maryi w dziele zbawienia rodzaju ludzkiego. Mimo wyjaśnień, że chodzi o taką odpowiedź Maryi, która zawiera *doskonałą współpracę „z uprzedzającą i wspomagającą*

⁵² TAMŻE.

⁵³ TAMŻE.

⁵⁴ DOMBES, *Maryja*, nr 160. Trzeba w tym miejscu wyjaśnić, że to Chrystus, *Błogosławiony w pełnym tego słowa znaczeniu* [co błędnie w polskim tłumaczeniu zostało odniesione do Maryi] jest przyczyną tego szczególnego błogosławieństwa, *które czyni z niej Matkę Mesjasza*. TAMŻE. Nie bez znaczenia wydaje się być w tym przypadku użycie dużej litery w słowie *Matka*, gdyż nie jest to w dombeskim dokumencie stałą zasadą.

⁵⁵ TAMŻE, nr 158. Interesującym przykładem uwzględnienia takiej teologii biblijnej jest modlitwa, stosowana w liturgii Kościołów luterzańskich we Francji podczas święta Nawiedzenia (2 lipca lub podczas Adwentu), przywołana przez dombistów w dołączonym do dokumentu Dodatku. Luteranie zwracają się w niej do Boga: *Boże nasz Ojczy, przez twojego Ducha prowadziłeś Maryję Dziewicę do Elżbiety, aby razem radowały się z przyjścia twojego Syna. Kieruj także naszymi krokami, abysmy wprowadzali na świat radość tego, który stał się ubogim dla nas, Jezusą Chrystusa, twojego Syna, naszego Pana, który żyje i króluje z tobą, Ojczy i Duchu Święty, jeden jedyny Boże przez wszystkie wieki wieków*. DOMBES, *Dodatek II. Mała antologia modlitw różnych Kościołów Zachodu (bez Kościoła katolickiego), skierowanych do Boga, uwzględniająca osobę Maryi*, 395.

⁵⁶ ARCIC, *Maryja*, nr 21.

⁵⁷ Jest nim zagadnienie antropologii teologicznej: skutków grzechu pierwotnego oraz owoców usprawiedliwienia w człowieku i jego zdolności do „współdziałania” z rzeczywistością zbawienia. Por. DOMBES, *Maryja*, nr 227 oraz R. OBARSKI, *Niewiasta z Nazaretu...*, 261, przyp. 69.

laską Bożą” oraz doskonałą gotowość na działanie Ducha Świętego⁵⁸, protestanczy członkowie Grupy wyrażają obawę, iż takie przekonanie wydaje się być w rzeczywistości wymierzaniem ciosu w ważne stwierdzenie Reformacji o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa, jedynego Zbawiciela („solus Christus”)⁵⁹. Katolicy z kolei chcą ukazać istniejący spór jako wynikający z nieporozumienia. Wyjaśniają, że termin „współdziałanie” Maryi, drogi tradycji katolickiej, a obecny w nauczaniu Soboru Watykańskiego II⁶⁰, trzeba rozumieć w sensie udzielania „odpowiedzi” w wierze, nadziei i miłości. Wskazują na konieczność takiej odpowiedzi człowieka, dokonanej w akcie dziękczynienia, aby zbawienie, które jest relacją, mogło być przyjęte i zrealizowane. Bierne poddanie się łasce („se laisser faire”) buduje nową aktywność: gotowość staje się posłuszeństwem. Bierna w pierwszym momencie otwartość na przyjęcie staje się aktywna w drugim etapie, co oznacza, że podporządkowanie się Duchowi Świętemu staje się aktywne. I właśnie przypadek Maryi jest przykładem tego, co staje się udziałem wszystkich zbawionych⁶¹. Ona bowiem nie dorzuciła najmniejszej części do zbawczego dzieła, które jest w stu procentach dziełem Boga przez Chrystusa w Duchu⁶². Jej współdziałanie w dziele

⁵⁸ Dombiści sięgają po tak sformułowane twierdzenie (w DOMBES, *Maryja*, nr 209) do encykliki *Redemptoris Mater* Jana Pawła II nr 13.

⁵⁹ TAMŻE, nr 207. W tej trudnej kwestii rozumienia *współdziałania* czy też *pośrednictwa* Maryi w zbawieniu dombeski dokument zachęca, by katolicy unikali tego drugiego pojęcia z uwagi na trudności natury ekumenicznej, jakie powoduje. Zob. TAMŻE, nr 211. Wydaje się jednak, że takie postawienie sprawy nie rozstrzyga problemu. Niedawne badania nad modelami pośrednictwa (w tym rozumianego jako *mediatio ad*) pokazują, że jest możliwe mówienie o „pośrednictwie w Chrystusie” oraz „pośrednictwie w Duchu Świętym”, które to modele są teologicznie głębsze i ekumenicznie bardziej otwarte niż ten mówiący o „pośrednictwie do Chrystusa”. Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, RW KUL, Lublin 1999³, 201-202; TENŻE, *Matka mojego Pana (problemy - poszukiwania - perspektywy)*, Wyd. Świętego Krzyża, Opole 1988, 93-94. Te dwa nowe modele pośrednictwa przywołuje w swojej encyklice maryjnej Jan Paweł II. Zob. RM 38-40, 44, 47. Zob. też więcej na ten temat w: R. OBARSKI, *Maryjny dokument z Dombes...*, 367, przyp. 46, 47; TENŻE, *Mariologiczne implikacje teologicznej metody Grupy z Dombes*, mps Biblioteka KUL, Lublin 2004, 238-242, 249-254.

⁶⁰ *Maryja nie została tylko biernie użyta przez Boga, lecz wolną wiarą i posłuszeństwem współpracowała w dziele ludzkiego zbawienia* – czytamy w przywołanym 56 numerze konstytucji *Lumen gentium*.

⁶¹ DOMBES, *Maryja*, nr 219. Będąc odkupioną jak każdy człowiek (nawet jeśli w Jej przypadku zbawienie przybrało kształt *ustrzeżenia od grzechu*), Matka Boża pełni rolę pośredniczącą na mocy *zbawczej łaski, którą otrzymała, tak jak uszyscy inni wierzący*. TAMŻE, nr 213.

⁶² TAMŻE, nr 213. Podjęcie wysiłku wniknięcia w tajemnicę przyjęcia zbawienia przez człowieka prowadzi dombeskich teologów do wniosku, że odpowiedź na Bożą inicjatywę jest *jednocześnie dziełem łaski Bożej i wolności człowieka, wzbudzonej przez łaskę. Wylącznym czynem człowieka jest odrzucenie łaski*. TAMŻE, nr 219.

zbawienia jest możliwe dzięki temu, że poddaje się Ona łaskawemu działaniu Ducha Świętego. W komentarzach do dokumentu zwraca się uwagę na fakt, że katolicy i protestanci teologowie są zgodni co do tego, iż „współdziałanie” Maryi należy widzieć w perspektywie trynitarniej, gdyż jest „owocem inicjatywy Ojca”, „kenozy Syna” i „działania Ducha, który skłania jej serce do posłuszeństwa”⁶³.

W tym kręgu zagadnień związanych z Bożym macierzyństwem Maryi warto dostrzec fakt, że dombiści, prezentując rozwój nauczania o Maryi, tylko w niektórych punktach uwzględniają działanie Ducha Świętego w życiu Bożej Rodzicielki. Godne zauważenia wydaje się stwierdzenie, zapisane wspólnie przez ewangelików i katolików, wskazujące na *kontrast, często sprzeczny, jaki istnieje pomiędzy myślą maryjną reformatorów a aktualnymi pozycjami Kościołów, wywodzących się z Reformacji*⁶⁴. Autorzy dombeskiego dokumentu przywołują na przykład stanowisko Ulricha Zwingliego, który określał Matkę Jezusa terminami „Theotokos”, „Dei Genetrix”, „Mater Christi”, „która wydaje na świat nasze zbawienie”. Podkreślał w Niej w ten sposób zdolność przyjmowania, bycia Tą, która otwierając się na Ducha, otrzymuje (*réceptrice*), co znalazło swoje odzwierciedlenie w tym, że Maryję nazywał „Domem Boga”, „Warownią”, „Mieszkaniem” Ducha Świętego⁶⁵.

Dombescy teologowie stwierdzają ponadto, że w okresie po Soborze Watykańskim II nastąpił proces odejścia od konstruowania „mariologii” wyodrębnionej z całokształtu teologii i skupionej przede wszystkim na Maryi na rzecz autentycznej „teologii maryjnej”, włączonej w „misterium Chrystusa i Kościoła”. Pojawiały się historiozbowcze ujęcia osoby Matki Pana, wskazujące na Jej odniesienie do Ducha Świętego, które jednocześnie odchodziły *całkowicie od teologii Maryi-królowej do teologii Maryi-służebnicy*⁶⁶. Nie oznacza to jednak – konstatują dombiści – że nie ma już mariologicznych nurtów, *których treść jest obiektywnie nie do przyjęcia*⁶⁷. Do takich zalicza się na przykład stanowisko L. Boffa,

⁶³ J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia...*, 288, który cytuje DOMBES, *Maryja*, nr 215.

⁶⁴ DOMBES, *Maryja*, nr 52; por. też nr 82. W odkrywaniu myśli maryjnej reformatorów dombiści korzystali z opracowania J. Bosca, członka Grupy w latach sześćdziesiątych. Zob. J. BOSCA, *La mariologie des Réformateurs*, „Etudes Mariales” 20(1963): *Mariologie et Oecuménisme*, t. II, *Positions protestants face aux dogmes catholiques*, 17-26.

⁶⁵ Por. DOMBES, *Maryja*, nr 63, gdzie dombiści odsyłają do źródła: *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Corpus Reformatorum vol. LXXXVIII sq., red. E. EGLI, G. FINSLER et alii, Schwetschke und Sohn – Theologischer Verlag, Berlin-Zürich, 1905 [ZW], 1, 412.1-8.

⁶⁶ Zob. DOMBES, *Maryja*, nr 104.

⁶⁷ TAMŻE, nr 294.

który uzasadniał „komunię osobową (hipostatyczną)” Ducha Świętego z Maryją na wzór unii hipostytycznej w Chrystusie⁶⁸.

4. Duch Święty włącza Maryję we wspólnotę Kościoła, czyli o Jej wyjątkowej roli w *communio sanctorum*

Maryjna odpowiedź *fiat* na Bożą propozycję staje się także wzorem dla całej wspólnoty Kościoła. Podkreślają ten aspekt już w samej przedmowie do przyjętej Deklaracji obydwaj współprzewodniczący Komisji ARCIC, gdy stwierdzają: Jej „niech mi się stanie według słowa twego” jest odpowiedzią, którą każdy z nas ma dać Bogu, zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo jako Kościół, Ciało Chrystusa⁶⁹. Chodzi więc o odkrycie i zgłębienie szczególnej roli, jaką Matka Boża pełni w *communio sanctorum*, rozumianym jako wspólnota Kościoła uświęcana mocą Ducha Świętego.

W dokumencie *Grupy z Dombes* świadectwo Pisma Świętego jest podstawą i kryterium oceny rozwoju doktryny i tradycji pobożnościowych, rozwiniętych w historii oraz punktem wyjścia do dalszego etapu debaty teologicznej. Dlatego też jego autorzy, sięgając po Symbol wiary jako równorzędne kryterium doktrynalnej refleksji⁷⁰, w tym przypadku trzeci jego artykuł, który mówi właśnie o Duchu i uświęcanym przez Niego Kościele, podejmują biblijną refleksję nad osobą Bożej Rodzicielki jako członku Kościoła, uczestniczącym w komunii świętych⁷¹. Obszerność tej refleksji nie jest duża, a wynika to, jak można się domyślać, z niewielkiej liczby świadectw nowotestamentowych, stanowiących podstawę do wspólnych badań i wniosków. Dombeskie uzgodnienie odwołuje się do jedynej wzmianki o Maryi w Dziejach Apostolskich. Dotyczy ona obrazu pierwotnego Kościoła, w którym Matka Chrystusa trwała na modlitwie pośród *wspólnoty jerozolimskiej, złożonej z około stu dwudziestu braci (Dz 1, 14-15)*⁷². Pozostając z *apostołami we wspólnym przyłgnięciu do Chrystusa zmartwychwstałego (Dz 1, 14)*⁷³, znalazła się w tej pierwszej

⁶⁸ TAMŻE wraz z przyp. 177, gdzie dombiści przywołują książkę: L. BOFF, *Trinité et société*, Cerf, Paris 1990, 247.

⁶⁹ ARCIC, *Maryja*, 427.

⁷⁰ Symbol wiary dombiści definiują jako chrześcijańskie Credo zapisane w postaci Składu Apostolskiego oraz Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego. Zob. DOMBES, *Maryja*, nr 120, przyp. 97.

⁷¹ Zob. TAMŻE, nr 3, 121.

⁷² TAMŻE, nr 190. Zob. też nr 139, przyp. 102.

⁷³ TAMŻE, nr 187.

wspólnocie Kościoła, zrodzonego z Boga w czasie Pięćdziesiątnicy w wyniku daru Ducha Świętego, który jest mu dany⁷⁴. Na ten sam moment modlitewnego oczekiwania Maryi wraz ze społecznością uczniów [...] na wylanie Ducha Świętego przy narodzinach Kościoła wskazują w swojej deklaracji członkowie komisji ARCIC⁷⁵.

Teologowie z Dombes, przedstawiając doktrynę Reformacji, uwzględniają eklezjologiczną perspektywę mówienia o Maryi w teologii Marcina Lutra. Według Reformatora z Wittenbergii, Maryja jest figurą Kościoła z uwagi na godność Matki, ale i przez inne cechy poświadczone w Piśmie Świętym. Co jednak szczególnie istotne, dla Lutra Maryja jest także *matką każdego członka Kościoła, w którym Chrystus jest jego bratem, a Bóg jego Ojcem*⁷⁶, a nawet „*matką Kościoła, tego Kościoła, którego ona jest najznamienszym członkiem*”, [...] *matką Kościoła wszystkich czasów, będąc matką wszystkich synów, którzy narodzą się z Ducha Świętego*⁷⁷.

Ten ostatni aspekt nie znajduje szerszego rozwinięcia w dalszej części dombeskiego dokumentu. Podobnie rzecz się ma w Deklaracji z Seattle. Jej autorzy podejmują się *bogatej, symbolicznej i eklezjalnej interpretacji* dwóch ważnych narracji z Ewangelii Janowej (wydarzenia w Kanie Galilejskiej, uczestnictwo Maryi w cierpieniu Jezusa na krzyżu), aby odnaleźć elementy duchowego macierzyństwa Maryi. W słowach Jezusa: „Niewiasto, oto syn Twój”, „Oto Matka twoja” członkowie Komisji ARCIC odczytują *macierzyńską rolę Maryi w Kościele i zachęcają wspólnotę uczniów do uznania Jej za duchową Matkę*. Stwierdzając, że *na płaszczyźnie duchowej jest matką wszystkich, którzy otrzymali prawdziwe życie z wody i krwi [...] Chrystusa (19, 34), zwracają przy tym uwagę na to, że Duch jest tchnięty z Jego zwycięskiej ofiary*⁷⁸. Określają Maryję jako *archetyp i pierwsze spełnienie Kościoła, jako personifikacja Izraela, rodząca teraz społeczność chrześcijańską*⁷⁹. Nie podejmują jednak dalszej pogłębionej refleksji nad tymi ważnymi dla mariologii i eklezjologii za-

⁷⁴ TAMŻE, nr 190. Por. nr 3.

⁷⁵ ARCIC, *Maryja*, nr 21. Por. TAMŻE, nr 30.

⁷⁶ DOMBES, *Maryja*, nr 57. Dokument cytuje w przyp. 55 słowa Reformatora: *Takie jest pocieszenie i przeobfita dobroć Boga, że człowiek, jeśli wierzy, może korzystać z tak wielkiego skarbcza, że Maryja jest jego prawdziwą matką, Chrystus jego bratem, a Bóg jego ojcem*. M. LUTER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, red. H. BÖHLAUS, Weimer 1883- [WA – *Weimarer Ausgabe*, niemieckie kompletne wydanie *Dzieł* Lutra], 10/I, 72.19-73.2.

⁷⁷ DOMBES, *Maryja*, nr 57. Pierwsza część przytoczonego zdania dombeskiego dokumentu jest dosłownym cytatem Lutra (WA 1, 107.22-25), druga powołuje się na jego wypowiedź (WA 4, 234.5-8).

⁷⁸ ARCIC, *Maryja*, nr 27; zob. też nr 71.

⁷⁹ TAMŻE, nr 27. Zob. też nr 54, gdzie piszą: *Maryja w ten sposób uosabia „wybrany Izrael”, o którym Paweł mówi – uwielbiony, usprawiedliwiony, powołany, przeznaczony*.

gadnieniami na płaszczyźnie pneumatologicznej. Tymczasem interesujące byłoby ukazanie tego, jak wygląda relacja Maryi do Ducha Świętego, co od Niego uzyskuje, aby być Matką dla tych, którzy, odpowiadając wiarą na łaskę Chrystusa, *rodzą się z Ducha Świętego*⁸⁰.

Jeśli chodzi o kwestię dotyczącą wychwalania Boga przez Maryję i inne postaci Ewangelii (Elżbietę, Symeona, Annę) z powodu „wielkich rzeczy”, jakie Pan Jej uczynił oraz okazywania czci Tej, którą wszystkie pokolenia nazywać będą błogosławioną (Łk 1, 48), wydaje się, że dokument z Dombes wypowiada się obszernie. W tym obszarze tematycznym widać jednak wyraźnie brak uwzględnienia ożywiającego działania Ducha Świętego⁸¹. Natomiast w dokumencie Komisji ARCIC można odnaleźć niewielką wzmiankę o pneumatologicznym źródle okazywania czci Matce Bożej. Jego autorzy podkreślają, że z inspiracji Ducha Maryja – *błogosławiona między niewiastami* - zapowiadała w sposób prorocki: *błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia* (Łk 2, 48)⁸².

Podjmując zagadnienie potrzebnych przedsięwzięć, jeśli chodzi o nawrócenie na płaszczyźnie kultu maryjnego w Kościele katolickim i odwołując się przy tym do adhortacji *Marialis cultus* Pawła VI, który naucza, że *w Maryi Pannie wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy*⁸³, dombescy teologowie dodają od siebie, iż *relacja Maryi do osoby i dzieła Ducha Świętego podkreśla niezbędny eklezjalny wymiar nabożeństwa maryjnego*⁸⁴. Bowiem to dzięki działaniu Ducha Świętego Maryja przynależy do komunii świętych, jest obecna we wspólnocie Kościoła jako *pierwsza z odkupionych, pierwsza chrześcijanka. W ten sposób więź Maryi Dziewicy z Bogiem, który jest Ojcem, Synem i Duchem oraz jej pozycja w Kościele znajdują swoje miejsce w ekonomii zbawienia*⁸⁵.

W podejmowanej przez teologów z Dombes problematyce kultu maryjnego, która szczególnie dzieli katolików i protestantów z uwagi między innymi na emocjonalne zaangażowanie i praktyczny jej wymiar, znaleźć można ważną wzmiankę dotyczącą roli Ducha Świętego. Analizując kwestię wzywania Maryi i Jej wstawiennictwa, formułują istotne

⁸⁰ Por. J. WICKS, *Komentarz do dokumentu...*, 469 oraz 470, gdzie autor krytycznie ocenia: *Janowe teksty zostały wprawdzie omówione, ale znalezione w nich znaczenia symboliczne nie przyczyniły się w istotny sposób do głównego wniosku doktrynalnego tej fazy dialogu.*

⁸¹ Por. R. OBARSKI, *Cześć Maryi w kulcie chrześcijańskim według ekumenicznego uzgodnienia „Grupy z Dombes”*, w: *Matka Boża w ludzie Bożym*, red. J. GÓRECKI, Katowice 2005, 162.

⁸² ARCIC, *Maryja*, nr 54.

⁸³ MC 25.

⁸⁴ DOMBES, *Maryja*, nr 305.

⁸⁵ TAMŻE.

dla dalszego dialogu ekumenicznego przypomnienie, że zwracanie się do Maryi, tak jak i do innych świętych, z prośbą o ich wstawiennictwo u Boga (na przykład w modlitwie „Anioł Pański” lub podczas modlitwy różańcowej) należy widzieć w trynitarnej perspektywie kierowania każdej modlitwy wyłącznie *do Ojca przez Syna i w Duchu, który wstawia się w nas, za nas i przez nas* (por. Rz 8, 26)⁸⁶. Modlitwa wstawiennicza jest ostatecznie modlitwą przekazywaną Bogu, gdyż tylko On może na nią odpowiedzieć. Trzeba to wstawiennictwo rozumieć zarazem jako znak *communio sanctorum* i uczestnictwa we wzajemnej służbie, jako *wieczną rozmowę wierzących ze swoim Bogiem w ich trosce o siebie nawzajem jako nieustanne trwanie w solidarności z wiernymi, jakiego nawet śmierć nie potrafi zatrzymać*⁸⁷. I co najistotniejsze z perspektywy podejmowanego w tym opracowaniu tematu, jest ono *integralną częścią komunii świętych na ziemi i w niebie, ludzi i Boga Trójjedynego, włączając w wieczne wstawiennictwo Syna u Ojca, któremu odpowiada wstawienictwo Ducha w nas, grzesznikach i usprawiedliwionych*⁸⁸. Szczególne miejsce wśród tych usprawiedliwionych, w których działa wstawiający się za nas Duch Święty, znajduje *Matka Zbawiciela, błogosławiona Maryja Dziewica*⁸⁹.

Podobne przesłanie dotyczące tematu wstawiennictwa Maryi (modlitwy wstawienniczej) można odnaleźć w Deklaracji Komisji ARCIC. Jej członkowie, odczytując ze świadectwa Pisma Świętego wyraźne potwierdzenie konieczności wzajemnej i solidarnej modlitwy do Boga, będącej wzajemną pomocą, dostrzegają, że jest ona *możliwa i praktykowana zarówno w Duchu Świętym, jak i przez Jego wstawiennictwo jako Oregdownika, wysłanego zgodnie z obietnicą Chrystusa* (por. J 14, 16-17)⁹⁰.

Oczywiście taka modlitwa z prośbą o wstawiennictwo Maryi i świętych nie może w jakikolwiek sposób zagubić prawdy, że ostatecznie *pomoc, której oczekują wierzący, pochodzi od Ojca, przez Syna*

⁸⁶ TAMŻE, nr 278. Por. TAMŻE, 344.

⁸⁷ TAMŻE, 344.

⁸⁸ TAMŻE, nr 287. Por. więcej na ten temat: R. OBARSKI, *Cześć Maryi w kulcie...*, 168-169.

⁸⁹ DOMBES, *Maryja*, nr 287.

⁹⁰ ARCIC, *Maryja*, nr 68. Rozszerzenie kręgu tej modlitwy na świętych doświadczających ostatecznego spotkania ze zbawiającym Panem, co nie spotyka się zwykle z pozytywnym przyjęciem w tradycji protestanckiej, nie musi być odbierane jako niezgodne z Biblią, nawet jeśli Pismo Święte nie naucza o tym wprost. Zob. TAMŻE, nr 70. Stąd też katolicy i anglikanie wspólnie stwierdzają: *proszenie naszych braci i siostr na ziemi i w niebie, żeby modlili się za nas, nie kwestionuje jedynego dzieła pośrednictwa Chrystusa, ale raczej jest środkiem, za pomocą którego 'w' oraz 'przez' Ducha, może być ukazana jego moc*. TAMŻE, nr 68.

*Najwyższego Kapłana i w Duchu Świętym, Obrońcy i Pocieszycielu pielgrzymów w drodze do Królestwa*⁹¹. W solidarnej łączności z całym Kościołem [...] wszyscy, wierni, zarówno ci żyjący, jak i ci, którzy odeszli, połączeni są razem w modlitwie kierowanej do Boga Ojca w Chrystusie i przez Chrystusa. Autorzy dokumentu z Seattle podkreślają – tak jak to uczynili wcześniej teologowie z Dombes – że to modlitewne *wzajemne wsparcie całego ludu Bożego* jest możliwe dzięki Temu, który nas porusza – Duchowi Świętemu⁹².

Można zatem w sposób uprawniony stwierdzić, że w obydwu środowiskach dialogu ekumenicznego dostrzeżony został ważny wymiar pneumatologiczny w idei wstawiennictwa-pośrednictwa, co ma szczególne znaczenie z uwagi na fakt, że przez długi czas zachodnie chrześcijaństwo dotykała *afazja pneumatologiczna*. *Faktycznie do niedawna, w teologii i w praktyce katolickiej, miało miejsce równie konsternujące, co trudne do wytłumaczenia zjawisko: zapomnienie, afazja, milczenie na temat Ducha Świętego; a przecież jest On trzecią Osobą Boską, najważniejszym darem paschalnym wcielonego Słowa, Tym, który w Kościele [...] czyni skuteczną służbę Maryi, Uczennicy-Mistrzyni w doświadczeniu duchowym wierzącego, ochrzczonego i bierzmowanego*⁹³.

5. Ocena i wnioski

W interesującym opracowaniu poruszanego tu tematu (relacja Maryja – Duch Święty) w ujęciu jednego z największych teologów XX wieku, Hansa Ursa von Balthasara, jego autor zapisał: *cała misja Maryi, od Nazaretu aż do naszych dni, jest ożywiana przez Ducha*⁹⁴. Wobec tak

⁹¹ S.M. PERRELLA, *Dialogo cattolico-anglicano...*, 357.

⁹² ARCIC, *Maryja*, nr 69. Tym niemniej jednak protestanci – luteranie, reformowani oraz anglikanie nie przyjmują terminu *wzywianie*, gdyż jest *niezgodne z Pismem Świętym lub wspólnymi starożytnymi tradycjami* i jako takie *zamazuje trynitarną ekonomię łaski i nadziei*. TAMZE, nr 70. Por. DOMBES, *Maryja*, nr 286; Zob. też R. OBARSKI, *Cześć Maryi w kulcie...* 170; S.M. PERRELLA, *Dialogo cattolico-anglicano...*, 358-359.

⁹³ S.M. PERRELLA, *Dialogo cattolico-anglicano...*, 358; zob. też 342, 364, gdzie autor ten dodaje: *Maryja, służebnica Pańska w wymiarze zbawczym nie zastępuje ani też nie rywalizuje z Osobami Boskimi, lecz służy, objawia, pokazuje przykładem swojego doskonałego odkupienia/zbawienia i przygotowuje – poprzez swoje wielorakie pośrednictwo/wstawiennictwo – wierzącego do przyjęcia zbawienia, pochodzącego od jedyne go Pośrednika i Uświęcającego go Ducha*. We wstawiennictwie Maryi można i należy dostrzegać *przejaw lub też świadectwo nadrzędnej roli Chrystusa, który włącza innych, zwłaszcza swoją Matkę, w nieustanne pośrednictwo łask Ducha dla nas i dla naszego zbawienia*. J. WICKS, *Komentarz do dokumentu...*, 474.

⁹⁴ T^oJOEN, *Maryja i Duch Święty...*, 149.

trafnego stwierdzenia, należy zauważyć, że w pewnym stopniu obydwie analizowane w artykule ekumeniczne dokumenty odczytują to ożywiający działanie Ducha Świętego w życiu Maryi.

Członkowie Komisji ARCIC w swoim dokumencie odnotowują, że przez całe Jej życie – od momentu *fiat aż do stóp krzyża i dalej* prowadził Ją Duch Święty⁹⁵. Matka Jezusa *wzrastała w relacji do Chrystusa: Jego uczestniczenie w Jej naturalnej rodzinie (Łk 2, 39) zmienia się w Jej uczestnictwo w Jego eschatologicznej rodzinie – tych, na których Duch Święty jest wylany (Dz 1, 14; 2, 1-4)*⁹⁶. Teologowie z Dombes z kolei podkreślają, że Maryja, idąc drogą życia (jako *prawdziwe stworzenie Boże, córka Izraela, matka, która dzieliła radości i bóle macierzyństwa*), była otwarta na słowo Boże *w powszedniości dnia, jak i w nadzwyczajnych okolicznościach istnienia [...]* Na tej samej drodze została *wezwana do wiary i nauczyła się, jak być uczniem, krok za krokiem, niekiedy w świetle dnia, a często pośród nocy, od fiat zwiastowania i uniesienia radości w Magnificat aż do milczącego cierpienia na Kalwarii*⁹⁷. Podsumowując w taki sposób swoją biblijną refleksję o Matce Pana, nie przywołują jednak wprost ożywiającej obecności i działania Ducha Bożego w tajemnicy życia Bożej Rodzicielki.

Wydaje się jednak, że autorzy obydwu ekumenicznych uzgodnień w wyjaśnianiu uczestnictwa Maryi w Bożym planie zbawienia (w misterium Chrystusa i Kościoła) uwzględnili pneumatologiczne odniesienia w stopniu niewystarczającym. Tym niemniej, publikując swoje uzgodnienia, dostarczają podzielonym wspólnotom chrześcijańskim cennego impulsu do dalszych badań i poszukiwań. Zarówno owoc nieformalnego dialogu *Grupy z Dombes*, jak i oficjalnej Komisji ARCIC powinny znaleźć uznanie u odpowiednich władz kościelnych, ale także teologów i poszczególnych wspólnot wierzących jako *wartościowe studium nauczania Pisma Świętego oraz wspólnych tradycji na temat Najświętszej Maryi, Matki Wcielonego Boga*⁹⁸.

⁹⁵ Zob. ARCIC, *Maryja*, nr 64.

⁹⁶ TAMŻE.

⁹⁷ DOMBES, *Maryja*, nr 134.

⁹⁸ ARCIC, *Maryja*, nr 80. Por. DOMBES, *Maryja*, nr 7: *inicjujemy pracę, która może być tylko użyźnieniem gleby. Naszym celem jest zapoczątkować inne prace oraz uczestniczyć w ewolucji naszych Kościołów w kierunku budowania wzajemnych relacji w pokoju*. Tak też został odczytany dombeski dokument w percepcji teologów katolickich, którzy doceniając dostrzeżenie relacji Maryja – Duch Święty, dostarczającej decydującego klucza do zrozumienia kwestii mariologicznych, proponują dalsze pogłębienie pneumatologicznego wymiaru w teologicznym dyskursie na temat Matki Jezusa. A.E. CABELLO, *Gruppo di Dombes...*, 113-114.

Biorąc pod uwagę materiały, które były wykorzystywane przez dombeskich teologów w czasie ich kolejnych sesji dialogu (lata 1991-1997) do opracowania tekstu maryjnego uzgodnienia, trzeba zauważyć, że pewne interesujące spostrzeżenia Alaina Blancy'ego (współprzewodniczącego *Grupy z Dombes* w latach 1974-2000) nie znalazły pełnego odzwierciedlenia w samym dokumencie. Chodzi tu właśnie o pneumatologiczny wymiar ujmowania osoby Maryi w kontekście całościowo rozumianej teologii chrześcijańskiej, choć trzeba zauważyć, że autor wielu tekstów roboczych, przygotowujących spotkania w Dombes, podejmuje relację Matka Pana – Duch Święty głównie w jej eklezjologicznym kontekście. Dostrzega on i analizuje fakt przyjęcia przez Maryję darów Ducha wówczas, gdy znajduje się Ona pośród świętych we wspólnocie Kościoła. W jednym z tekstów „przeddombeskich” Blancy mówi o pentekostalnym symbolizmie Maryi, której „ukazanie się” w relacji do Ducha Świętego określa jako *symboliczne, analogiczne, o ile nie sukcesyjne, w odniesieniu do tej szczególnej zbiorowości, tej konkretnej powszechności, jaką jest Kościół, lud, ciało, świątynia (jak ona! w niej i ona w nim!)*⁹⁹. Pomimo że dombiści potwierdzają słuszność *pogłębiania związku Maryi z Duchem Świętym*¹⁰⁰, to jednak nie ukazują w szerszej perspektywie Matki Chrystusowej jako wzoru człowieka obdarzonego darami Ducha Świętego, człowieka, który odpowiada na uświęcające działanie Parakleta we wspólnocie Kościoła.

Misterium wcielenia, jeden z najistotniejszych momentów udziału Maryi w Bożym dziele zbawienia, ukazujący Jej decydujące odniesienie do Ojca i Jego odwiecznego Syna, którego stać się miała Rodzicielką, znalazło pneumatologiczną interpretację, jeśli chodzi o zrozumienie

⁹⁹ A. BLANCY, *Quelques reflexions pre-dombiennes sur la Vierge Marie*, Les Dombes 1993, w: *Archives du Groupe des Dombes avec l'autorisation de l'Association Groupe des Dombes*, Lyon, Centre Unité Chrétienne, 7. Marie B) 1993, 1.

¹⁰⁰ DOMBES, *Maryja*, nr 294. Zob. też nr 215. Takie pogłębione biblijne i systematyczne studium relacji Duch Święty – Maryja Blancy przedstawił podczas jednego z seminariów naukowych w trakcie *Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan*, tuż po wypracowaniu dombeskiego uzgodnienia. Zob. A. BLANCY, *Le Saint-Esprit et Marie. Point de vie oecuménique à la lumière du dernier document du „Groupe des Dombes”*. *Exposé fait à Luxembourg, le 25 janvier 1998, 10^{ème} Colloque oecuménique 23-25.01.1998*, éd. par PONTMAIN, „Document” nr 31, supplément du „Bulletin Notre Dame de la Prière” (1999) 27-36. Fakt ten świadczy o tym, że kwestia odniesień pneumatologicznych w refleksji maryjnej była obecna w świadomości dombistów. Kończąc swoje przedłożenie, Blancy stwierdził: *Aussi, me semble-t-il, pourrions-nous unir à propos du Saint Esprit et de Marie, en plaçant cette «épiclese» mariologique, sous l'invocation du Saint Esprit et en référence à lui. En d'autres termes, chaque louange de Marie est louange de Dieu pour Marie, pour l'intervention du Saint Esprit dans la vie de Marie, pour son Fils unique d'abord incarné en elle*. TAMŻE, 36.

dziewiczego poczęcia. Natomiast sama scena zwiastowania została przez teologów z Dombes potraktowana dość powierzchownie¹⁰¹. Odwołują się wprawdzie do ewangelicznych słów anioła Gabriela (*Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* - Łk 1, 35), nie podejmują jednak wystarczająco pogłębionej refleksji. Stwierdzają jedynie: *Duch Święty spełni w Maryi swoją rolę stwórcy i ożywiciela, jaką ma od początku świata (Rdz 1, 2)*¹⁰². Jest to nie tylko ze szkodą dla teologii maryjnej, ale także dla chrystologii, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia współdziałania Maryi z łaską Bożą w dziele zbawienia (tym bardziej, że w drugiej części dokumentu ten temat należy do centralnych kwestii spornych między stroną katolicką i protestancką).

Z kolei tak wielkiej wagi wydarzenia potwierdzone w świadectwie biblijnym, jak narodzenie Syna Bożego z Maryi, przedstawienie Jezusa w świątyni, udział Jezusa i Maryi w weselu w Kanie, obecność Bożej Matki pod krzyżem domagają się refleksji pneumatologicznej, której jednak brak w obydwu dokumentach¹⁰³. W dombeskim dokumencie można znaleźć elementy takiej refleksji dotyczące sceny nawiedzenia. Jednak są to tylko pewne wątki podjęte niejako „przy okazji” – dombiści bowiem ukazują działanie Ducha Świętego w osobie Elżbiety, która pod Jego tchnieniem *staje się prorokinią*, natomiast w ogóle nie mówi się o Jego działaniu w Maryi, wyśpiewującej swój *Magnificat*¹⁰⁴. Fakt niewystarczającego uwzględnienia maryjnego hymnu *Magnificat*, będącego przecież mottem całego dokumentu o Matce Bożej, jest jednym z poważniejszych zarzutów, jakie można postawić *Grupie z Dombes*. Tym bardziej, że chodzi o hymn, którego poszerzona egzegeza i teologia z uwzględnieniem perspektywy pneumatologicznej pozwoliłyby na pogłębienie formułowanych wniosków i odkrycie nowych implikacji¹⁰⁵.

Ponadto rozważając teologiczną perspektywę Ewangelii Janowej, dombiści (podobnie jak członkowie Komisji ARCIC, co zostało wyżej

¹⁰¹ Dostrzegł to były aszlużony członek *Grupy*, Pierre Michalon, biblista, który pytał, czy teologowie z Dombes w wystarczający sposób odkryli głębię Łukasowego opisu zwiastowania? Por. P. MICHALON, *Recensions: Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I, Une lecture oecumenique de l'histoire et de l'Écriture*, „Unité Chrétienne” (1997) nr 128, 56. Opinię tę potwierdził zresztą w prywatnej rozmowie. *Wywiad z Pierrem Michalonem*, Lyon 2.06.2002 (w prywatnych zbiorach autora niniejszego opracowania).

¹⁰² DOMBES, *Maryja*, nr 154.

¹⁰³ Zob. TAMŻE, nr 164-174; ARCIC, *Maryja*, nr 12-17.

¹⁰⁴ Zob. DOMBES, *Maryja*, nr 158-161.

¹⁰⁵ Por. J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia...*, 297; A.E. CABELLO, *Gruppo di Dombes...*, 123.

ukazane) sięgają po dwa fragmenty, wiele znaczące w teologii katolickiej (J 2, 1-5; 19, 25-27), w których Maryja pojawia się wprost¹⁰⁶. Zwracają uwagę na fakt, że – zarówno w momencie inauguracji publicznej działalności Syna (w Kanie), jak i w momencie rozstrzygającym o zbawieniu (u stóp krzyża) – Jezus poprzez zwracanie się do Maryi za pomocą określenia „Niewiasto” chce objawić i wyznaczyć swej Matce szczególne powołanie, związane z przyjęciem przez Nią roli związanej z nowym macierzyństwem¹⁰⁷. W obydwu tych istotnych także dla dialogu ekumenicznego scenach autorzy z Dombes nie dostrzegają jednak obecności Ducha Bożego i Jego działania w tym, co się wydarza między Synem i Matką.

W obydwu ekumenicznych dokumentach perspektywa pneumatologiczna została w ogóle pominięta, jeśli chodzi o refleksję i próbę reinterpretacji katolickich dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu. Choć na przykład autorzy Deklaracji z Seattle podejmują refleksję o przyjęciu przez Maryję woli Bożej, co było *owocem Jej wcześniejszego przygotowania* oraz *o trosce Boga o wszystkich ludzi, nawet przed urodzeniem* (Ps 139, 13-18), [...] *o działaniu łaski Bożej, która poprzedza powołanie poszczególnych osób* (por. Jr 1, 5; Łk 1, 15; Ga 1, 15), to jednak nie podejmują próby pogłębionej analizy działania Ducha Świętego jako źródła tego *wcześniejszego przygotowania Maryi*¹⁰⁸. Jedynie w ostatnim zdaniu swego dokumentu zauważają, że przez Niego *została przygotowana i uświęcona do swojego powołania*¹⁰⁹.

Ten najpoważniejszy – jak się wydaje – brak staje się wyzwaniem, aby w podejmowanych w przyszłości dialogach dotyczących Matki Pana, szczególnie kiedy przedmiotem debaty będą prawdy dotyczące początku i końca ziemskiego życia Maryi, zostało uwzględnione wszechstronne działanie Ducha Świętego. Z pewnością przyniesie to oczekiwane owoce, także jeśli uwzględni się całą tradycję Kościołów wschodnich, z uwagą na ich pogłębioną pneumatologię i obecność żywej czci maryjnej w ich liturgii.

¹⁰⁶ Zob. DOMBES, *Maryja*, nr 177-184.

¹⁰⁷ Zob. TAMŻE, nr 177-178. Chodzi o rolę matki uczniów Jezusa.

¹⁰⁸ Zob. ARCIC, *Maryja*, nr 55.

¹⁰⁹ TAMŻE, nr 80. Dombišci z kolei poprzestają jedynie na umieszczeniu, w dołączonym do dokumentu Dodatku, soborowej interpretacji dogmatu o niepokalanym poczęciu, w której to interpretacji jest mowa o Maryi *ubogaconej od pierwszej chwili swego poczęcia blaskami absolutnie wyjątkowej świętości* oraz *ukształtowanej przez Ducha Świętego i uformowanej jako nowe stworzenie*. LG 56, przytoczony w: DOMBES, *Maryja, Dodatek I dotyczący dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu*, 392.

Biorąc pod uwagę, że w dombeskim dokumencie owa pneumatologiczna perspektywa nie została w pełni wykorzystana także w analizie zagadnienia uczestnictwa Bożej Rodzicielki w ważnym pod względem eklezjologicznym wydarzeniu zesłania Ducha Świętego, to wydaje się słusznym podkreślenie potrzeby uwzględnienia wymiaru pneumatologicznego przy podejmowaniu tych kwestii spornych, które dotyczą relacji, jakie zachodzą między osobą Maryi a wspólnotą Kościoła. Odwołanie się do myśli pneumatologicznej może bowiem przynieść dobre owoce w podjęciu następujących tematów: nazywanie Matki Pana Matką Kościoła, aktywna rola macierzyńska Maryi w Kościele, Jej udział w procesie przekazywania zbawienia (*pośrednictwo*) oraz uświęcania Kościoła i każdego wierzącego (problem tytułu „skarbnica zasług”) oraz dostrzeganie w Maryi figury Kościoła. Wymienione zagadnienia stanowią ważny aspekt katolickiej teologii i pobożności, którego nie można odnaleźć, bądź można, ale w sensie odmiennym od katolickiego, w tradycji protestanckiej¹¹⁰.

Kończąc, należy sformułować wniosek, że – tylko w pewnym stopniu uwzględniony zarówno przez Grupę z Dombes, jak i Międzynarodową Anglikańsko-Rzymskokatolicką Komisję – wymiar pneumatologiczny z pewnością przyczyniłyby się, wraz z trynitarnym, chrystologicznym, eklezjologicznym i antropologicznym, do ukształtowania bardziej integralnej historiozbawczej teologii maryjnej¹¹¹.

Tym bardziej, że w ostatnim czasie zwraca się uwagę, zarówno w nauczaniu teologów, jak i w Magisterium Kościoła, na konieczność ujmowania nauki o Matce Pana w kontekście. Uwzględnienie kryterium kontekstualności w teologii maryjnej stanowi bowiem uprawnioną i sprzyjającą ekumenizmowi drogę na przyszłość¹¹². Oznacza to odkrywanie wszelkich prawd dotyczących Maryi jako wynikających z centralnych zagadnień teologii stworzenia i odkupienia. Przede wszystkim chodzi o wyjaśnianie misterium Matki Bożej w kontekście chrześcijańskiej prawdy o Bogu

¹¹⁰ Por. ważny w tym względzie artykuł E. PARMENTIER, *Marie dans la communion des saints. Perspectives oecuménique*, „Ephemerides Mariologicae” 50(2000) nr 1, 79-81.

¹¹¹ Por. J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia...*, 297. Badania nad pneumatologicznym wykładem Ojca Kościoła XX wieku, jak określa się dzisiaj Y.M. Congara, potwierdzają taką właśnie tezę: *Pneumatologia w ujęciu integralnym, czyli powiązana z chrystologią, eklezjologią i antropologią daje integralną mariologię złączoną z całą teologią. [...] Pneumatologia komplementarna otwiera mariologię na trynitarny obraz Boga, co chroni przed ukazywaniem Maryi zastępującej Chrystusa lub pełniącej rolę Ducha Świętego*. K. PEK, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, RW KUL, Lublin 2000, 150.

¹¹² R. OBARSKI, *Metoda teologiczna Grupy z Dombes...*, 353.

Trójjedynym – z uwzględnieniem oczywiście perychorezy, wzajemnego przenikania się Boskich Osób – stwarzającym (relacja Maryja – Bóg Ojciec), zbawiającym (relacja Maryja – Syn Boży) i uświęcającym we wspólności (relacja Maryja – Duch Święty)¹¹³.

Przywołując w tym miejscu raz jeszcze fakt niewystarczającego uwzględnienia w obydwu analizowanych dokumentach relacji *Maryja - Duch Święty*, należy podkreślić, że w polskiej próbie kontekstualnego ujmowania udziału Bożej Rodzicielki w misterium zbawienia zwraca się uwagę na konieczność rozwijania nie tylko „mariologii chrystotypicznej” i „eklezjotypicznej”¹¹⁴, ale także na konstruowanie teologii maryjnej poprzez odniesienie jej do pneumatologii. Taką udaną próbę sformułowania „mariologii pneumatologicznej”, odczytanej zresztą z wykładu pneumatologii Yves’a Marie Congara, jednego z najwybitniejszych francuskich teologów, podjął się Kazimierz Pek, adiunkt w Katedrze Mariologii KUL. Istotne, z punktu widzenia teologii maryjnej i podejmowanego w niniejszym artykule tematu, jest jego stwierdzenie, że *w oparciu o teologię Ducha Świętego można zorganizować wykład: „Maryja w tajemnicy Trój-jedynego i Kościoła”. Uprawnia do takiego stwierdzenia następująca teza: „Pneumatologia prowadzi z zasady do trynitarnej wizji Boga”. Pneumatologia wcale nie zmierza do podtrzymania w mariologii jedynie zagadnienia: „Duch Święty – Maryja”. Mariologia odkrywająca dzięki pneumatologii prawdziwy obraz Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym, każe przede wszystkim utrzymywać trynitarną perspektywę*¹¹⁵.

Po bliższym przyjrzeniu się maryjnym dokumentom wypracowanym przez obydwie gremia ekumeniczne, *Grupę z Dombes* i Komisję ARCIC, wydaje się, że nadal aktualne są istotne wnioski – postulaty, jakie zostały już sformułowane w jednym z artykułów poświęconych *Grupie z Dombes*:

¹¹³ TAMŻE, 353. *Poprawną mariologię można uprawiać jedynie w kontekście nauki o Bogu i o człowieku, o Słowie, które Ciałem się stało, zawisło na krzyżu i zmartwychwstało dla naszego zbawienia, o Duchu Bożym, którego mocą dokonało się wcielenie, który nappełnił Maryję, namaścił Jezusa i eklezjotwórczo zstąpił w Wieczerniku, o Kościele, w którym żyje uwielbiony jego Pan, o Słowie Bożym i sakramentach jako drogach zbawienia, a także o wydarzeniach i stanach za bramą śmierci.* S.C. NAPIÓRKOWSKI, *O mariologię w kontekście*, w: K. PEK, *Per Spiritum ad Mariam...*, 5.

¹¹⁴ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *O mariologii eklezjotypicznej*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1993, red. S. GAJEK, K. PEK, RW KUL, Lublin 2000, 19-36.

¹¹⁵ K. PEK, *Per Spiritum ad Mariam...*, 152. Por. K. KOWALIK, *Duch Święty a Maryja w badaniach Katedry Mariologii KUL*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez PTM, Częstochowa, 22-23 X 1999 r.*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, T. SIUDY, K. KOWALIK, PTM, Częstochowa 1999, 181-194.

*Ujęcie historyozbawcze w konstruowaniu teologicznego obrazu Maryi wskazuje na kierunek przyszłych studiów teologiczno-maryjnych. Konieczne jest podjęcie pogłębionych studiów nad relacją Maryja – Duch Święty, gdyż jak do tej pory – potwierdza to również dombeskie uzgodnienie – temat ten nie znalazł się wśród tematów poruszanych w dialogach międzykościelnych. Uwzględniony byłby wówczas pneumatologiczny wymiar ujmowania osoby Bożej Rodzicielki w kontekście całościowo pojętej teologii chrześcijańskiej. Ważnym przedmiotem badań byłoby ukazanie roli Ducha Świętego w życiu Maryi, zarówno w tajemnicy zwiastowania, jak również w wydarzeniu pentekostalnym, w czasie którego Matka Chrystusowa była obecna pośród pierwszej wspólnoty Kościoła. Dary Ducha, które otrzymują uczestniczący w *communio sanctorum*, stały się wówczas Jej udziałem. Wiele wnoszącym do teologii maryjnej byłoby zatem ukazanie relacji Maryja – Duch Święty na płaszczyźnie antropologicznej (Maryja jako wzór człowieka przyjmującego uświęcające działanie Parakleta). Pożyteczna byłaby także refleksja nad misterium współdziałania Bożej Rodzicielki w dziele odkupienia w perspektywie pneumatologicznej i trynitarniej, która została przez teologów z Dombes jedynie zasygnalizowana. W badaniach teologiczno-biblijnych należałoby też zwrócić uwagę na hymn Magnificat, którego pogłębiona egzegeza i teologia w kontekście ekumenicznym pozwoliłaby na odnalezienie nowych linii wspólnego dla protestantów i katolików myślenia na temat Matki Najświętszej oraz sposobów oddawania Jej należnej czci¹¹⁶.*

Tak więc decydujące znaczenie dla prowadzonego dialogu ekumenicznego (nie tylko katolicko-protestanckiego), ale i w ogóle dla chrześcijańskiej teologii i codziennej pobożności wierzących, odgrywają następujące postulaty.

Powinno być realizowane nauczanie o osobie Maryi w odniesieniu do pneumatologii i w powiązaniu z pozostałymi traktatami teologii dogmatycznej – trynitologią, chrystologią (rozumianą integralnie), eklezjologią i teologiczną antropologią.

W ukazywaniu misterium osoby Maryi Dziewicy należy ukazywać Jej relację jako stworzenia do Boga Ojca, jako Matki do Syna, Wcielonego Słowa i Odkupiciela oraz jako „narzędzie” do Ducha Świętego, który uświęca swoim działaniem w misterium komunii Osób.

Podejmowanie modlitwy z Maryją i jak Maryja, skierowaną do Ojca przez Syna w Duchu Świętym niech kształtuje świadomość i postawy wszystkich, którzy wyznają wiarę w Jezusa Chrystusa, który *dla nasze-*

¹¹⁶ R. OBARSKI, *Metoda teologiczna Grupy z Dombes...*, 363-364.

go zbawienia zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy.

Na koniec można wyrazić pragnienie, aby pożyteczne okazało się dla wszystkich tradycji chrześcijańskich dalsze prowadzenie pogłębionej refleksji nad życiem Maryi i Jej udziałem w Bożym planie zbawienia, ze szczególnym zwróceniem uwagi na Osobę Ducha Świętego i Jego inspirującą obecność w życiu każdego chrześcijanina i całej wspólnoty Kościoła. Warto korzystać z funkcjonującej zarówno w katolicyzmie, jak i protestantyzmie (przynajmniej w nauczaniu reformatorów) teologicznej linii myślenia, zgodnie z którą Maryję ukazuje się jako wzór wiary i uświęcenia, znajdujący swój wyraz w posłuszeństwie i gotowości do pokornego służenia, a czerpiący ze źródła Ducha Świętego.

Dr Ryszard Obarski

ul. Podleśna 10
PL - 25-703 Kielce

e-mail: obarski@poczta.fm

Lo Spirito Santo e Maria nei documenti ecumenici (il Gruppo di Dombes e la Commissione ARCIC)

(Riassunto)

Trovare il posto giusto per Maria nel mistero dello Spirito Santo è un compito difficile nell'ambito del dialogo ecumenico. L'autore cerca di affrontare questo argomento studiando più da vicino i documenti mariani del Gruppo di Dombes e della Commissione ARCIC.

L'articolo è strutturato in questo modo: 1) Lo Spirito Santo crea in Maria la fede e l'apertura alla grazia (Maria come l'esempio dell'umanità); 2) Lo Spirito "adombra" Maria e La ispira per rispondere alla grazia (la partecipazione di Maria nell'incarnazione e nella redenzione); 3) Lo Spirito Santo inserisce Maria nella comunità della Chiesa (il ruolo singolare di Maria nel *communio sanctorum*).

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ
SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

Wiek XX był bez wątpienia nie tylko wiekiem Kościoła¹, ale także wiekiem Ducha Świętego. Ta Postać, zaniedbana przez zachodnią teologię, w ostatnich dziesięcioleciach zaczęła być coraz silniejszym bodźcem dla refleksji ewangelickiej i katolickiej², które dzięki nowemu otwarciu ekumenicznemu ponownie zwróciły uwagę na Ducha, którego nigdy nie zaniedbała teologia prawosławna³.

Możemy powiedzieć, że nie ma takiego aspektu w teologii, który nie miałby kontaktu z rzeczywistością Ducha Świętego, nie tylko obszary duchowości i mistyki⁴, zresztą także nie zawsze zgodne.

W latach Soboru Watykańskiego II, a szczególnie po Soborze, ponowne odkrycie Ducha Świętego odnowiło dyskusję zarówno o życiu eklezyjalnym, jak i o różnych perspektywach dyscyplinarnych.

W szczególności dyskusja ta dotknęła chrystologii⁵ i eklezjologii⁶, ale w efekcie także mariologii⁷.

Na wstępie należy jednak także powiedzieć, że teologia katolicka musiała odpowiedzieć przede wszystkim na zarzut, ponownie postawiony w latach pięćdziesiątych XX w. przez środowisko protestanckie⁸. Z powodu rozwinięcia tematyki maryjnej w teologii katolickiej oskarżano bowiem Maryję o to, że z Jej powodu uległa osłabieniu uwaga skierowana na Ducha Świętego. Dziewica Matka miała Go jakoby wręcz zastąpić poprzez przeniesienie na Nią przywilejów, cech właściwych Trzeciej Osobie. Innymi słowy, teologia katolicka miała uczynić Bogiem stworzenie, przypisując mu w ekonomii zbawienia rolę przynależną Duchowi.

Odpowiadając na ten „ekumeniczny zarzut”, szczególnie żywy w latach bezpośrednio poprzedzających i następujących po Soborze, teologia katolicka została niejako skłoniona do wyjaśnienia i zgłębienia relacji pomiędzy Maryją a Duchem.

Cettina Militello

Duch Święty a Maryja*

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 307-342

* C. MILITELLO, *Lo Spirito Santo e Maria*, „Theotokos” 6(1998) 183-221.

¹ Por. O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

² Por. N. AFANASSIEFF, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris 1975; J. MOLTSMANN, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia 1976; W. KASPER, G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Brescia 1980; Y.-M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, t. 1-3, Brescia 1981-1983.

³ Por. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1987²; P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1983³.

⁴ Por. B. SECONDIN, *Nuovi cammini dello Spirito: la spiritualità alle soglie del terzo millennio*, Cinisello B. 1990.

⁵ Por. H. MÜHLEN, *L'evento Cristo come atto dello Spirito Santo*, w: *Mysterium Salutis*, t. VI, 645-689; M. BORDONI, *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito*, „Lateranum” 47(1981) 432-492; TENZE, *Istanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale*, w: *Parola e Spirito*, Brescia 1982, 1017-1041; TENZE, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.

Dzięki temu coraz wyraźniej uwidaczniał się związek Maryi z Duchem w wydarzeniu wcielenia. Boskie macierzyństwo ukształtowało się w „macierzyństwo pneumatyczne”. I ukazała się, w odniesieniu do Ducha, kondycja bezwzględnej świętości Dziewicy Matki. Podobnie jak Jej bezpośredni i cielesny udział w chwale Syna. A zatem zaczęliśmy iść w kierunku uznawania Maryi za stworzenie „Pneumatofora” i „Pneumatoconforme”, a zatem także „Pneumatofanica”.

Pojawienie się także w Kościele (i teologii) „kwestii kobiecej” w końcu zaakcentowało „rodzaj żeński” stworzenia – Maryi⁹ oraz związek kobiecości z Duchem¹⁰.

Wreszcie, ponieważ Sobór Watykański II wskazał na Maryję jako typ i wzorzec Kościoła, okazało się, że skoro bliskość Maryi z Duchem Świętym jest akceptowana przez chrystologię pneumatyczną, tym bardziej i bez przesady bliskość Maryi z Duchem Świętym prowadzi nas do bliskości Ducha z Kościołem i Maryi z Kościołem.

Do tego dochodzi oczywiście nowe odczytanie tekstów biblijnych, które bezpośrednio lub pośrednio ukazują związek pomiędzy Maryją i Duchem; odczytanie go przez Tradycję patrystyczną i Magisterium Kościoła, aż po współczesne rozwinięcia tego zagadnienia.

⁶ Podstawowe dzieło: H. MÜHLEN, *Una mystica Persona. La Chiesa come mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968.

⁷ Por. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982), Roma-Bologna 1984.

⁸ Por. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, Napoli 1993, 41nn (w szczególności przypis 75).

⁹ Liczne są ujęcia tematyki związanej z Maryją w perspektywie teologii feministycznej (np. M. WARNER, *Sola tra le donne*, Sellerio 1980; R.R. RÜTHER, *Mary: the feminine Face of the Church*, Philadelphia 1977; C. HALKES, *Maria nella mia vita*, w: E. SCHILLEBEECKX, C. HALKES, *Maria, ieri, oggi e domani*, Brescia 1995; CH. MULACK, *Maria, Vergine e ribelle: la dea nascosta del cristianesimo*, Roma 1996; E. SCHUSSLER FIORENZA, *Gesù figlio di Myriam, profeta della Sophia*, Torino 1997). Panorama różnych wypowiedzi w perspektywie feministycznej, por. E. MAECKELBERGHE, *Desperately seeking Mary: A feminist appropriation of a traditional religious symbol*, Kampen 1991; R. RADLBECK-OSSMANN, *Maria in der Feministischen Theologie*, w: *Handbuch der Marienkunde*, t. I, Verlag Pustet, 1996, 435-465. Krytyczna lektura, zob. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987², 398-435; R. LAURENTIN, *Marie dans le perspective du féminisme américain*, „Etudes Mariales” 44-45 (1988) 83-111; F. COURTH, *La mère de Dieu: une déesse chrétienne? Marie dans la théologie féministe de langue allemande*, TAMZE, 63-79; E.R. CARROLL, *The Virgin Mary and feminist writers*, „Carmelus” 41(1994) 49-62; J.A. RIESTR, *Los movimientos feministas y su significación teológica: la mariología feminista*, „Estudios Marianos” 62(1996) 3-42. Należy jednak pamiętać również o innych opracowaniach na temat relacji kobiecość-Maryja, jak U. CASALE, *Benedetta tra le donne. Saggio teologico sulla mariologia e la questione femminile*, Torino 1989.

¹⁰ Por. A. MANARANCHE, *La femme et l'Esprit*, Paris 1974; P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1979; C. MILITELLO, *Ruah-Spirito*, w: *Le donne dicono Dio*, Milano 1995, 73-90.

Rzeczywiście, temat Maryja-Duch jest podejmowany coraz częściej i dziś stanowi szczególny punkt widzenia do przeformułowania samej mariologii, w znaczeniu ściśle dyscyplinarnym¹¹, a także paradygmatycznym i duchowym¹².

Losy Maryi, szczególna jakość Jej związku z Duchem, mają bezpośredni wpływ także na praktykę eklezjalną i duchowy wzrost chrześcijańskiego ludu, który patrzy na Nią jako na *znak niezawodnej nadziei i pociechy*.

1. Duch a Maryja w świadectwie Pisma

Mateusz i Łukasz przypisują macierzyństwo Maryi działaniu Ducha Świętego. Współczesna egzegeza próbowała umiejscowić tekst Mt 1, 18. 20 i Łk 1, 35 w obszarze symbolicznym, silnie przywołującym obecność i działanie Ducha w kontekście historii zbawienia.

W ten sposób na przykład opowieść Mateusza zostaje sprowadzona do opowiadania o stworzeniu. Narodziny Jezusa mają zatem ponownie zaproponować γένεσις, symetrycznie skonstruowaną w oparciu o Rdz 1 i 2. Genealogia (1, 1-17) miałyby sugerować naturalne narodziny Jezusa w powiązaniu z opowieścią kapłańską (por. Rdz 1, 1-2,4a). Opowiadanie z wersów 18-20 mówi o narodzinach Jezusa z Ducha w powiązaniu z opowieścią jahwistyczną (por. Rdz 2, 4b-25), w której tchnienie Ducha Bożego uczyniło pierwotnego Adama „istotą żywą”. Zatem opowieść Mateusza ukazuje nam etapy prowadzące do „nowego stworzenia”, definitywnie zaistniałego w akcie Maryjnego poczęcia „za sprawą Ducha Świętego”¹³.

Także fragment Łk 1, 35 zawiera silne reminiscencje Księgi Rodzaju. Jest tu nawiązanie do Ducha, który unosił się ponad wodami (Rdz 1, 2). Jednocześnie podkreślana jest jednak zbieżność z obrazem w Iz 32, 15, odnoszącym się do Ducha i zapłodnienia przez Niego ziemi w pełni czasów mesjańskich¹⁴.

¹¹ Por. *La mariologia tra le discipline teologiche*. Atti del VII Simposio Mariologico Internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1990), Roma 1992 (szczególnie: E. TOURON DEL PIÉ, *Colocación y conexión de la mariologia en el ámbito de las disciplinas teológicas: situación actual y perspectivas*, 269-399).

¹² Por. *La spiritualità mariana: leggittimità, natura, articolazione*. Atti del IX Simposio Mariologico Internazionale (Roma 3-6 novembre 1994), Roma 1996 (w szczególności: A. AMATO, *Il problema della „spiritualità mariana”*. *Introduzione ad un dibattito attuale*, 7-37).

¹³ Por. A. FEUILLET, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, „Etudes Mariales” 25(1968) 39-64.

¹⁴ TAMŻE, 47.

Teofaniczna obecność Ducha, „ocienienie” Maryi przez Niego, przywołuje także teksty mówiące o namiocie i chronionej w nim świętej arce (por. Wj 40, 35; Lb 9, 18-22; 10, 34)¹⁵.

Ja także zajmowałam się fragmentem Łk 1, 35 chcąc ukazać synergię pomiędzy Maryją, kobiecą osobą Maryi i Duchem Świętym¹⁶. Nie można bowiem umniejszać wartości dialogu Maryi z aniołem i przyjęcia odpowiedzialności, bo tym w przypadku Maryi jest to zgoda na Boży plan. Związek Maryi z Duchem nie może wyczerpać się na symbolicznych odwołaniach, lecz dotyczy raczej wzajemności Maryi i Ducha. Duch i Maryja współdziałają we wcieleniu na poziomie podmiotowym. Osoba Maryi zgadza się na propozycję i na działanie Ducha. Osoba Ducha współdziała z osobą Maryi w akcie poczęcia.

Egzegeza, wreszcie, szeroko omawia związek, który na poziomie literackim istnieje pomiędzy Łk 1, 35 i Dz 1, 14 aż po Dz 2, 1-13.

Nie przez przypadek to, co wypełnia się w Maryi, nazywane jest „zapowiedzią zesłania Ducha Świętego”. Duch zstępuje na Nią, umożliwiając wcielenie Słowa, tak jak zstępuje na wspólnotę zebraną w Wieczerniku, dając początek Kościołowi. W konstytutywny związek Ducha-wcielenia / Ducha Kościoła wchodzi także sama Maryja. W Łk 1, 35, ponieważ to w Niej Słowo Boże staje się ciałem. W Dz 1, 14, ponieważ spośród całej wspólnoty zebranej w oczekiwaniu na Ducha Ona jedna, poza Dwunastoma, zostaje wymieniona z imienia¹⁷.

Nie brak jest również innych sugestii, zawartych we fragmencie Łk 1, 35 i odwołań do niego w rozdziale 1. Dziejów Apostolskich czy w zakończeniu Ewangelii św. Łukasza¹⁸. Jednakże nie wydaje nam się konieczne podkreślanie tych skądinąd istotnych danych w odniesieniu do eklezjologicznej roli Maryi, która została już uznana przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską¹⁹.

Konteksty, w jakich ukazuje się problem relacji pomiędzy Maryją a Duchem, to obecność Matki Jezusa w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11) oraz pod krzyżem (J 19, 25-27. 30b); jedyne zresztą w IV Ewangelii, w których jest Ona wspomniana.

¹⁵ Por. A. SERRA, *Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a*, w: *Maria e lo Spirito...*, 148nn.

¹⁶ C. MILITELLO, *La donna dell'annunciazione: lo Spirito su Maria*, „Riparazione Mariana” 83(1998) 6-8.

¹⁷ Por. X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo (Hech 1,14). Apuntes para una mariología pneumatológica*, „Estudios Trinitarios” 15(1981) 3-82.

¹⁸ Por. TAMŽE, 32nn.

¹⁹ Por. na ten temat: A. SERRA, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, w: *Maria e la Chiesa oggi*. Atti del V Simposio Mariologio Internazionale (Roma, ottobre 1994), Roma-Bologna 1985, 219-343.

Obie perykopy nawiązują do słowa γυνή, „niewiasta”²⁰. W pierwszej Maryja, choć nie w pełni jeszcze rozumie mesjańskość swego Syna, skłania Go do objawienia się uczniom poprzez pierwszy z Jego „znaków”. Stwierdzono, że istnieje symetria pomiędzy formułą przymierza z Księgi Wyjścia a słowami, które Maryja kieruje do sług²¹. Od zawsze mówiono także o przemianie wody w wino, gdzie to ostatnie miało być metaforą Ducha²². Czołową postacią mesjańskiej ery zbawienia, której znakiem są uczta (a na niej wino) i wesele, jest Maryja, która prowadzi uczniów ku pełnej przemianie, jakiej dokonał w nich Duch.

Maryja jest także świadkiem tego „przekazania Ducha”²³, które jest ostatnim aktem Jezusa na krzyżu. Wszyscy są już zgodni, co do wartości rozlania Ducha, jaką ma wyrażenie z J 19, 30b. Na krzyżu zatem Jezus miał spełnić obietnicę posłania Ducha do swoich (por. J 7, 37nn; 16, 7). Maryja, obecna przy tym wydarzeniu, miała być jego świadkiem.

Jeśli chodzi o Apokalipsę²⁴, bardziej problematyczny wydaje się nam związek Maryi i Ducha w kontekście rozdziału 12, jak i rozdziału 22. Oczywiście można wnioskować z relacji Maryja-Kościół, że „niewiasta” z rozdz. 12 i „oblubienica” z rozdz. 22 mogą nawiązywać do Maryi. Taka interpretacja Ap 22, 17 nie wynika z tradycji. Synergia czekania na powrót Pana dotyczy jednoznacznie Kościoła-oblubienicy i Ducha. Jeśli zaś chodzi o rozdział 12, pomimo że odczytanie go z zastosowaniem klucza mariologicznego znajduje potwierdzenie u Ojców²⁵, wydaje się, iż bardziej spójne jest zgodzenie się, co do jego wymiaru eklezjologicznego: niewiasta to Kościół, nareszcie zwycięski w zrodzeniu tego „międzyczasu”, który jest spotkaniem niebieskiej liturgii, jaką przedstawia Apokalipsa.

²⁰ Por. *Maria nel Nuovo Testamento*, Assisi 1978, 210nn.

²¹ A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce*, Roma 1978, 30nn.

²² Ostatnio interpretuje to w ten sposób X. PIKAZA (*Maria y el Espíritu...*, 40, przypis 88). Znak wina miałby oznaczać Ducha Jezusa jako Jego ostateczny dar. Na potwierdzenie cytuje on innych egzegetów, między innymi R.E. BROWNA, *Il vangelo secondo Giovanni*, Assisi 1979, 135.

²³ Por. X. PIKAZA, *Maria y el Espíritu...*, 41nn.

²⁴ Por. TAMŻE, 47, przypis 99.

²⁵ Por. EPIFANIUSZ (*Panarion* 78,11) i ANDRZEJ Z KRETY (*In Apoc.* 33), którzy zauważają tożsamość niewiasty z Ap 12 i Maryi. Chodzi tu w każdym razie o niepotwierdzone świadectwa mogące pochodzić z ok. IV wieku. Wprowadzenie Maryi do wieloznaczności znaku niewiasty jest natomiast potwierdzone począwszy od VI w. i w średniowieczu.

2. Wiedza o związku Duch-Maryja

A. Amato w relacji wprowadzającej do prac IV Międzynarodowego Sympozjum Mariologicznego omówił historię relacji Duch Święty – Maryja w tradycji Zachodu²⁶. I chociaż co prawda jego uwaga zwrócona była przede wszystkim na współczesne rozwinięcie tej kwestii, to jednak bardzo istotne jest podjęcie przez niego stwierdzeń biblijnych, aż po dopełnienie refleksji na początku lat osiemdziesiątych.

2.1. Refleksja teologiczna przed Soborem Watykańskim II

Wiemy, że kluczowe stwierdzenie: *narodzony z Maryi Dziewicy za sprawą Ducha Świętego* – stwierdzenie uznane przez krytykę nowostamentową za *theologumenon* przed-ewangeliczny²⁷ – zostało przyjęte w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim w 381 r.

Nie brakuje świadectw patrystycznych potwierdzających istnienie tej formuły jeszcze przedtem, zanim znalazła się ona w Symbolu²⁸. Z pewnością jednak problemy apologetyczne natury chrystologicznej prowadzą nas do uznania za bardziej znaczące ilościowo określenia „narodzony z Maryi Dziewicy”. To uznanie w Chrystusie dwóch natur – ludzkiej i Boskiej – w kontekście antygnostycznym będzie coraz silniej uwypuklało narodziny Chrystusa nie tylko z Maryi, ale również „z Ducha Świętego”.

Jakiegokolwiek są świadectwa odnośnie do formuły nicejsko-konstantynopolitańskiej, coraz silniej w refleksji chrześcijańskiej uwidacznia się związek Maryi z Duchem. I o ile na przykład u Dydyma Ślepego czy u Ambrożego to Kościół, a nawet jego łono (chrzcielnica) staje się matką, mocą Ducha zachowując nienaruszone dziewictwo, to później inni będą mówić o Maryi jako o „schronieniu”, „sanktuarium”, „arce” Ducha Świętego²⁹.

Z pewnością początkowo każde stwierdzenie w stosunku do Maryi w rzeczywistości odnosiło się do kwestii chrystologicznej. Jednak należy przyjąć do wiadomości, że powoli nabiera ona innego znaczenia. Bezdyskusyjne jest wzrastające zainteresowanie Maryją, niemal wrodzone wspólnocie chrześcijańskiej, prawdopodobnie potwierdzone już w No-

²⁶ Por. A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, w: *Maria e lo Spirito...*, 9-71.

²⁷ Por. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1977, 206.

²⁸ Por. R. CANTALAMESSA, *Cristologia e pneumatologia nel simbolo costantinopolitano e nella patristica*, w: *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia, t. I, Città del Vaticano 1983, 101-125.

²⁹ W kwestii źródeł patrystycznych por. „Etudes Mariales” 25(1968).

wym Testamencie³⁰. Skutkiem tego jest rosnące zrozumienie Maryi oraz identyfikacja Jej relacji z Duchem. Zacytuję tu najważniejsze wyrażenie – „Oblubienica Ducha”, o którym mówi się, że pochodzi od św. Franciszka z Asyżu³¹. W rzeczywistości wyrażenie to pochodzi z dużo wcześniejszych czasów, można je spotkać zarówno u Prudencjusza i Pseudo-Ildefonsa, jak i w środowiskach zakonnych XII wieku. We współczesnej refleksji tytuł ten został podjęty na nowo, a relacja Maryi z Duchem została dodatkowo podkreślona. To uwypuklenie nie przyczyniło się jednak do większej wiedzy o relacji Duch-Maryja. Raczej ją zaciemnia, ponieważ akcent przenoszony jest z Ducha na Maryję. W dwóch kierunkach. Już Bernard, a za jego przykładem szkoła franciszkańska, będą odczytywały pełnię łaski udzielonej Maryi jako uczynienie z Niej prawnego paradygmatu pośredniczenia. Tylko za Jej pośrednictwem wierni mieliby możliwość skorzystać z darów, łask Ducha Świętego³². Szkoła francuska³³ zaś ośmieli się na jeszcze więcej, twierdząc, że obecność Ducha w Maryi przy zwiastowaniu sprawia, iż czyni On Ją nie tylko uczestniczką swych darów, ale też przekazuje Jej wszystkie cechy swej Boskiej Osoby.

Podobną drogą pójdzie szkoła hiszpańska, rozwijając refleksję na temat Maryi i Ducha w kierunku egzemplarystycznym.

Szczerze mówiąc, naszej wrażliwości posoborowej trudno jest zaakceptować hiperboliczne obrazy, jakimi opisywana jest bliskość i podobieństwo Maryi do Ducha na poziomie świętości, życia łaski, duchowego wzrostu. Byłoby to prawdziwym odwróceniem cech, gdyby przyjąć na poważnie na przykład wyrażenie autorstwa Grigniona de Montfort, wielokrotnie powtarzane przez wzorującą się na nim duchowość, jakoby Duch był niepłodny, a uczyniła go płodnym Jego Oblubienica Maryja. A zatem nie od Ducha do Maryi, lecz od Maryi do Ducha Świętego. Czyli od Maryi miałyby pochodzić łaskawa skuteczność Trzeciej Osoby, wyznawanej w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim jako „Ten... który daje życie”.

Nie jest naszym zamiarem dyskusowanie z tradycją, znaną już w kręgach naukowych. Ograniczamy się jedynie do obserwacji, że istnieją

³⁰ Por. *Maria nel Nuovo Testamento...*, 241. Zauważmy, jak teologia feministyczna, wyraźnie w celach polemicznych, oznajmia coś dokładnie odwrotnego, patriarchalne usunięcie Maryi z najstarszych świadectw Nowego Testamentu, mające na celu osłabienie Jej postaci i zażegnanie niebezpieczeństwa przeniesienia na Nią tradycji kultu bogiń matek, powszechnych w kulturze śródziemnomorskiej (por. CH. MULACK, *Maria...*, 32nn).

³¹ Por. O. VAN ASSELDONK, *Maria sposa dello Spirito Santo secondo Francesco di Assisi*, „*Laurentinum*” 23(1982) 414-423.

³² BERNARDYN ZE SIENY, *Sermo VI in salutatione angelica*, a. 1, 2.

³³ Por. S. DE FIORES, *Le Saint-Esprit et Marie chez Grignon de Montfort*, „*Cahiers Marials*” 21(1975) 195-212.

zasadniczo dwa kluczowe podejścia do relacji Duch-Maryja w tradycji teologicznej przed XIX w. Pierwsze z nich, z pewnością umiarkowane, potwierdza rzeczywistość Maryi jako „sanktuarium”, „świątynię” Ducha Świętego. Drugie natomiast utożsamia Ją z „Oblubienicą” Ducha, poprzez zastosowanie metafory relacyjnej, w rzeczywistości trudnej do obronienia z uwagi na sprzeczność czy dwuznaczność, w jaką popada się, trzymając się do ekstremum teorii antropomorfizmu zawartego w relacyjnym wzorze zaślubin. To drugie podejście z pewnością prowadzi do swego rodzaju *communicatio idiomatum*, być może uzasadnionego z uczuciowego czy poetyckiego punktu widzenia, jednak niepokojącego i zwodniczego z punktu widzenia refleksji teologicznej.

Co więcej, przyglądając się tym pobożnym hiperbolom sprowadzonym do rangi nauki, nie można nie zgodzić się ze słusnością tak zwanego „zastrzeżenia ekumenicznego”. Rodzi się bowiem podejrzenie, że zastąpienie Ducha Maryją jest wręcz zdeklarowane, a nie nieświadome. W polemice posoborowej autorzy tacy jak G. Philips, a jeszcze bardziej L. Boff uznawać nawet będą za jak najbardziej właściwe, a nie niesłuszne, zastąpienie Ducha Świętego przez Maryję³⁴.

2.2. Refleksja soborowa i posoborowa

Być może przydatne będzie przypomnienie, że pozostaje otwarta kwestia nowatorskiego wpływu nawiązań do Ducha w kontekście dokumentów soborowych³⁵. W każdym razie, szczególnie na poziomie eklezjologicznym, te nawiązania³⁶ podkreślają to *novum* podejścia do Ducha, od którego nie ma odwrotu. Następuje przejście od eklezjologii chrystonomicznej do eklezjologii trynitarnej, a właściwie pneumatologicznej. Doprowadza ono do zmiany relacji *inter*, *intra* i *extra* eklezjalnych, a w efekcie również podejścia do Maryi i rozumienia Jej relacji z Duchem.

Jeśli natomiast chodzi o rozdział VIII *Lumen gentium*, zauważmy, że Maryja zostaje tu nazwana „sanktuarium” Ducha Świętego, a Jej rzeczywistość „nowego stworzenia” przypisana zostaje działaniu Ducha.

³⁴ Zob. G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie: Vatican II et perspective du problème*, „Études Mariales” 25(1968) 7; L. BOFF, *Il volto femminile di Dio*, Brescia 1979, 102.

³⁵ Jest ponad 258 odniesień do Ducha Świętego w tekstach soborowych (por. studium G. CHANTRAINE, *L'enseignement de Vatican II concernant l'Esprit Saint*, w: *Credo in Spiritum Sanctum...*, t. II, 993-1010). Jednak nie wszyscy widzą w nich odwrócenie dotychczasowej tendencji.

³⁶ Por. LG 4 (Duch uświęcający Kościół); LG 9 (zapewnia zasadniczą jedność ludu Bożego); LG 12 (jest u korzeni charyzmatów i *sensus fidei*); LG 26 i *Christus Dominus* 11 (dokonuje jedności pomiędzy Kościołami); LG 20-22 (jest zasadą darów hierarchicznych); LG 39 (jest zasadą wspólnego powołania do świętości)...

I wreszcie to Duch wspiera zbliżenie pomiędzy Maryją a Kościołem w porządku wiary, nadziei i miłości, a także w porządku płodnego dziełnictwa. Podsumowując – Maryja jest typem i wzorem Kościoła właśnie dzięki działaniu Ducha w nich Obojgu³⁷.

Kwestia ta jest dużo dojrzalsza w *Marialis cultus*³⁸. Tutaj, oprócz rozrzuconych wskazówek odnoszących się do relacji Maryja-Duch, znajdujemy na wstępie jasne uściślenie, w trzech cechach³⁹, które zdaniem Pawła VI powinny charakteryzować kult maryjny⁴⁰. Ponadto ukierunkowania⁴¹, które papież uważa za konieczne dla jego właściwego ukazania, w nr 29, są bezpośrednio poprzedzone nawiązaniem do Ducha Świętego.

Należy także przypomnieć, w jaki sposób Paweł VI podchodził do związku istniejącego pomiędzy Maryją a Duchem w *Liście* skierowanym do legata, kardynała Sunensa, z okazji XVI Międzynarodowego Kongresu Maryjnego⁴² i w przemówieniu⁴³ skierowanym do jego uczestników.

Podkreśla on, że Maryja nie zastępuje działania Ducha, lecz prosi o nie i przygotowuje do niego. Jej pośrednictwo pozostaje zawsze podporządkowane pośrednictwu Ducha. Zatem nie można mówić o konflikcie pomiędzy mariologią a pneumatologią, ani o zastąpieniu Ducha przez Maryję. Należy natomiast ukazać to, jak Duch w osobowy sposób działa w Maryi, przyłączając Ją do swego zbawczego dzieła, jak i do dzieła całej Trójcy. Duch uczynił Maryję uczestniczką swoich darów i swego działania; wspierał Jej przywileje, czyniąc Ją swoją mistyczną Oblubienicą i swoim Sanktuarium. Całą historię Maryi można odczytać na nowo w świetle działania w Niej Ducha. Ale to, czym jest Ona w Kościele, w łasce Ducha, niczego nie dodaje ani nie ujmuje pośrednictwu Chry-

³⁷ Analitycznie: w LG 52 – w kontekście zwiastowania – zostaje w całości przejęta formuła symbolu; w nr 53 – w kontekście relacji z Trójcą – Maryja nazwana jest „świętynią Ducha Świętego”; w nr 56 uzasadnia się użycie wobec Niej określenia „cała święta”, ponieważ „przez Ducha niemal ukształtowana i uczyniona nowym stworzeniem”; w nr 59 ukazany zostaje związek istniejący pomiędzy zesłaniem Ducha Świętego a zwiastowaniem (por. *Ad gentes* 4); w nr 63, poprzez wskazanie na Nią jako na typ Kościoła, mówi się, że Maryja przez wiarę i posłuszeństwo poczęła Syna Ojcu; w nr 64 podobieństwo Maryi do Kościoła czyni ten ostatni matką dzieci poczętych z Ducha Świętego i zrodzonych z Boga; jak Maryja, tak i Kościół na mocy Ducha Świętego zachowuje nienaruszoną wiarę, trwałą nadzieję i szczerą miłość.

³⁸ Por. AAS 66(1974) 113-168.

³⁹ Trynitarnej, chrystologicznej i eklezjalnej (nn. 25-28). W kwestii komentarza do MC, por. S. MEO, *La „Marialis Cultus” e il Vaticano II. Analisi e confronto sulla dottrina Mariana*, „Marianum” 39(1977) 112-131.

⁴⁰ W szczególności cecha chrystologiczna (nr 25) staje się faktycznie pneumatologiczna w nr 26 i 27.

⁴¹ Biblijne (nr 30), liturgiczne (nr 31), ekumeniczne (nr 32-33), antropologiczne (nr 34-38).

⁴² AAS 67(1975) 354-359.

⁴³ TAMŻE, 334-339.

stusa czy działaniu samego Ducha. Poza tym Maryja pozostaje nadal przykładem posłuszeństwa Duchowi.

W swoim przemówieniu Paweł VI sugeruje *via pulchritudinis* jako hermeneutykę relacji pomiędzy Duchem Świętym a Maryją. Poza *via veritatis* pilne staje się podejście „estetyczne”, które umożliwi ukazanie szczególności działania Ducha w Maryi.

Podłożem argumentacji Pawła VI, jego poszukiwań innej drogi, właściwszej dla rozwikłania węzła relacji pomiędzy Duchem a Maryją, są prace teologiczne z końca lat sześćdziesiątych i pierwszej połowy lat siedemdziesiątych XX w.⁴⁴

Na temat Maryja-Duch konfrontują swoje poglądy w sposób mniej lub bardziej bezpośredni tacy teolodzy jak H. Mühlen, R. Laurentin, G. Philips, H.M. Manteau-Bonamy.

W ramach koncepcji widzącej Kościół jako „wielkie ja”, które rozwija się przez „pośrednictwo, które sam przekazuje” (Duch Święty) od jedyne „ja pierwotnego”, którym jest Pan Jezus, H. Mühlen⁴⁵ wyodrębnia w Maryi „funkcję personalną” i „funkcję personologiczną”. O ile w personalnej i swobodnej współpracy przy wroście mistycznego ciała i wroście fizycznego ciała Chrystusa personalna funkcja Maryi wymaga Jej uczestnictwa w przekazywaniu Chrystusa i podporządkowania pośredniczącej funkcji Ducha, to funkcja personologiczna mówi na poziomie ontologicznym, o Jej szczególnej relacji z Duchem, w którego pośrednictwie znajduje się także Ona w perspektywie Bożego macierzyństwa.

Pomijając kwestię języka, nie zawsze jednoznacznego, istnieje także podejrzenie, że H. Mühlen rozszerzył zakres pojęcia *Mediatrix* z *Lumen gentium* 62. I choć jego mariologia jest soborowa, biorąc pod uwagę fakt, że wskazuje on na Maryję inchoatywnie obecną w Kościele, to problemem było i jest jego ujmowanie Maryi niemal jako *widocznego wyrazu Ducha*⁴⁶, czy jako *pierwszego i przykładowego objawienia Ducha Chrystusa ponadhistorycznego*⁴⁷.

R. Laurentin i G. Philips, z pewnymi różnicami w podejściu, stosują tak zwaną perspektywę znakową (ikonologiczną). Dla pierwszego z nich⁴⁸ Maryja jest miejscem, znakiem, ikoną Ducha z powodu analogii,

⁴⁴ Szczególnie znaczące są akta spotkań organizowanych przez *Société Française d'Etudes Mariales*, zebrane w trzech tomach „Etudes Mariales” 25(1968), 26(1969), 27 (1970). W pracach tych dokonany został ponowny przegląd Pisma i całej tradycji w zakresie relacji Maryja-Duch.

⁴⁵ H. MÜHLEN, *Una mystica persona...*, 561-601.

⁴⁶ A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito...*, 64.

⁴⁷ H. MÜHLEN, *Una mystica persona...*, 720.

⁴⁸ R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*, „Nouvelle Revue Théologique” 89(1967) 26-42.

jaka zachodzi pomiędzy Nią a Duchem począwszy od kobiecości, funkcji głębokiego świadectwa o Bogu; od funkcji związku pomiędzy Słowem a ludzkością. Dla drugiego z nich natomiast⁴⁹ (odrzuca on kobiecość Ducha, zaślubiny Maryi z Duchem, tezę de Monfort o braku płodności Ducha) Maryja jest sanktuarium, świadkiem, znakiem Ducha. Wszystko to na tle eklezjologii pneumatologicznej, której odpowiada mariologia pneumatologiczna. Spoiwem jest tu relacja Maryja-Kościół, wzorczość Maryi wobec Kościoła. Na koniec refleksja o Duchu i Maryi dochodzi do punktu, w którym Maryja widziana jest jako „ikona” Ducha.

Analogiczną, ale innego rodzaju drogą, w odniesieniu do Ducha i Maryi we wcieleniu, idzie H.M. Manteau-Bonamy⁵⁰. To nie Maryja, lecz Jej macierzyństwo miałyby być ikoną Ducha. Zdaniem autora to właśnie w nim ukazuje się odwieczne poczęcie Słowa „z Ducha”, ponieważ już od wieczności był On pomyślany przez Ojca jako „dar” dla ludzkości i jako „namaszczenie”, co jest możliwe tylko poprzez Ducha w jego wewnątrztrynitarnym statusie Daru.

H. Manteau-Bonamy burzy spokój słownictwa *intra* i *extra* trynitarnego; mówi o widocznej misji Ducha przy zwiastowaniu i poczęciu Słowa z Ducha. I to nie tyle w znaczeniu macierzyństwa właściwego Duchowi *ad intra* czy *ad extra*, ile w znaczeniu tworzenia przez Ducha warunków, klimatu, który umożliwia macierzyństwo Maryi. Wspierana przez widzialną misję Ducha, jest Ona w pełnym sensie *Matką Boskiej Osoby Chrystusa w Jego ludzkiej naturze*⁵¹.

W połowie lat siedemdziesiątych XX w. rozwija się ruch charyzmatyczny, który oczywiście interesuje się tematem Maryi w perspektywie charyzmatów⁵². Dojrzały owoc tego ruchu pojawi się pod koniec lat osiemdziesiątych⁵³.

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych do dyskusji o relacji Maryja-Duch włącza się D. Bertetto⁵⁴. Także on, podobnie jak H.M. Manteau-Bonamy, burzy słownictwo trynitarnie, przedstawiając teorię – wyrażenie to jest właściwe tradycji Wschodu – o „synergii” Maryi i Ducha Świętego.

⁴⁹ G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie*, „Etudes Mariales” 25(1968) 7-37.

⁵⁰ Por. H.M. MANTEAU-BONAMY, „*Et la Vierge conçut du Saint-Esprit*”, „Etudes Mariales” 27(1970) 7-23; TENZE, *La Vierge Marie et le Saint Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique Lumen gentium*, Paris 1971, 12-47.

⁵¹ H.M. MANTEAU-BONAMY, *La Vierge Marie...*, 39.

⁵² Por. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito...*, 110nn.

⁵³ Por. R. CANTALAMESSA, *Maria, uno specchio per la Chiesa*, Milano 1989.

⁵⁴ D. BERTETTO, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, „Marianum” 41(1979) 400-444; TENZE, *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, w: *Maria e lo Spirito Santo...*, 291-302.

Chodzi o to, aby odczytywać, analogicznie jak wobec Słowa – którego wcielenie jest wspólnym dziełem Boskich Osób jako przyczyny sprawczej, lecz jest właściwe tylko Synowi jako przyczynie formalnej – działanie Ducha w Maryi jako formalnie właściwe Trzeciej Osobie. Oczywiście nie byłaby to jedność hipostatyczna dwóch natur, lecz synergia Boskiej Osoby Ducha i ludzkiej osoby Maryi, jako że jedność Ducha Świętego i Maryi realizuje się tylko na poziomie działania. Duch jest jedną zasadą z Maryją na poziomie działania, które należy do Ducha i równocześnie do Maryi, tak że może być ono przypisane im Obojgu. Począwszy od zwiastowania, następowałby wzrost działania Ducha w Maryi, wzrost Jej synergii z Duchem Świętym. W takim razie istnienie Dziewicy mogłoby być określane mianem „istnienia pneumatycznego”.

Pod koniec lat siedemdziesiątych XX w. refleksja o Maryi i Duchu uzyskuje nowy wkład ze strony P. Evdokimova⁵⁵. Punktem ciężkości jego argumentacji nie jest teologia trynitarna, ile raczej zwrócenie uwagi na czynnik „kobiecy”. Dla tego rosyjskiego teologa Maryja jest symbolem Ducha Świętego, jest wręcz w pełnym znaczeniu tego słowa „Pneumatoforą”, właśnie z uwagi na Jego „kobiecość”. Dla niego poza wszelką dyskusją jest widzenie Ducha w kategoriach kobiecości i macierzyństwa. Właściwości Słowa (męskość) i Ducha (kobiecość) widzi on antropologicznie w ujęciu biegunowym. O ile w gestii Słowa jest działanie, słowo, prawda, o tyle do Ducha należy ożywianie, objawianie, świadectwo, bez dodawania jednak żadnej nowej zawartości. A zatem kobiecość można sprowadzić do działania Ducha Świętego, działania macierzyńskiego, epikletycznego, z którym kobieta jest ontologicznie związana, a które Maryja interpretuje archetypicznie jako Theotokos.

Refleksja Evdokimova znajduje swoją kontynuację w refleksji H.U. von Balthasara⁵⁶. Dla tego ostatniego Duch i Maryja są ściśle połączeni. Jest to związek bogaty w skutki pod względem eklezjalnym, ponieważ widząc Maryję jako znak i prototyp Kościoła, von Balthasar zakłada maryjny wymiar Kościoła, w pełnej jedności z tym, co określa on mianem „zasady maryjnej”. Stwarza to problem, ponieważ na Maryję i Wcielone Słowo projektuje on swoją koncepcję antropologiczną, swoją interpretację męskości jako słowa (*Wort*) i kobiecości jako odpowiedzi (*Antwort*). Maryja jest kobiecą odpowiedzią na zbawienie i na Niej wzoruje się Kościół.

Polaryzacja między *via veritatis* i *via pulchritudinis*, ku której skłania się szwajcarski teolog, stając po stronie tej drugiej, prowadzi do este-

⁵⁵ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza...*; TENŽE, *La novità dello Spirito*, Milano 1979.

⁵⁶ Ogólne wprowadzenie, zob. S. De FIORES, *Maria nella teologia...*, 351-370.

tycznego widzenia Maryi, oddzielającego radykalnie maryjne oblicze Kościoła (natury charyzmatycznej) od „zasady piotrowej” Kościoła (natury funkcjonalnej i hierarchicznej). Nie jest istotne, że ostatecznie element maryjny postępuje nieco szybciej. Faktycznie pozostaje on poza wszelką podmiotowością dyskursywną. Co więcej, samo misterium trynitarnie jest wyposażane w kategorie antropomorficzne, które przekładają odwieczne rodzenie, dawanie i branie, co według Balthasara składa się na misterium Boga, w świadomość *ad intra* męskości Ojca, naprzeciw którego stoi kobiecość Słowa i Ducha; *ad extra* natomiast Słowo przyjmuje ciało męskie, zaś Duch pozostaje kobiecy, i kobiece będą także zbawcze rzeczywistości, które są znakiem i prototypem Ducha: Maryja i Kościół. Ten ostatni jednak jest kobiecy tylko w perspektywie posłuszeństwa, przyjęcia, wysłuchania.

Rozważania o bliskości Maryi wobec Ducha mają swój kulminacyjny punkt w refleksji L. Boffa⁵⁷. W ramach „hipotezy teologicznej” wprowadza on model hipostatyczny do mariologii bazującej na kobiecości jako pierwszej zasadzie. *Maryja, w momencie wypowiedzania słowa 'fiat', zostaje hipostatycznie przyjęta przez Trzecią Osobę*⁵⁸.

Dla L. Boffa bliskość Ducha z kobiecością jest niewątpliwa: Duch jest związany z życiem, tworzeniem, rodzeniem. *Duch, który jest odwiecznym pierwiastkiem żeńskim, łączy się z kobiecością stworzoną [...]. Kobiecość stworzona jest tym sposobem odwiecznie połączona z tajemnicą Trójcy Przenajświętszej, za pośrednictwem Maryi przyjętej przez Ducha Świętego*⁵⁹. To, co L. Boff przedstawia jako hipotezę, pomijając inne uwagi, stanowi pewną nierozwiązywalną trudność: w jedności hipostatycznej dwie natury są rządzone przez jedną Osobę Słowa; natomiast w przypadku Maryi i Ducha Świętego mamy do czynienia z dwiema Osobami, które są osobnymi Osobami.

Cokolwiek sugeruje hipoteza, Duch nie wciela się w Maryi; nie jest to *prosofon* ludzkiej natury Matki Pana. Mimo wszystko pozostaje Ona w pełni swej osoby, bliska, jakkolwiek się uważa, ale jednak osobna od Ducha⁶⁰.

W latach osiemdziesiątych XX w. pojawiły się jeszcze dwie refleksje nad relacją Duch-Maryja. Jedna bardziej bezpośrednia należała do

⁵⁷ L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, Brescia 1981; TENZE, *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi 1982.

⁵⁸ TENZE, *Il volto materno...*, 100.

⁵⁹ TAMŻE, 101.

⁶⁰ Przypomnijmy, jak relację Maryja-Duch widzi G.M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria SS. e lo Spirito Santo*, t. 1-2, Roma 1976-77 oraz M. KOLBE, *Chi sei, o Immacolata?*, Roma 1982. Ten ostatni widzi Maryję jako „jakby wcielenie” Ducha, z którym jest nierozzerwalnie złączona, będąc Jego „oblubienicą” (por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia...*, 475nn).

teologa hiszpańskiego X. Pikaza⁶¹, druga zaś do B. Forte w jego książce *Maria, la donna icona del mistero*⁶².

Teza X. Pikaza, którą opracowuje on, poczynając od Dz 1, 14, to Maryja jako „przejrzystość Ducha”. Od chwili zwiastowania Maryja jest nie tylko Pneumatoforą, lecz Pneumatoforme. Czy widzi się Ją na sposób protestancki jako osobę wierzącą, czy na sposób prawosławny jako obraz/znak Ducha, należy zgodzić się, że choć Maryja i Duch są Osobami odrębnymi, o osobnych naturach, to są to Osoby tak przejrzyste wobec siebie nawzajem, że można powiedzieć, iż jedna jest odbiciem drugiej. Pikaza także wprowadza Maryję do serca misterium trynitarnego; przenosi na misterium Boga Jej kobiecą i macierzyńską kondycję. Ale raz jeszcze ta praca, mająca ukazać Maryję jako ikonę Ducha, uznaje za niewątpliwą pewną kobiecą stereotypowość, na którą składają się wnętrze, przyjęcie, otwartość na Boga, tworzenie, zarówno w Duchu, jak i w Maryi. Tak zatem, aby poznać Ducha, trzeba patrzeć na Maryję.

Podobne wnioski można wyciągnąć z lektury B. Forte. Kluczem do relacji Maryi i Ducha jest oblubieńczy wymiar Maryi i Ducha. *Czysta ikona Ducha Świętego (Maryja) jest odzwierciedleniem misterium małżeństwa, którego On jest twórcą. Duch dokonuje w Maryi czegoś podobnego do tego, czego dokonuje w wieczności Boga: w Niej odzwierciedla się to, czym jest On w głębi misterium i koncentruje się to, czego dokona On w Kościele*⁶³. Wszystko to wyraża się jednak w stereotypie kobiecości jako odpowiedzi na dar, jako przyjęciu. Trudno zrozumieć, w czym mogłoby to antropologicznie objawiać naturę dialogową osoby ludzkiej. Nie można też zrozumieć, jak wzajemność pomiędzy kobiecością a Duchem może wyrażać się jako otwartość ofiarna i ofiarność otwarta.

Te ostatnie propozycje są współczesne z nauczaniem Jana Pawła II⁶⁴.

Także w obecnym dziesięcioleciu temat Duch-Maryja został podjęty w Katechizmie Kościoła Katolickiego⁶⁵.

⁶¹ Por. X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo...*

⁶² B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, Cinisello B. 1988.

⁶³ TAMŻE, 241n.

⁶⁴ Przypomnijmy kilka znaczących fragmentów: *To szczególne zjednoczenie „Theotókos” z Bogiem, które urzeczywistnia najwybitniej nadprzyrodzone przeznaczenie do zjednoczenia z Ojcem, rozciągnięte na wszystkich ludzi (filii in Filio), jest czystą łaską i jako taka darem Ducha (MD 4). Ojciec wybrał Ją przed wiekami, powierzając Ją Duchowi świętości, który uczynił Maryję Matką, a Jej serce doskonale posłuszne w związku z Bogiem (RM 7). Maryję, która poczęła Słowo Wcielone za sprawą Ducha Świętego [...] będziemy kontemplować i naśladować jako niewiastę posłuszną głosowi Ducha Świętego, jako niewiastę, która milczy i słucha, niewiastę nadziei (TMA 48).*

⁶⁵ Opublikowany w 1992 r. Por. nr 484-485 (poczęty za sprawą Ducha Świętego...); 493-497; 504-505 (...narodzony z Maryi Dziewicy). Por. *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, red. E. TONIOLLO, Roma 1993; „Estudios Marianos” 59(1994), w tym artykuł J.A. RIESTRA, *El Espíritu Santo y Santa María en el Catecismo de la Iglesia católica*, 115-136.

Nie możemy także przemilczeć włoskiego wkładu w tę refleksję: F. Lambiasi, A. Pizzarelli, G. Colzani, A. Langella. Pierwszy z nich w monografii na temat Ducha Świętego ujmuje Maryję jako „anamnezę” i „epiklezę” Ducha⁶⁶; w bardzo zrównoważony sposób wypowiada się on na temat „zastrzeżenia ekumenicznego” i otwiera się na prowokacje kwestii kobiecej w odniesieniu do Maryi i tajemnicy trynitarnej⁶⁷.

Mariologiczna praca A. Pizzarellego⁶⁸ już w podtytule sugeruje pneumatologię jako klucz interpretacyjny. W mniejszym stopniu jest to zaznaczone u G. Colzaniego⁶⁹, który jednak odpowiednim zainteresowaniem darzy obecność Ducha w Maryi, co nie ma miejsca w innych, skądinąd wartościowych, podręcznikach⁷⁰. Szczególne zasługi oddaje tu książka A. Langelli⁷¹ nie tylko z uwagi na zaangażowanie, z jakim ten teolog dokonuje przeglądu relacji Duch-Maryja w posoborowej teologii katolickiej, ale również ze względu na próbę przeformułowania tej relacji, choć przesadził zapewne w próbie opisanego wszystkiego, przez co raczej dokonał tylko wzmianek, a nie głębszego rozwinięcia⁷².

W szerszym kulturowo i językowo kontekście działalności mariologicznej ostatnich lat należy wymienić pierwszą część dzieła F.X. Durrwella⁷³, mariologiczną syntezę J.C.R. Garcíi Paredesa⁷⁴, akta z dorocznego spotkania Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, pod redakcją A. Ziegenausa⁷⁵, artykuły R. Casanovasa⁷⁶ i J.A. Riestry⁷⁷ oraz rozprawy doktorskie M.I. Boillon Salazara⁷⁸ i J. Myszkowskiego⁷⁹.

⁶⁶ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bologna 1987, 259-310.

⁶⁷ TENZE, *Maria al posto dello Spirito Santo?*, „La Rivista del clero italiano” 74(1993) 420-433; TENZE, *Maria, la donna e la Trinità. Una esplorazione in alcune mariologie contemporanee*, „Theotokos” 1(1993) 117-114.

⁶⁸ A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio di interpretazione pneumatologica*, Cinisello B. 1990.

⁶⁹ G. COLZANI, *Maria, mistero di grazia e di fede*, Cinisello B. 1996.

⁷⁰ Por. S. DE FIORES, *Maria, madre di Gesù*, Bologna 1992.

⁷¹ A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito...*

⁷² Por. TAMZE, 167-226. Por. TENZE, *Maria e lo Spirito Santo nella riflessione teologica degli anni '90 (1990-1996)*, „Marianum” 59(1997) fasc. II, 431-468.

⁷³ F.X. DURRWELL, *Maria. Meditazioni davanti all'Icona*, Assisi 1992 (szczególnie 9-92).

⁷⁴ J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Mariologia*, Madrid 1995. TENZE, *La mediación de María en la perspectiva pneumatológica y eclesiológica*, „Ephemerides Mariologicae” 39(1989) 205-236.

⁷⁵ *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, red. A. ZIEGENAUS, Regensburg 1991.

⁷⁶ R. CASANOVAS, *Mariologia y pneumatología*, „Ephemerides Mariologicae” 42(1992) 363-371.

⁷⁷ J.A. RIESTRA, *El Espíritu Santo y María en el misterio de la Anunciación*, „Scripta Theologica” 25(1993) 221-235.

⁷⁸ M.I. BOILLON SALAZAR, *El título „María esposa del Espíritu santo” en el Concilio Vaticano II*, Roma 1991.

⁷⁹ J. MYSZKOWSKI, *L'opera dello Spirito Santo in Maria nei misteri dell'immacolata concezione, dell'annunciazione e della pentecoste. Riflessione teologica dopo il Concilio Vaticano II*, Roma 1993.

Z pewnością nie są to wyczerpujące prace, jednak bardzo obszernie podejmują temat relacji Duch-Maryja. Na przykład w obecnej debacie o „współodkupieniu” nie bez znaczenia jest jego „symboliczne” odczytanie, zaproponowane przez J.C.R. Garcíę Paredesa, w pełnej spójności z interpretacją pneumatologiczną, która jest tłem jego mariologii. Nie należy także minimalizować toczącego się dialogu ekumenicznego⁸⁰ ani prób nowego odczytania dogmatów maryjnych, które zostało zaproponowane właśnie dzięki nowemu rozumieniu relacji Ducha i Maryi. I sądzę, że to najbardziej produktywny postulat badawczy.

3. Węzły systematyczne

Nasz przegląd postawił nas wobec różnych sposobów proponowania i interpretowania związku Duch-Maryja. Jakkolwiek przebiegałyby ich klasyfikacja, naszym zdaniem węzły te są związane z następującymi punktami: z kwestią antropologiczną (problem wynikający z przypisania Duchowi całej świętości Maryi, i w związku z tym Jej pełnego udziału w chwale Trójcy); z kwestią kobiecą (czy może ustanowić się zbieżność „rodzaju” pomiędzy Duchem a Maryją z Nazaretu?); z kwestią eklezjologiczną (jak i dlaczego Maryja jest obrazem i modelem Kościoła oraz w jakim kierunku i w jaki sposób w tej wzorczości ma swój udział Duch?).

3.1. Paradygmat antropologiczny

Pismo ukazuje ludzką osobę mężczyzny/kobiety na obraz Boga (Rdz 1, 26). Tradycja Ojców długo pytała o znaczenie *imago Dei*⁸¹ i w różny sposób rozpatrywała jego tryb konstytutywny. Ponadto rozdzieliła pierwotny obraz i podobieństwo oraz kondycję po upadku, która zaciemniona przez obraz, utrudniła dynamikę podobieństwa. Obraz nie zginął, lecz jednoznacznie została zaznaczona dostosowawcza dynamika podobieństwa.

Poza pierwotną raną i jej skutkami, pozostaje także kwestia konstytucji dialogowej. Obraz należy zatem ujmować nie tyle z punktu widzenia szczególnych cech duszy, czy w takim a nie innym aspekcie ludzkiej osoby⁸². Jest on zasadniczo pierwotnie podarowaną zdolnością

⁸⁰ Doświadczono tego podczas Międzynarodowych Kongresów Mariologicznych, organizowanych przez PAMI na Malcie, w Kevelaer, Huelva, Częstochowie. Por. Akta kongresowe.

⁸¹ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Theodrammatica*, II, Milano 1982, 298-316.

⁸² Tak uczynił Augustyn w swoim *De Trinitate*. Na temat problemu obrazu, por. klasyczny tekst K.E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e in Tommaso d'Aquino*, Assisi 1979.

do ponownego zaproponowania wewnątrztrynitarnej wzajemności w porządku stworzenia.

Mężczyzna/kobieta powinni prowadzić się, pozwalając przenikać przez siebie czynnikowi Boskiemu, korzystając z tego, że są stworzeni na obraz trynitarnego misterium. Prowadzi to oczywiście do pewnego poznania Boga i Jego życia oraz, przez analogię, widzenia rzeczywistości ludzkiego podmiotu mężczyzny/kobiety w kategoriach bliskich tajemnicy Boga.

W swym pierwotnym powołaniu do uczestnictwa w misterium Boga, mężczyzna/kobieta posiada odpowiednie środki, które pochylają jego istnienie ku światu, podobnie jak misterium Boskich Osób. Oznacza to, że każda ludzka osoba mężczyzny/kobiety powiela wewnątrztrynitarne dynamikę ojcostwa/macierzyństwa, synostwa, tchnienia. Każda ludzka osoba mężczyzny/kobiety jest wezwana do wyrażania się poprzez relację, do w pełni swobodnego tłumaczenia sobie pytania, które zostało do niej skierowane na początku. A skoro każda ludzka istota mężczyzny/kobiety stanowi część tego planu, nie ma oczywiście sensu granie męskością czy kobiecością w kategoriach podziału, niemal tak, jakby jednych dotyczyła jakaś wzorczość Boskości, a tych drugich inna. Zatem antropomorficzne projektowanie na Boga biegunowości rodzaju i płci kończy się wykluczeniem jednych lub drugich z całego pierwotnego bogactwa.

Ludzka istota mężczyzny/kobiety z antropologicznego punktu widzenia przekłada swój dialogowy charakter na dwoistość rodzaju. I włącza w to totalność *imago Dei*, jego bycie w ten sam sposób, poza wszelkim rodzajem, blisko Ojca/Matki, Syna, Ducha.

Odczytanie związku Maryi i Ducha może z pewnością poprawić zrodzone w przeszłości stronnicze spojrzenia na tę kwestię. I dlatego nie istnieje alibi dla ich trwania.

Maryja jest z pewnością takim „pierwowzorem”⁸³ ludzkości, jakiego chciał Bóg od samego początku. A dokonuje się to na mocy Jej synergii z Duchem-Darem, któremu zazwyczaj przypisujemy szczególną i niepowtarzalną rolę uświęcającą⁸⁴.

⁸³ Por. C. MILITELLO, *Maria prototipo della donna: linee di ecclesiologia*, w: *Nuove prospettive della mariologia. L'immagine della Madre di Dio*, red. L. CRUCIANI, Firenze 1990, 137-156. W tym artykule przedstawiłam moją preferencję dla określenia „pierwowzór” w odniesieniu do Maryi, rezerwując natomiast określenie „archetyp” tylko dla Słowa Wcielonego. Uważam bowiem, że Maryja jest *typos* w egzystencjalnym porządku wykonania, zgody na Boży plan, zaś Chrystus jest absolutnie i niepowtarzalnie *typos* w ontologicznym porządku „przyczynowości wzorczej”. Dotyka to oczywiście kwestii „modelu”, a więc i Maryi jako „modelu” w teologicznym porządku wiary, nadziei i miłości. Innymi słowy, my „jesteśmy” na obraz Słowa; „musimy” być jak Maryja i ta konieczność dotyczy pojedynczej osoby wierzącej oraz wspólnoty.

⁸⁴ Por. STh I, q. 43, a. 3.

Jeśli w swej całkowitej świętości Maryja jest przebłyskiem/przejawem Ducha, to tylko dlatego, że przez łaskę ukazuje Ona jedyną w swoim rodzaju kondycję wobec zranionej ludzkości, która ze swojej winy jest niezdolna do bycia „objawieniem” Ducha, Jego przejawem, Jego darem. A jednak szczególny sposób, w jaki wydarza się to Maryi, co prawda przeznaczonej do Bożego macierzyństwa, w rzeczywistości nie wyklucza nikogo. Jest to pewność, że stworzenie może „w pięknie” odpowiedzieć na uświęcający dar Ducha tylko jeśli chce i umie go rozpoznać i przyjąć⁸⁵. W *Calej Świętej* i *Wniebowziętej* w chwale ludzkość kontempluje w pełni i doskonale zrealizowane to, w czym ma nadzieję i do czego dąży⁸⁶.

Kwestia antropologiczna staje się tym sposobem kwestią eklezjologiczną⁸⁷, a ostatecznie kwestią trynitarną⁸⁸.

3.2 Paradygmat kobiecy

Niewłaściwe rozumienie Ducha, niezdolność do wyjścia poza biegunowość naszej symboliki⁸⁹ niemal nas zmusiły do przeniesienia na Ducha rodzaju żeńskiego.

Ścisłej rzecz ujmując, ten początkowy błąd naszego symbolicznego świata doprowadził nas do projekcji rodzaju także wobec Ojca i Syna, z uwagi na widziane wcześniej wyniki Boskiego działania w chwili poczęcia i Boskiej bierności bycia poczętym, tak że jeszcze przed Duchem to Syn w swej tajemnicy *ad intra* był interpretowany według rodzaju żeńskiego⁹⁰.

Ktoś może powiedzieć, że są to analogie, może nawet metafory⁹¹. Niestety, antropomorficzna projekcja rodzaju na Boga nie pozostaje bez konsekwencji⁹².

Co, dla ścisłości, o ile stawia kwestię wręcz androginii Syna (z uwagi na jego kobiecość *ad intra* i męskość *ad extra*), przede wszystkim stawia kwestię feminizacji Ducha⁹³.

⁸⁵ Na temat aktualnej debaty o niepokalanym poczęciu, w bardziej ogólnym obszarze dyskusji nad przeformułowaniem grzechu pierworodnego, por. G. COLZANI, *Maria...*, 224nn.

⁸⁶ Por. SC 103, LG 68.

⁸⁷ Por. *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998.

⁸⁸ Por. P. CIPOLLONE, *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VII della LG*, Roma 1986.

⁸⁹ Por. F. HÉRITIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Milano 1997, 7.

⁹⁰ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica...*, II, 264.

⁹¹ Por. A. AMATO, *Dio Padre – Dio Madre. Riflessioni preliminari*, „Ricerche Teologiche” 2(1992) 33-57.

⁹² Na temat tych zagadnień, szeroko ujawnianych przez filozofię i teologię feministyczną, por. *Le donne dicono Dio...*

⁹³ Ta dyskusja zaczyna się oczywiście dużo wcześniej. Wystarczy przypomnieć tu całą spekulację gnostyczną i widzenie przez nią Ducha w rodzaju żeńskim. Por. R. PA-

Czymże jest zatem kobiecość?⁹⁴ Jest ona prawdziwie i zwyczajnie definiowalna na poziomie kulturowej fenomenologii, która przedstawia ją (a raczej przedstawiała) jako otwartość ofiarną czy ofiarność otwartą⁹⁵. Czy z antropologicznego punktu widzenia jest do przyjęcia nieusuwalna rozdzielność „słowa” i „odpowiedzi”⁹⁶, czy nie jest bardziej słuszne stwierdzenie, że nie istnieje słowo bez odpowiedzi i na odwrót?

Obecnie funkcjonują dwie różne teorie w obszarze refleksji nad kobiecością: jedna z nich widzi kobiecość jako nierozwiązywalną różnicę⁹⁷; druga interpretuje ją w kategoriach *gender*⁹⁸. Dzięki zastosowaniu filozofii

GELS, *I vangeli gnostici*, Milano 1981; G. CASADIO, *Donna e simboli femminili nella gnosi del II secolo*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, red. U. MATTIOLI, Genova 1992, 305-329.

⁹⁴ Podejście do tego problemu w C. MILITELLO, *Donna in questione*, Assisi 1992; TAŻ, *Maschile e femminile nel segno della reciprocità*, w: *Gli specchi delle donne*, Milano 1994, 25-53; *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici della identità maschile e femminile*, Torino 1996. Por. także publikację „Concilium” 27(1991): *La donna ha una natura speciale?*

⁹⁵ Na przykład B. FORTE (*Maria, la donna...*) mówi o „płodnym przyjęciu” (s. 193) i o „promieniejącej bezinteresowności” (s. 224).

⁹⁶ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, Milano 1993, 263nn. W kwestii antropologii von Balthasara i jego widzenia kobiecości, zob. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Roma 1991; R. FISICHELLA, *Gloria al femminile. La donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, w: *Misoginia*, red. A. MILANO, Roma 1992, 431-460.

⁹⁷ Myślenie o różnicy płci ma swój początek w refleksji L. IRIGARAY (por. *Speculum. L'altra donna*, Milano 1975; *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985; *Sessi e genealogie*, Milano 1989). We Włoszech zostało ono podjęte i rozwinięte w oryginalny sposób przez grupę filozoficzną Diotima (por. *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano 1987; *Mettere al mondo il mondo*, Milano 1990; *Il cielo stellato dentro di noi*, Milano 1992; *Oltre l'uguaglianza*, Napoli 1995; *La sapienza del partire da sé*, Napoli 1996). Nie brakowało także kontaktów bezpośrednich i pośrednich z problematyką ściśle teologiczną. W pewien sposób teologiczny rezultat tych kontaktów jest dziś, przynajmniej we Włoszech, widoczny w teologii L. Tomassone, teologa Kościoła waldensów, oraz E. Green, teologa baptysty (zob. jego artykuł *Il pensiero della differenza sessuale e la teologia. Il dibattito italiano*, „Concilium” 32 [1996] 188-198). Na poziomie ściśle filozoficznym najważniejszym przedstawicielem nurtu myślowego różnicy płci jest Australijka włoskiego pochodzenia R. Braidotti (por. *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, Milano 1994; *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma 1995). W obrębie nurtu myślowego o różnicy płci istnieje niebezpieczeństwo jego ontologizacji i zapoczątkowania fundamentalizmu feministycznego, niezdołnego do komunikacji, nie mówiąc o nieprawdopodobnym „mieście kobiet” czy równie nieprawdopodobnym „Kościele kobiet”.

⁹⁸ Tym, co odróżnia pojęcie *gender* od „różnicy” to przede wszystkim konieczność myślenia o różnicy płci z pominięciem wszelkiego fundamentalizmu ontologizującego, w zmienności kulturowej relacji mężczyzna-kobieta. To wyjaśnia przyczynę sukcesu tej kategorii, przede wszystkim na poziomie badań historycznych, społeczno-politycznych, antropologicznych. Por. S. PICONE STELLA, CH. SARACENO, *Genere*, Milano 1997.

(teologii?) różnicy płci, szczęśliwie zostanie zamknięta symetria Maryi z Duchem na długości fali kobiecości⁹⁹. Ale przy aktualnym stanie badań doprowadzi to do zagubienia Maryi poza jednoznaczny perspektywą kobiecości, a także zagubienie Ducha, jeśli będzie rozumiany tylko jako odpowiedź na prośbę o Boskość w rodzaju żeńskim¹⁰⁰.

Osobiście uważam, że z tajemnicy Boga należy usunąć każdą rozłączającą analogię antropomorficzną. Antropomorfizm w Bogu powinien tylko ukazywać nam niemożność wypowiedzenia Jego wspaniałego imienia, pomijając rodzaj jako pierwotną konotację naszego bycia w asymetrycznej symetrii męskości/kobiecości¹⁰¹. Mówienie „Bóg” to dla nas z konieczności projekcja na Niego męskości i kobiecości, ale nie po to, by zdefiniować jego kondycję płciową męską czy kobiecą. Stwórca bowiem jest Ojcem, ale zarazem i Matką¹⁰²; Syn jest Słowem, ale równocześnie Mądrością¹⁰³; Duch jest Darem, ale także Otwartością i Przyjęciem¹⁰⁴. A wszystko to w nieuchronnie zakorzenionej w kulturze bezpośredniości naszego mówienia „Bóg”¹⁰⁵.

Tego, że Jego tajemnica nie poddaje się zasadom *gender*, że nie może być odczytywana przy wyłącznym bazowaniu na nich, dowodzi trynitarna tajemnica Boskich Osób, wzajemnie istniejących poza dualnym schematem relacyjnym. Jeśli już istnieje jakieś wyzwanie, to polega ono na wniesieniu do serca ludzkiej osoby wyzwalającej mocy Ducha, jego zdolności do rozbijania wszelkich dwójkowych schematów, bez używania kategorii pośrednictwa, która nie ma żadnej racji bytu w Bogu¹⁰⁶.

⁹⁹ Na temat bliskości kobiecość – Duch, por. M.T. SANTISO PORCILE, *La donna spazio di salvezza*, Bologna 1994, 279nn. Innej wagi, lecz także stymulujące opracowanie, zob. *Ruah*, Roma 1997.

¹⁰⁰ Por. L. IRIGARAY, *Sessi e genealogie...*, rozdział *Donne divine*; por. także *Donne e divino*, red. A. CERESA, Mantova 1992.

¹⁰¹ W tym sensie należy interpretować wyrażenia z *Mulieris dignitatem* 8, odnoszące się do antropomorfizmu języka biblijnego.

¹⁰² Oprócz cytowanego już artykułu A. AMATO, por. U. KÜNG, *Il Divino come madre*, „Concilium” 25(1989) 1089-1100; S. McFAGUE, *Dio madre*, TAMŻE, 1101-1109; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Il volto femminile di Dio*, „Concilium” 31(1995) 313-325.

¹⁰³ Por. E. FOHNSON, *La maschilità di Cisto*, „Concilium” 27(1991) 896-906; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Gesù figlio di Myriam...*

¹⁰⁴ Na temat analogii kobieco-macierzyńskiej, por. wskazówki F. LAMBIASIEGO, *Lo Spirito Santo...*, 300, przypis 165.

¹⁰⁵ Nowy sposób odczytania, zob. H. HAERINGA, *La fede cristiana nel Dio trinitario*, „Concilium” 31(1995) 244-261.

¹⁰⁶ Szczerze mówiąc, stwierdzam, że heglowska – a nie teologiczna – jest formuła Mühlena, dotycząca „pośrednictwa, które pośredniczy samo sobie”. Pośrednictwo wymagane jest przez kontekstualność stworzoną, a nie przez kontekstualność niestworzoną trynitarną perychorezy.

Widzenie Maryi w optyce kobiecości nie może zatem oznaczać naukowego wykorzystania feuerbachowego widzenia boskiej kobiecości¹⁰⁷, ani jungowskiej korekty Trójcy na Czwórcę do zanieczyszczenia modelu trynitarnego¹⁰⁸. Problem nie leży ani w nadawaniu Maryi cech Boskich, ani w ucłowieczaniu Ducha Świętego. A w każdym razie, nie, jeśli wychodzi się od jednoznacznej bliskości kobiecości Maryi i Ducha.

Wystarczy pomyśleć, co aktualnie dawałoby to kobietom i samej Maryi¹⁰⁹. Pozostawalibyśmy zawsze w obszarze mistyfikacyjnej mistyki kobiecości¹¹⁰.

3.3. Paradygmat eklezjologiczny

Ostatnim efektem feminizacji Ducha i Jego związku z Maryją jest właśnie dychotomia Kościoła, polaryzacja jego typologii kobiecej w antynomicznym rejestrze tak zwanej „zasady piotrowej” i tak zwanej „zasady maryjnej”¹¹¹.

W ten sposób kościelna instytucja faktycznie porzuca Ducha, rezygnuje z Jego obecności, w międzyczasie powierzając samej sobie i budując w samej sobie jego organizację i jego zadania¹¹².

Nie jest zatem bezbolesna antropologia ikonicznie niespójna, i nie jest bezbolesne rozmycie Ducha w podmiotowej jednostronności kobiecości. Oba te problemy ukazują twarz Kościoła, w którym odwołanie do wspólnoty czy misterium kończy się i nie znajduje odzwierciedlenia w życiu i inspiracji eschatologicznej.

Oczywiście tym, co ostatecznie decyduje o różnicy, jest świętość¹¹³. Jednakże jej wartość jest wewnętrznie eschatologiczna, podczas gdy, jak mówi Pismo, Duch został nam ofiarowany, aby wypełnić „międzyczas”, który oddziela nas od Chrystusa Pana (por. Łk 24, 46-49; Dz 1, 6-8).

¹⁰⁷ Por. L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Milano 1971, 90.

¹⁰⁸ Por. L. PINKUS, *Il mito di Maria*, Roma 1986, 119n.

¹⁰⁹ Najsilniejsze oskarżenie uwarunkowań narzuconych przyjęciem za punkt wyjścia określonego obrazu Maryi w: C. HALKES, *Maria e le donne*, „Concilium” 19(1983) 1328-1341. Por. także M. DALY, *Al di là di Dio Padre*, Roma 1991, 102nn. Ale już *Marialis cultus* nawoływała do właściwego widzenia Maryi, zgodnie z antropologiczno-kulturowymi sugestiami „wzoru”.

¹¹⁰ Por. C. MILITELLO, *Donna in questione...*, 138nn.

¹¹¹ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, 153nn; TENZE, *Teodrammatica...*, II 330N; TENZE, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, 181.

¹¹² Wystarczyłoby wspomnieć przyswojenie eklezjologicznej kategorii „królestwa Bożego”, tak jak była ona ujmowana przez długi czas w Kościele, aby dowieść, iż nasze obawy nie są bezpodstawne. Emancypacja, pomijanie Ducha – unikanie Go, jak też często się mówi – to być może największe przewinienie kościelnej wspólnoty w historii.

¹¹³ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica...*, III, 330.

Co nie ma na celu negowania bogactwa czynnika męskiego i żeńskiego w różnorodnym ciele Kościołów. Odrzuca jedynie czynienie zeń kryterium obowiązującego i dyskryminującego. Jest to ważne przede wszystkim w odniesieniu do Maryi.

Widzenie postaci Maryi (i Kościoła) począwszy od kobiecości w ogóle, choć wprowadza kobiecość do obszaru misterium zbawienia, w rzeczywistości ryzykuje instrumentalnym podejściem, gdyż wynika z patriarchalnego obrazu Jej życia, wyrażania tego sakramentalnego paradygmatu pośrednictwa, który jest najistotniejszym powodem istnienia kościelnej wspólnoty, jej roli w „międzyczasie” historii. Czynniki kobiecy zatem, zarówno w Maryi jak w Kościele, zostałyby pozbawiony mocy, wręcz „pożarty” w swoich wymiarach antropologicznych i symbolicznych. Tym sposobem rodzaj żeński Kościoła stałby się nieistotny¹¹⁴.

Musimy się zgodzić, że nie takie było nauczanie Soboru Watykańskiego II. Nie dlatego, żeby w tamtym momencie historii i kościelnej świadomości był jasno widziany paradygmatyczny węzeł kobiecości Kościoła, i w szerszym sensie – kobiecości. Było ono takie dlatego, że Sobór Watykański II był ukierunkowany na wspólnotowy wzór Kościoła, ożywianego przez bogactwo różnic¹¹⁵. Postawa ta nie została przyjęta. I w gruncie rzeczy nie powinniśmy się temu dziwić. Nasza grzeszna skłonność do zaciemniania obrazu stawia opór, zaciemnia wielokształtny blask oblubienicy Chrystusa.

Jednakże nie możemy czynić sobie alibi z Maryi, eschatologicznej ikony Kościoła-Oblubienicy, jego pierwociny i spełnienia¹¹⁶.

4. Propozycja systematyczna

Propozycja, którą zamierzam sformułować, opiera się na przekonaniu o całkowitej wzajemności Maryi i Kościoła¹¹⁷.

Chodzi zatem – w pełnej spójności z przejściem od eklezjologii chrystonomicznej do eklezjologii trynitarniej i pneumatologicznej – o widzenie Maryi w perspektywie trynitarniej i pneumatologicznej.

¹¹⁴ Por. CH. MULACK, *Maria...*, 130.

¹¹⁵ Por. LG 13.

¹¹⁶ Przeciwnie, należałoby wzmacniać wartości relacyjne i interpersonalne, które proponuje Maryja. Wskazówki w tej kwestii u C. MILITELLO, *Donna in questione...*, 152nn.

¹¹⁷ Jak już o tym wielokrotnie mówiłam, mój związek z mariologią początkowo był pod znakiem „odrzecenia”; następnie pod znakiem „siostrzeństwa”, począwszy od kobiecej tożsamości Dziewicy (por. C. MILITELLO, *Questione femminile e mariologia*, „Theotokos” 1(1993) nr 1, 171-190). A jednak długoletnie przyzwyczajenie dyscyplinarne eklezjologii doprowadziło mnie do poszukiwania

4.1. Duch, „podmiot strukturyzujący” Kościół i Maryję

Mam zwyczaj przyjmowania za klucz hermeneutyczny do tajemnicy Kościoła schematu semiologicznego, zgodnie z którym sam Kościół jest interpretowany w interaktywnej biegunowości „struktury” i „funkcji”. W aspekcie „strukturalnym” Kościół jest misterium-sakramentem, ludem Bożym, Ciałem Chrystusa, oblubienicą Chrystusa, świętą katolicką i apostołską wspólnotą powołaną przez Ojca, ustanowioną przez zmarłychwstałego Chrystusa i objawioną przez zesłanie Jego Ducha¹¹⁸.

Chodzi tu o wyrażenie misterium Kościoła, poprzez przyjęcie za kategorię jego „imion” biblijnych i symbolicznych, które znamy ze Starego i Nowego Testamentu oraz z wyznania wiary w formule nicejsko-konstantynopolitańskiej.

Jeśli chodzi o „funkcję”, rozumianą jako praktykowanie „struktury”, wyraża się ona poprzez kapłaństwo powszechne oraz kapłaństwo urzędowe w ich wzajemnej i odmiennej relacji¹¹⁹, zorientowane na wzrastanie wspólnoty kościelnej.

Pomiędzy „strukturą” a „funkcją” stoi jednak – i jest to warunek *sine qua non*, aby obie były tym, czym są, i żeby pierwsza skutecznie przekładała się na drugą – Osoba Ducha Świętego, rozumiana jako „podmiot strukturyzujący” (lub też współ-ustanawiający)¹²⁰ - Kościół. Wydarzenie dodatkowo ukazane przez mnogość darów Ducha, charyzmaty, rozumiane jako „elementy strukturalne”.

4.1.1. Duch a Kościół

Nie będę szczegółowo omawiać relacji Ducha z Kościołem, wielokrotnie była ona już tematem dyskusji¹²¹.

Przypomnę jedynie, że zarówno tradycja Łukaszowa, jak też Pawłowa i Janowa przypisują Duchowi kluczową rolę w rozumieniu Jezusa, Mesjasza i Pana ukrzyżowanego i zmarłychwstałego, w którego imię

relacji Maryja-Kościół na poziomie bycia, „tajemnicy”, jak i na poziomie istnienia, działania kościelnego. W tym sensie cytowany już artykuł *Maria prototipo*, a także opublikowane już (oraz przygotowywane do publikacji) prace w *Consacrazione e Servizio*. Z uwagi na spójność perspektywy może wydać się pomniejszony globalizm odniesienia trynitarnego (oczywiście Ojca i Syna). Nie było to jednakże moim zamiarem. Uznałam za nabyte trynitarnie podstawy eklezyjalnego wydarzenia i ostateczną wartość wydarzenia chrystologicznego, które z drugiej strony jest widoczne w całości samego misterium trynitarnego.

¹¹⁸ Por. LG 2.

¹¹⁹ Por. TAMŻE, 10.

¹²⁰ Y.-M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, t. II, Brescia 1982, 9.

¹²¹ Odsyłam do prac: W. KASPER, G. SAUTER; Y.-M. CONGAR, cytowanych już w przypisie 2.

zbiera się eschatologiczna wspólnota zbawienia. Jest ona właśnie taka i wyraża tę swoją samoświadomość począwszy od daru, od doświadczenia Ducha (por. Dz 2).

Wspólnota wie, że jest zbudowana (por. Ef 2, 22), ożywiana (1 Kor 12), zjednoczona (por. Ga 3, 28) przez dar Ducha.

Oczywiście świadomość, że Duch jest Duchem Zmartwychwstałego (por. np. Rz 8, 9. 11), podlega trudnościom conceptualnym związanym z przejścia od wiary w Boga Jedyne do wiary w Boga Trójjedynego. Jakkolwiek powolne i złożone było przyjmowanie koncepcji Ducha jako Osoby Boskiej – co należy do historii dogmatu¹²² – wspólnota doświadcza obiecanego Ducha. Widzi w nim Obrońcę i Pocieszyciela, „drugiego Parakleta”, o którym dużo mówił Jezus (por. J 14, 16-17. 25; 15, 26; 16, 6. 13-14). Tradycja Janowa ukazuje Ducha jako tego, który poprowadzi uczniów do całej prawdy (por. J 16, 13). Jest to potwierdzone również przez Łukasza, który mówi, że dopiero po darze zesłania Ducha Świętego będą oni zdolni rozumieć i głosić zmarłego i zmartwychwstałego Pana (por. Dz 2, 32-36; 4, 31).

Ale kim jest Duch? Zbyt złożone byłoby teraz przejście całej drogi starotestamentowej *ruah*, aby ukazać całą jego wieloznaczność, niezgodność na początku, a następnie zgodność (por. Ne 9, 30; Za 7, 12) ze słowami proroków. W każdym przypadku jest ona obecna na początku stworzenia (Rdz 1, 2); Jego tchnienie jest tym, co nadaje życie pierwszemu człowiekowi (Rdz 2, 7b). Rozumiana jako Duch Boży, Jego święta i ożywcza moc, *ruah*, nakreśli ostateczny kształt przymierza (por. Jl 3, 1nn), będzie gwarancją dotrzymania paktu (por. Ez 36, 26-27).

Tchnienie, oddech, nieśmiertelny i teofaniczny podmiot, Duch zachowuje te cechy w życiu Jezusa z Nazaretu, który w pełnym sensie jest Nim napełniony (por. Łk 1, 35; 3, 22; 4, 1. 14. 18). Wcielenie Jezusa odpowiada tym samym wkroczeniu Ducha do historii świata. Co więcej, potrójna sekwencja *ruah* starotestamentowego Boga: charyzmatyczno-profetyczna, królewska, eschatologiczno-mesjańska, informuje o kenotycznym mesjanizmie Jezusa; w pełnym tego słowa znaczeniu, poprzez namaszczenie Duchem Świętym (por. Łk 4, 18nn; Dz 10, 38) jest On ustanowiony Królem, Kapłanem, Prorokiem. Zatem żadne z wydarzeń, na które przekłada się Jego tajemnica, nie może być ujmowane bez uwzględnienia aktywnej obecności Ducha¹²³.

Może wydawać się niezwykłym fakt, że Ojciec i Syn są imionami relacyjnymi, zaś słowo Duch takim nie jest. Tchnienie, w naszym rozu-

¹²² Por. F. LAMBIASI, *Lo Spirito...*, 91-156.

¹²³ Por. H. MÜHLEN, *L'evento Cristo...*

mieniu, jest bowiem czym innym niż poczęcie czy synostwo¹²⁴. Trudność w wypowiedzeniu Ducha została ostatnio ukazana w uznawaniu Go w Trójcy jako wzajemnej miłości Boskich Osób. W rzeczywistości ukazuje to nie tyle Osobę Ducha, ile samą naturę Boga, który sam w sobie jest Miłością¹²⁵.

Osobiście lubię widzieć Ducha jako Dar¹²⁶. Mam oczywiście na myśli określenie nie relacyjne w sensie bezpośrednio osobowym. Ale mówić o „darze” to mówić o „darczyńcy”, a Duch jest Tym, który dając, daje samego siebie, jako że jest równocześnie Darczyńcą i Darem.

Ta silna odpowiedź towarzyszy takiej typizacji Ducha, która przypisuje mu wszelką komunikację Boga *ad extra*, i dlatego ukazuje Go jako siłę, ochronę, lekarstwo, ulgę; jako podmiot zdolny do jednoczenia ludzi; do usuwania sprzeczności, do uzdrawiania ran; do rozjaśniania wszelkich dwuznaczności.

4.1.2. Kobiety a Duch w Piśmie i tradycji

Jeśli istnieje jakoś stały element w historii religii – nie jest tu wyjątkiem Izrael czy Kościół – to bliskość czynnika żeńskiego i Ducha¹²⁷. Problem jest złożony. Nie chodzi tu tylko o stereotyp, który widzi kobiecość jako przyjmowanie, ofiarność, bierność, czy inne podobne. Chodzi raczej o związek kobieta-życie, które powstaje dzięki kobiecej mocy poczęcia. Pierwotne doświadczenie religijne nie może nie brać tego pod uwagę. Musi umiejscawiać czynnik Boski w analogii do - biofilnej, tajemniczej i ukrytej mocy kobiecego ciała.

W każdym razie, czy to poprzez metaforę, czy poprzez doświadczenie, każda tradycja religijna zachowuje żywą archetypiczną sugestię związku kobieta-życie, i przez analogię, związku Duch-życie. A zatem, czy się tego chce, czy nie, nie można oddzielić Ducha od kobiecości. Odebranie kobietom prawa głosu nie doprowadziło jednakże do odebrania im głosu ekstatycznego czy proroczego¹²⁸. Również marginalizacja polityczna i społeczna, która dotyczyła kobiet przez wieki, nie zdołała oddzielić ich

¹²⁴ W kwestii trudności uznania Ducha za „Osobę”, por. F. LAMBIASI, *Lo Spirito...*, 163nn; 180-191.

¹²⁵ Por. STh I, q. 37.

¹²⁶ Oczywiście nie dokładnie w znaczeniu STh I, q. 38, ponieważ u Tomasza wewnątrztrynitarna dynamika „daru” jest analogiczna do dynamiki „miłości”: *Ponieważ Duch Święty działa jako miłość, działa On jako pierwszy dar...* (STh I, q. 38, a. 2).

¹²⁷ Por. *Donne, potere, profezia*, red. A. VALERIO, Napoli 1995.

¹²⁸ Por. E. GREEN, *Donne e profezia nelle Sacre Scritture*, TAMZE, 25-60.

od praktykowania mądrości, zarówno w codziennej mądrości, radzie i kierowaniu, jak i w codziennej opiece i uzdrawianiu¹²⁹.

Prawdopodobnie jest tak dlatego, że plastyczność kobiecego łona¹³⁰ natychmiast przywołuje myśl o nieśmiertelnej sile, zdolnej także do płodnej, bezinteresownej, ożywczej, gościnnej elastyczności.

Gdyby ograniczyć nasze rozważania tylko do tradycji chrześcijańskiej, musi zaskoczyć nas fakt, że wszystkie „herezje feministyczne” były zawsze pneumatologiczne, począwszy od herezji gnostycznej (choć w jej niejednoznacznej ambiwalencji), przez herezję montanistyczną czy Guglielma i Maifredy (te ostatnie z pewnością niosły z sobą radykalizację w kierunku feministycznym), po wiele innych, w których bezpośrednie odwołanie do Ducha w Jego roli anty-instytucjonalnej emancypuje kobiety, uznając je za podmiot profetyczny i nauczający. Z drugiej strony niewyjaśniana jest zaciekle walka przeciwko ludowej mądrości kobiet, kobiecej sztuce uzdrawiania, na Zachodzie określanej mianem czarownictwa i uznawanej za najbardziej szkodliwą z herezji¹³¹.

Dokonując przeskoku kontekstowego, pozwolę sobie jeszcze przypomnieć, że to uporowi jednej kobiety zawdzięczamy współczesny powrót do pobożności wobec Ducha Świętego. Błogosławiona Elena Guerra¹³², inspiratorka Leonowej *Divinum illud*, związana jest z pewnością z tradycyjną tranzytywnością, tradycyjną bliskością pomiędzy kobiecością a Duchem Świętym, tak jakby od zawsze kobiety miały możliwość rozbijania schematu ukazywania wiary z jednej tylko perspektywy – *logos*, i niewidzenia różnorodnego i pełnego miłości bogactwa Ducha.

Nie sądzę także, aby było poza tą szczególną wrażliwością kulturową zainteresowanie np. E. Stein i jej rozważanie na temat Maryi i Ducha Świętego¹³³.

4.1.3. Kwestia Ducha i Maryi widziana z perspektywy kobiecości

Prawdopodobnie nacisk, z jakim teologia, także najnowsza, odczytuje bliskość Ducha z kobiecością Maryi, wyraża bardziej lub mniej

¹²⁹ Por. C. MILITELLO, *Salus infirmorum. Tentativo di reinterpretazione teologia*, w: *Maria madre della salute e icona della salvezza*, Roma 1994, 47-82.

¹³⁰ Por. G. LIMENTANI, *Profeti o uteri?*, w: *Donne e profezia...*, 9-22.

¹³¹ Por. C. MILITELLO, *Il volto femminile della storia*, Casale Monferrato 1995.

¹³² Por. D.M. ABBRESCIA, *Elena Guerra, profetismo e rinnovamento*, Brescia 1970.

¹³³ Por. E. STEIN, *La donna e il suo compito secondo la natura e secondo la grazia*, Roma 1968, np. 219; zob. również wiersz: *Sposa dello Spirito*, w: *Stare davanti a Dio per tutti*, red. G. DELLA CROCE, Roma 1991, 327-329. Por. także C. BETTINELLI, *Maria cuore della Chiesa, epifania dello Spirito. Spunti mariologici nell'opera di E. Stein*, „Marianum” 55(1993) 579-589.

świadomą obecność pewnego archaicznego faktu, w pewnym czasie archetypicznego i mitycznego. Będzie to bardziej oczywiste, jeśli zastanowić się nad faktem, że wzajemna tranzytywność Ducha i Maryi pojawia się jako temat począwszy od tematu Bożego macierzyństwa. Problem polega zatem na tym, jaką synergię przyniosłoby wsparcie udzielone przez Ducha kobiecości Maryi podczas zapłodnienia bez udziału mężczyzny.

Gdyby pominąć te sugestie, jaki sens miałyby teza o synergicznym macierzyństwie Ducha w stosunku do macierzyństwa Maryi?

Możemy powiedzieć, że wszystkie teorie ukierunkowane na widzenie relacji pomiędzy Duchem a Maryją, w mniej lub bardziej bezpośrednich kategoriach zgodności hipostatycznej, prowadzą do potwierdzenia w rodzaju, a więc do synerгии z kobiecością.

Nie bez trudności może to przerodzić się w temat relacji oblubieńczej Maryi z Duchem. W rzeczywistości także w tym przypadku wchodzi w grę kobiecość Ducha, którego ikoną byłaby Maryja. Ślub wymaga dymorfizmu płciowego, a z tego, co mi wiadomo, nikt nigdy nie interpretował Ducha w rodzaju męskim, co więcej, tradycja chrześcijańska wystrzegła się tego. Jeśli już mowa o problemie, to może nim być męska podmiotowość Ojca; to, co poczęło się z Ojca i Ducha, Ojca i Matki Słowa, zgodnie z przywołanymi już sugestiami gnostycznymi, poczęło się według ciała, które przyjmuje Duch, umożliwiając w ten sposób samo wcielenie. Ostatecznie z osobą Maryi miałyby związać się Osoba Ducha i w pełnej zgodności, w perspektywie tej trynitarniej ekstrawersji, jaką jest wcielenie, już w samej tajemnicy Boga Syn miał być poczęty z Ducha.

Ale to hipotetyczne związanie się Ducha z Maryją wydaje się nam inne niż relacyjność oblubieńcza¹³⁴.

Skoro metafora zaślubin wspiera koncepcję *admirabile commercium*, ostatecznego spotkania Boga z ludzkością, jego bohaterami w pełnym sensie – w synergii Ojca i Ducha – są właśnie ludzkość, reprezentowana przez Maryję, i samo Słowo Boże, które znajduje w Niej schronienie. Meandryczne zaślubiny są zaznaczone przez Maryję i przez Słowo; Duch jest raczej tym, który czyni je możliwymi.

Tak, jak sprawa stawanie się Słowa *theantropo*, tak umożliwia Maryi stawanie się Matką. To On Ją uświęca, ozdabia, chroni Ją wszelkimi darami, tak że Jej ludzka natura staje się *capax Dei*. I to Duch działa, aby Słowo mogło w pełni nabyć ludzką kondycję. A zatem Duch działa zgodnie z tą bezinteresownością, która ontycznie buduje Go w obszarze misterium wewnątrztrynitarnego. Ta bezinteresowność towarzyszy

¹³⁴ W każdym razie wyrażenie to jest obecne w nauczaniu Jana Pawła II. Por. np., *Redemptoris Mater* 26.

i wspiera stawanie się ciałem przez odwieczne Słowo i stawanie się *Theotokos* przez stworzenie - Maryję.

4.1.4. Duch a Maryja: analogia pomiędzy działaniem Ducha w Maryi i w Kościele

Ta kwestia nie wyczerpuje się w przywileju, który łączy Maryję ze Stworzycielem. Maryja personifikuje wspólnotę wierzących; w Jej ciele kobiety cała ludzkość, męska i żeńska, wchodzi w relację z Bogiem.

Maryja odpowiada na plan Ojca, którym jest prowadzenie do wspólnoty teandrycznej ludzkości, stworzonej od początku na Jego podobieństwo. Planem Ojca jest zjednoczyć wszystko w Chrystusie (por. Ef 1, 10), prowadzić ku pełni (por. Kol 1, 19) w chwalebnym ciele Chrystusa. Oto dlaczego relacja Ducha z Maryją wiąże się z perspektywą relacji Ducha z Kościołem. Działanie Ducha polega bowiem na wpieraniu procesu wzrastania wspólnoty odkupionej, na upodabnianiu Jej do Chrystusa, do budowania jej jako Jego Ciała i Oblubienicy, w świętej jedności i apostołskiej katolickości.

Jeśli zatem chcemy ukazać relację Ducha do Maryi, powinniśmy przede wszystkim przedstawić relację Ducha do Kościoła. Można to uczynić – inspirując się św. Łukaszem – rozważając czas Kościoła jako „czas Ducha”, a następnie – w oparciu o listy św. Pawła (i 1 P) – patrzeć na Kościół jako świątynię Ducha, a w końcu omawiając podporządkowanie Kościoła Duchowi.

4.1.4.1. Maryja i czas Ducha

Widzenie Maryi, w symetrii z Kościołem wobec tajemnicy czasu, to widzenie Jej przede wszystkim jako podmiotu uosabiającego przejście od dawnego do nowego ludu. A jednak tajemnica czasu dotyczy w szczególności Maryi w tajemnicy Jej osoby.

Dla Izraela, ale również dla Kościoła, czas zawiera w sobie wymiar zbawczy. To w czasie Bóg działa na rzecz swego ludu. Maryja, Córka Izraela, podziela takie widzenie czasu. A w harmonii z odczuciami swego narodu, oczekuje na wypełnienie czasu, nadejście eschatologicznej ery zbawienia. Maryja także oczekuje Mesjasza, Zbawcy i Odkupiciela swego narodu. I w tym oczekiwaniu uświęca czas w taki sposób, jak Jej współwyznawcy. Karmi się słowem proroków i posila nadzieją na odkupienie Izraela¹³⁵.

¹³⁵ Por. S. DE FIORES, *Maria nella vita spirituale*, Roma 1995, 54nn. Temat czasu niewątpliwie łączy się z tematem nadziei: por. C. MILITELLO, *Maria donna di speranza*, w: *Sperare. Forza e fatica del vivere cristiano*, Roma 1994, 177-198.

Na bazie tego faktu Kościół odkrywa swoje rozumienie czasu. Analizując prolog do Dziejów Apostolskich, widzimy, że czas zbawczy, czyli czas spełnienia obietnicy, dzieli się na czas Jezusa i czas Kościoła, który jest czasem zstąpienia i obecności Ducha, czasem misji aż do powrotu Pana Chwały (por. Dz 1, 1-8). Maryja przyjmuje to rozumienie czasu właśnie dlatego, że jest również obecna w Wieczerniku. Ona także czeka na spełnienie obietnicy, na dar Ducha. Także na Nią zstępuje Duch Pana w postaci języków ognia. Jak przeżyła bycie uczennicą ziemskiego Jezusa, tak teraz przeżywa bycie uczennicą Zmartwychwstałego¹³⁶, we wszystkim ulegając tchnieniu Ducha, dzięki któremu rozprzestrzenia się wspólnota¹³⁷.

Istnieje jednak również osobisty wymiar czasu, który także dla Maryi jest pod znakiem Ducha. „Przed” i „po” Jej doświadczenia czasu jako miejsca Ducha należy do Jej kobiecej ludzkości, powołanej do współpracy z planem wieków, z wcieleniem Słowa. Istnieje pewne wyrażenie podsumowujące to Maryjne przeżywanie czasu – jest to zdanie w Ewangelii Łukasza „wypełniły się dla Niej dni...” (por. Łk 2, 6)¹³⁸. To jest dla Maryi szczyt zbawczego czasu, wyróżnik. Nadaje to szczególnego znaczenia oczekiwaniu, temu, co zachodzi pomiędzy zwiastowaniem a narodzinami Jezusa. Dzięki temu Maryja zmienia na poziomie osobistym tę anamnestyczną cechę, wywołującą to, co dokonało się w Niej, opisane przez Łukasza jako zachowanie i rozważanie w sercu wydarzeń, których była uczestniczką i świadkiem (por. Łk 2, 19. 51b).

Możemy się zgodzić, że to właśnie w tej fazie Maryja jest proleksią Kościoła. Nie tylko poprzedza jego powstanie, jako że właśnie wspólnota zbawienia miała początek w osobistym dialogu Maryi i wcielonego w Niej Syna; Maryja poprzedza dynamikę symboliczną i pamięciową Kościoła. Maryja pamięta, zachowuje wszystko w swym sercu. Jej prorocze uczestnictwo potwierdzone w Łk 1, 46nn ukazuje nam Jej aktywną rolę anamnestyczną, nie inaczej niż to się ma w Kościele, który Ona poprzedza, w który wchodzi i niemal znika w nim przy ostatecznym zstąpieniu Ducha, przy spełnieniu ostatecznej anamnezy, udzielonej na pamiętkę Ciała i Krwi Pana.

¹³⁶ Nie ma jednomyślności w sprawie ukazywania Maryi jako uczennicy. Jednakże, pomijając akrobacje tekstowe, wydawałoby się doprawdy ograniczające wykluczanie Matki Pana z dynamiki, która wychodząc poza cielesne macierzyństwo, włącza Ją do eschatologicznej rodziny uczniów Syna (por. C. MILITELLO, *Mariologia*, Casale Monferrato 1991, 93nn).

¹³⁷ Por. w *Testimoni*, fasc. 167 (1998).

¹³⁸ W tej kwestii por. relację M.T. Santiso Porcile podczas XII Międzynarodowego Sympozjum Maryjnego.

4.1.4.2. Maryja, mieszkanie/świątynia Ducha

Pismo wielokrotnie posługuje się metaforą świątyni¹³⁹. Jako miejsce zamieszkiwania Boga jest ona metonimią samego Izraela. Dynamika ta pozostaje nienaruszona w Kościele, wielokrotnie nawiązując do metafory domu i mieszkania Boga, budowli, która wzrasta na mocy Ducha, świątyni, w której zamieszkuje Duch (por. np. Ef 2, 18-20; 1 P 2, 4-5).

Czy patrząc na wyjątkowość wiernych, czy też uznając ich wzajemną relacyjność, czyli tworzenie przez nich wspólnoty, widzimy, że metafora świątyni zachowuje swą wartość i zawsze głosi przekształcającą moc Ducha.

Maryja, przez antonomazję, jest świątynią i mieszkaniem Ducha. Zgodziła się na Jego tchnienie, na Jego moc. Otworzyła się na Jego Osobę. Pozwoliła się ukształtować aż po spełnienie, które Ją cyzeluje jako podmiot pneumatoforo i pneumatoforme.

Ale co oznacza słowo schronienie, słowo świątynia? Nie chodzi tu o metaforę „przedmiotową”, lecz metaforę żywą. Chodzi tu o wskazanie na zakończenie budowania siebie jako bycie w zgodzie z tchnieniem, z darem Ducha.

Maryja nie jest po prostu arką, cennym wyrobem, na którym spoczywa moc Najwyższego. Jest ona osobą, która współdziała z Boską Osobą i staje wobec Niej w pełni swej podmiotowości jako kobiety. Mówienie o Maryi jako pneumatofora może być mylące, jeśli ograniczy się Ją do roli mieszkania, czystego i instrumentalnego miejsca przyjęcia. Maryja, mówiąc ściślej, jest osobą, która w wierności z budującym dialogiem pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, pozwala się kształtować, cyzelować, aż po pełne stanie się pneumatoforme.

Nie ma wątpliwości, że metafora arki, analogicznie do eklezjalnej metafory schronienia i świątyni, posiada tryb osobowy. Pozostaje jednak równie wyraźny referent kościelny. Raz jeszcze przez ten status Maryi prześwieca misterium eklezjalne. To Kościół jest schronieniem Ducha. To Kościół razem z Nim wzywa Pana Jezusa do powrotu (Ap 22, 17). Wzorczość Maryi przekłada się zatem na wspólnotę wierzących, z której wydarzenie Pięćdziesiątnicy czyni ostatecznie świątynią i schronieniem Ducha. Raz jeszcze Maryja jest proleksią Kościoła, a Kościół odbija się w Maryi, której ludzka natura całkowicie oddała się epikletycznej mocy Ducha.

¹³⁹ Por. C. MILITELLO, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, w: *Gli spazi della celebrazione rituale*, Milano 1984, 11-39.

4.1.4.3. Maryja poddana Duchowi

Kondycja Maryi to kondycja stworzenia. Choć teologia i dogmat wywyższyły Jej kondycję łaski, jako warunku wstępnego i ukoronowania Jej Bożego macierzyństwa, Maryja pozostaje ontycznie stworzeniem, nie posiada natury Boskiej.

Także w tym możemy ujrzeć Jej podobieństwo do Kościoła, którego eschatologiczną świętość (Ef 5, 26) odzwierciedla Ona niczym lustro; którego kondycję Oblubienicy Słowa zapowiada w tajemnicy przyjęcia Pana w „przestrzeni”¹⁴⁰ swego łona.

Maryja i Kościół z tych samych powodów dzielają kondycję pełnych łaski, głębokiego i intensywnego uczestnictwa w tajemnicy i życiu Trójcy. A ponieważ dzieło uświęcania i wspólnoty jest przypisane Duchowi, stąd jedna i drugi w widoczny sposób są „stworzeniami Ducha” w pełnym tego słowa znaczeniu.

Maryja, jak każda inna osoba wierząca, a Kościół w swym niemal osobowym statusie „stworzenia Ducha” i oblubienicy Chrystusa, muszą budować siebie w otwartości na Ducha, co jest uznaniem Jego władzy, a zarazem uznaniem ich własnego ograniczenia i niemocy jako stworzeń.

Maryja, tak jak Kościół, musi być posłuszna Duchowi. Musi uznać Jego moc; poddać się Mu. Innymi słowy, musi w sobie zrobić miejsce dla paradygmatu bezinteresowności, jaki proponuje On jako Osoba.

Nie mamy powodu, aby uważać, że Maryja nie zważała na ten paradygmat. Pismo, z wyjątkiem tych fragmentów, które potwierdzają trudności rodziny Jezusa w zrozumieniu Jego posługi (por. Mk 3, 31-35; Mt 12, 46-50), poświadczą prowadzenie się Maryi zgodnie z paradygmatem bezinteresowności, poprzez który wyraża Ona swą zgodę i zarazem swe poddanie Duchowi.

Spójrzmy na szybką wyprawę Maryi do Elżbiety (por. Łk 1, 39-45), sposób wyrażenia przez Nią wielkich rzeczy, jakich dokonał w Niej Bóg (por. Łk 1, 46-55), Jej postawę w kontekście narodzin Jezusa (por. Łk 2, 19), przedstawienia Go w świątyni (por. Łk 2, 34b-35), zagubienia i odnalezienia Go (por. Łk 2, 41-50). Spójrzmy również na Jej obecność w Kanie (por. J 2, 1-11), pod krzyżem (J 19, 25-27), aż po obecność w Wieczerniku (por. Dz 1, 14). Nic nie zobowiązuje Maryi do takiej postawy. Ona uznaje się za służebnicę (por. Łk 1, 38. 48) w silnym wydzwięku, jaki słowo to posiada w duchowości Izraela¹⁴¹.

¹⁴⁰ Por. M.T. SANTISO PORCILE, *La donna spazio...*, 343nn.

¹⁴¹ Por. R.E. BROWN, *La nascita del Messia...*, 473nn. Por. także A. SERRA, *Maria. Testimonianze biblico-giudaiche*, w: TENZE, *E c'era la Madre di Gesù*, Milano-Roma 1989, 171-187.

Ona oddaje się woli Bożej, otwiera na tchnienie Ducha.

Maryja jest znakiem tej bezinteresowności, która łamie egoistyczny schemat *do ut es*. Wie, że wszystko to, co otrzymała, jest darem, łaską. I w efekcie dostosowuje się.

Symetria z Kościołem w tym momencie widoczna jest na poziomie tajemnicy. Nie na poziomie historycznym. Bowiem Kościół na przestrzeni czasu nie zawsze ukazuje swe podporządkowanie Duchowi, swoją świadomość i zachowanie jako stworzenie Ducha.

4.2. Maryja a dary Ducha jako elementy strukturalne

Silne, nie słabnące nigdy napięcie pomiędzy instytucją a charyzmatem, to być może najsilniejszy element dystansu, jaki zachodzi pomiędzy Kościołem *inter tempora* a Matką Pana. Podczas gdy Kościół z trudem rozpoznaje i tłumaczy dary Ducha, Maryja ukazuje się nam pod znakiem najżywszej i pełnej odpowiedzi na dar i posługę. Jej imię łaski jest jednością z funkcją, z posługą jaką spełnia Ona w łonie wspólnoty wierzących, która patrząc na Nią może z sukcesem przekroczyć problem swego niedostosowania.

4.2.1. Pojęcie charyzmatu

Refleksja na temat związku Maryja-Duch, ożywiona przede wszystkim pod koniec lat osiemdziesiątych począwszy od ruchu charyzmatycznego, obszernie badała temat charyzmatów, uznając ich obecność u Matki Pana¹⁴². Ruch ten zwrócił szczególną uwagę na nadzwyczajną spójność tych darów – potwierdzonych przez wspólnoty Pawłowe i w Dziejach Apostolskich – a najbardziej szczególnym z nich jest dar języków, dar mówienia nowymi językami, różnymi, czy mówiąc prościej – rozumienie i bycie rozumianym pomimo faktu, iż mówi się różnymi językami ojczystymi.

Charyzmat to określenie techniczne pochodzące z Nowego Testamentu. Oznacza ono właśnie dar Ducha, choć w 1 Kor 12, 4-6 Paweł skupia się na trynitarnej strukturze charyzmatu. W innym miejscu napisałam, że moim zdaniem trynitarne struktury charyzmatu ujawnia trynitarne struktury *imago Dei*. Jak u podstawy daru jest działanie Ojca, diakonia Syna, bezinteresowność Ducha – jako że z pewnością można przypisać go Duchowi, ale praktycznie zgodny jest on z paradygmatem

¹⁴² Por. R. LAURENTIN, *Le charismes de Marie. Ecriture, Tradition et Sitz im Leben*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 309-321, oraz cytowany wcześniej R. CANTALAMESSA, *Maria, uno specchio per la Chiesa...*

operatywności diakonicznej - tak obraz przekłada się na wszystkich, mężczyzn i kobiety, w budującej wolności, dialogu, bezinteresowności, i wyciska na każdym z nas pieczęć Ojca Syna Ducha¹⁴³.

Skoro taka jest struktura charyzmatu – a więc i obrazu, oraz bazując na przykładzie operacyjnym, także naszego upodobnienia się do Chrystusa, doskonałego Człowieka, namaszczonego przez Ducha na Kapłana, Króla i Proroka – czy widzimy charyzmaty jako zjawiska dotyczące Kościoła, czy też odczytujemy je w Maryi, nadal oczywiste są jego zasadnicze elementy, dzięki którym immanentność Ducha przekłada się na Kościół i Maryję.

Zatem Dar umacnia złożoną i różnorodną spójność darów. Maryja i Kościół są ich nośnikami. Kościół otrzymuje je zgodnie z ich całą różnorodnością. Maryja, oczywiście w rozległym spektrum tego, co Ją łączy z mesjańskim narodem – narodem królewskim, kapłańskim, proroczym – ale także i przede wszystkim w odniesieniu do Jej imienia łaski, które jest tylko Jej, i jest powodem Jej istnienia w historii zbawienia i w samym Kościele.

4.2.2. Imię łaski Maryi: κexαριτωμένη

Łatwo jest, szczególnie na poziomie „funkcji”, określać Maryję mianem Prorokini, Królowej, uczestniczki kapłaństwa Syna¹⁴⁴. To, co posiada pełnię funkcjonalną, wyraża przede wszystkim Jej rzeczywistość podmiotu charyzmatycznego.

Jednak poza horyzontem kapłaństwa wspólnego – którego Maryja jest w szczególności sposobem uczestniczką z uwagi na poprzedzający udział w darze łaski, związany ze zbawczym działaniem Syna – moim zdaniem Maryja ukazuje się w szczególnym wymiarze swego daru, którego funkcjonalny efekt widoczny jest w „Bożym macierzyństwie”, ale znajduje odpowiedź w absolutnej bezinteresowności Ducha, który ochrania Ją ponad miarę.

Miałam już okazję wskazać na to imię łaski Maryi, będące Jej osobistym i zasadniczym charyzmatem¹⁴⁵. Jest on podstawą dla Jej rzeczywistości osoby ludzkiej otwartej i poddanej Duchowi. Chodzi tu o literacki *hapax*, ustanowiony określeniem κexαριτωμένη w Łk 1, 28.

Ostatnio podjęto ponowne badania nad tym terminem¹⁴⁶. Pomijając podejście egzegetyczne, należy jednakże stwierdzić, że ta forma słowna,

¹⁴³ Por. C. MILITELLO, *Donna in questione...*, 28nn.

¹⁴⁴ Por. TAMŻE, 196nn.

¹⁴⁵ Por. TAMŻE, 198.

¹⁴⁶ Por. E. DELLA CORTE, *KEXARIT MENH (Lc 1, 28). Crux interpretum*, „*Marianum*” 52(1990) 101-148; M. CIMOSA, *Il senso del titolo KEXARIT MENH*, „*Theotokos*” 4(1996) 589-597.

w całej swej szczególności, ukazuje Maryję jako Tę, która znalazła szczególną łaskę u Boga. Jest Ona stworzeniem, na które w pełni przelana została łaskawość, ogromne upodobanie Boże. Choć nie przeciwstawiam się intuicji Hieronima, który przetłumaczył to wyrażenie jako *gratia plena*, uważam jednak, że widzenie w tym określeniu osobistego charyzmatu, właściwego tylko Maryi, której osoba może zatem być uznana za wzór wszelkiego uznania Ducha i przyjęcia Jego darów.

Ta, która znalazła łaskę, która żyje łaską, może wyrazić zgodę na wolę Bożą, może pozwolić się ukształtować przez Ducha, aż po cielesne poczęcie Syna Bożego.

Maryja w pierwotnym znaczeniu jest nowym stworzeniem, nowym tworem, odzyskanym i ponownie ożywionym przez Ducha. Wynikiem tego jest Boże macierzyństwo, i może Ona bezinteresownie odpowiedzieć na tę bezinteresowność, którą została ozdobiona i która kształtuje Jej istnienie jako osoby wierzącej.

Słusznie możemy mówić o Maryi jako o istnieniu wewnątrznie teologicznym, którego wiara, nadzieja, miłość antycypują eschatologiczne spełnienie. Stąd posługa miłości, poza granicami czasu i przestrzeni, jaką Maryja, wniebowzięta w chwale, wykonuje w stosunku do Ciała Chrystusa, którego jest najznamięniejszym członkiem¹⁴⁷, a w wydaniu na świat jego członków w Duchu także Ona uczestniczyła¹⁴⁸.

* * *

Moim zdaniem zatem, zaniechawszy akrobacji prowadzących Maryję do wnętrza Trójcy w sposób mniej lub bardziej wyraźny, to w tym Jej imieniu i posłudze łaski widzialne jest Jej bycie „ikoną Ducha”.

Wyznam szczerze, że sprawia mi problem wyrażenie „Oblubienica Ducha”, z przyczyn wyżej omówionych, zaś mniejszy problem sprawia mi – a nawet nie sprawia mi żadnego problemu – widzenie Maryi jako „ikony Ducha”. Nie dlatego, że ostatecznie jest Ona bardziej ikoną Ducha, niż Ojca czy Syna, lecz dlatego, że więcej korzyści naszemu kulturowemu przejściu, obserwującemu dziś powrót tematu Ducha, przyniesie przyjęcie Jego perspektywy, poza jałowością, która przez długi czas niszczyła równie żywotną relację z Ojcem i wcielonym Synem. Wystarczy tu na przykład wspomnieć pewne sformułowanie soteriologiczne; pewne uprzedmiotowienie tematu łaski; pewną lekceważącą swobodę

¹⁴⁷ Por. LG 53.

¹⁴⁸ Por. TAMŻE.

w pozbawieniu zakotwiczenia życia według Ducha w jego wymiarze ściśle teologicznym.

Widzenie Maryi jako ikony Ducha – w optyce Kościoła, będącego ikoną i stworzeniem Ducha – to wyjście z syntakty konieczności, przymusu, obowiązku i przejście do syntakty bezinteresowności.

Oto, dlaczego ma sens przecucie dotyczące *via pulchritudinis*, o ile nie zostaje ona przeciwstawiona *via veritatis*. Trzeba zrozumieć, że Prawda jest Pięknem, jako że *verum bonum et pulchrum convertuntur*.

Stworzenie Maryja znajduje się pod znakiem piękna, obfitości pełnej łaski, wyjątkowego rozmyślenia nad niezwykle bezinteresownością Ducha.

Jeśli może to obniżyć wyższość zasady maryjnej wobec zasady piotrowej, to w rzeczywistości uważam, że powinno raczej wskazać na eklezjalną niepełność posługi, jeśli nie jest ona przede wszystkim „fanią”, przejawem i objawieniem Ducha.

Natomiast to, co zachodzi w Maryi, to spójność, radykalna i głęboka zgodność pomiędzy darem Ducha a przełożeniem tego daru. Ona, jako osoba ludzka wolna, odpowiedzialna, świadoma swojej podmiotowości, przyjęta i uznana jako dar, prowadzona do pełni znaczenia, do absolutnej równowagi, ukazuje nam spełnienie pierwotnego powołania, jakie Duch ukazuje każdemu z nas.

Nowe stworzenie, które potwierdza władzę Boga, kobieta, która wstawia się, ofiarowuje samą siebie, towarzyszy ofierze Syna, głos, który opiewa cuda Najwyższego, Maryja w tym swoim spełnieniu jako stworzenie, przekształcona przez Ducha, ukazuje się nam jako ikona Kościoła, z nim i przezeń ikona Ducha.

Prof. Cettina Militello
Pontificia Facoltà Teologica „Marianum”

Via Fratelli Bonet, 44
00152 Roma
Italia

Holy Spirit and Mary

(Summary)

After a short recognition about the relation between the Holy Spirit and the Virgin Mary in the post-conciliar writings, Militello points out a threefold systematic knot relevant to the anthropological paradigm:

- the question of bringing back to the Spirit the whole holiness of Mary and consequently her full participation to the Trinitarian glory;
- the question of the feminine paradigm: is it possible or not a gender contiguity between the Spirit and Mary?
- the question concerning the ecclesiological paradigm: how and why Mary is image and model of the Church, and in what sense or in what way the Spirit interacts in this exemplarity?

For such problems the Authoress proposes a systematic way of solution starting from the full reciprocity of Mary and Church and therefore from the analogous symmetry of the presence/action of the Spirit in the Church and in Mary.

MISCELLANEA

Wybór kard. Josepha Ratzingera na biskupa Rzymu spowodował wzrost zainteresowania jego myślą teologiczną, w tym także jego refleksjami mariologicznymi¹. Dla niemieckiego Teologa w namyśle nad osobą Maryi, Matki Pana, szczególne miejsce zajmują dogmaty maryjne, a pośród nich także niepokalane poczęcie. Choć Ratzingerowska interpretacja tego dogmatu została już zauważona w polskich opracowaniach teologicznych², to jednak brakowało jej całościowej i szczegółowej prezentacji. Celem niniejszego artykułu jest uzupełnienie tej luki.

Na wstępie warto zaznaczyć, że swoją refleksję na temat niepokalanego poczęcia Maryi Ratzinger konstruuje na zasadzie polemiki z zarzutami kierowanymi przeciwko temu dogmatowi ogłoszonemu przez bł. Piusa IX bullą *Ineffabilis Deus* w 1854 roku. Chodzi tu o kontrowersje związane z zagadnieniami historycznymi i charytologicznymi.

1. Niepokalane poczęcie jako rzeczywistość historyczna

Łukasz Żak

Niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny w mariologicznej myśli kard. Josepha Ratzingera

Pierwsza wątpliwość, którą podnosili teologowie protestanccy podczas dyskusji na temat papieskiego orzeczenia, dotyczy sposobu, w jaki ustalono, że niepokalane poczęcie było faktem³. Skoro bowiem brakuje jakichkolwiek przekazów biblijnych wskazujących, że Maryja *mocą przewidzianych*

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 345-355

¹ Na gruncie polskim na temat mariologii kard. Ratzingera pisali: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja Dziewica - Kobieta realna i piękna*, w: J. RATZINGER, *Wzniosła Córa Syjonu*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002, 7-11; B. GACKA, *Osoba Maryi w personalizmie Josepha Ratzingera*, w: *Maryja wniebowzięta. Znak nadziei i pociechy*, red. J. KRÓLIKOWSKI, Kraków 2006, 94-103; T. SIUDY, *Maryjna wiara i kult w ujęciu kard. Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 134-141; Ł. ZAK, *Josepha Ratzingera kultyczna interpretacja dogmatu o wniebowzięciu Maryi*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 142-152. Warto także wspomnieć o książce Michele Masciarelliego stanowiącej pełne omówienie mariologii J. Ratzingera, której tłumaczenie ostatnio ukazało się na polskim rynku wydawniczym – M. MACIARELLI, *Znak niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, tł. W. Szymona, Kraków 2008.

² Na temat Josepha Ratzingera interpretacji niepokalanego poczęcia wzmiankowali: T. SIUDY, *Maryjna wiara i kult w ujęciu kard. Josepha Ratzingera...*, 137; K. PORCZAK, *Grzech pierworodny a Niepokalane Poczęcie NMP*, w: *Niepokalana w wierze i teologii Kościoła*, red. S. DRZYDZYK, Kraków 2005, 42.

³ Por. S. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę*, Lublin 1988, 42.

zasług Jezusa Chrystusa [...] została zachowana jako nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierwotnego⁴, oznacza to, że stwierdzenia faktu dokonano na drodze spekulacji. Wydarzeń zaś nie ustala się na drodze teologicznej refleksji, lecz na podstawie przekazu źródłowego. Kościół katolicki – według protestantów - uznał zatem za wydarzenie historyczne coś, co jest tylko konkluzją pewnego rozumowania; myśl, koncept potraktowano jak fakt, co sprzeciwia się metodologii historii.

Ratzinger, odpowiadając na ten zarzut, przypomniał, że nie tylko niepokalane poczucie uznano za fakt, opierając się na spekulacji. Również wydarzenie grzechu pierwotnego i jego skutków możemy poznać tylko w wyniku teologicznej refleksji, a dokładnie typologii. Chodzi tu o dokonane przez św. Pawła zestawienie Adam – Chrystus w piątym rozdziale Listu do Rzymian (por. Rz 5, 12-21). *Chociaż lud Boży Starego Testamentu poznał w pewien sposób bolesną sytuację człowieka w świetle historii upadku opowiedzianej w Księdze Rodzaju, nie mógł jednak zrozumieć ostatecznego znaczenia tej historii, które ukazuje się tylko w świetle Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Trzeba poznać Chrystusa jako źródło łaski, aby uznać Adama za źródło grzechu*⁵. Jak zauważa niemiecki Teolog, dzięki tej typologii nie poznajemy jednak faktu w sensie pozytywistycznym, np. Adam zgrzeszył przeciw Bogu 24 stycznia 5000 lat temu. Dzięki typologii poznajemy rzeczywistość grzechu, która stała się częścią dziejów świata w pewnym historycznym momencie. Adam bowiem to nie konkretny mężczyzna, który określonego dnia popełnił grzech; należy tu raczej mówić o utożsamieniu *pojedynczego człowieka z człowiekiem w ogólności, z człowiekiem przeciętnym, z człowiekiem wylaniającym się z początku*⁶. Mówiąc zatem o wydarzeniu grzechu pierwotnego, stwierdzamy, że na pewnym etapie historii ludzkość odwróciła się od Boga i poznajemy tę rzeczywistość tylko na drodze typologii. Ratzinger konkluduje więc: *grzech pierwotny nie jest przekazywany od początku jako fakt, ale opiera się na interpretacji typologicznej Pisma Świętego, a więc jest poznawany na drodze teologicznej (pojęciowej)*⁷. Z tego wynikają konsekwencje dla nauki o niepokalonym poczuciu – *jest oczywiste zatem, że także wolność od grzechu pierwotnego nie może być przedstawiana jako fakt, ale jest rzeczywistością poznawalną teologicznie, inaczej jest to niemożliwe*⁸.

⁴ PIUS IX, *Ineffabilis Deus*, w: *Breviarium fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. BOKWA, Poznań 2007, nr 527, 240. W dalszej części artykułu dla oznaczenia *Breviarium fidei* będę używał skrótu BF, podając numer fragmentu z ww. wydania.

⁵ KKK 388.

⁶ J. RATZINGER, *Córa Syjonu*, w: TENŻE, *Wzniosła Córa Syjonu...*, 44.

⁷ TAMŻE.

⁸ TAMŻE, 45.

Tu pojawia się pytanie – na podstawie jakiej typologii możemy dojść do prawdy o niepokalanym poczęciu? Ratzinger odwołuje się do obrazu Kościoła z piątego rozdziału Listu św. Pawła do Efezjan: *Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uswięcić, oczyścić obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany* (5, 25-27)⁹. Jak zauważa Raniero Cantalamessa, *istniała zawsze tendencja widzieć w tym obrazie Kościoła ‘chwalebny, święty i nieskalany’ Kościół niebieski, z czasów ostatecznego wypełnienia*¹⁰. Jednakże *taki radykalny podział na Kościół obecny i przyszły, jako na dwa stany kompletnie odmienne: jeden oparty na nadziei, zaś drugi na rzeczywistości, nie odpowiada myśli Listu do Efezjan i w ogóle całego Nowego Testamentu*¹¹. W tradycji biblijnej bowiem Kościół jako Ciało Chrystusa, jako *Pełnia Tego, który napelnia wszystko wszelkimi sposobami* (Ef 1, 23) *już teraz, w swej ziemskiej fazie, jest ‘święty i nieskalany’*¹². Według Ojców ta świętość i nieskalaność Kościoła w trakcie jego doczesnej wędrówki zrealizowała się w pełni przynajmniej w jednym z jego członków - w Matce Chrystusa. Już w połowie IV wieku pojawiają się pierwsze teksty nazywające Maryję „dziewicą najczystszą, niepokalanym Kościołem” – przykład stanowi dzieło Hegemoniusza *Akta Archelaosa*¹³. Była to ważna zmiana w refleksji mariologicznej. *Dotychczas prawda ta [o Maryi Niepokalanej – przyp. Ł.Ż.] była raczej wprowadzeniem do chrystologii i historii zbawienia. Odtąd jawiła się ona w horyzoncie antropologii chrześcijańskiej, indywidualnej i społecznej. Świętość Maryi rozumiano jako model społeczności chrześcijańskiej, czyli Kościoła*¹⁴.

Do tej eklezjotypicznej genezy dogmatu o niepokalanym poczęciu nawiązuje właśnie Ratzinger. Stwierdza on, że *nauczanie o Niepokalanym Poczęciu, jak i cała późniejsza mariologia, jest tu antycypowane jako eklezjologia*¹⁵. Maryja Niepokalana jest typem *Ecclesia Immaculata*. Pojawia się jednak pytanie, na ile to utożsamienie jest dopuszczalne, czy opiera się ono na czysto „zewnętrznym” podobieństwie Maryi i Kościoła, czy też na wewnętrznej logice Objawienia.

⁹ Tekst ten w kontekście niepokalanego poczęcia przywołuje także Magisterium Kościoła – por. LG 65 (BF, nr 1267).

¹⁰ R. CANTALAMESSA, *Kochać Kościół. Medytacje nad Listem do Efezjan*, tł. F. Mickiewicz, Ząbki 2004, 65.

¹¹ TAMŻE, 65n.

¹² TAMŻE, 66.

¹³ Por. M. GILSKI, *Patrystyczne prodrogody doktryny o Niepokalanym Poczęciu*, w: *Niepokalana w wierze i teologii Kościoła...*, 26.

¹⁴ CZ. BARTNIK, *Matka Boża*, Lublin 2003, 132.

¹⁵ J. RATZINGER, *Córa Syjonu...*, 45.

Jak zauważa Ratzinger, ów fragment Listu do Efezjan mówi o przejściu od „starego Izraela” do „nowego”; przejściu, które nastąpiło dzięki temu, że Chrystus wydał samego siebie. Jak zaś ukazują Ewangelia św. Łukasza, Maryja jest właśnie w pełni Córami Syjonu, Świętą Resztą, czyli uosobionym „starym Izraelem”. Oznacza to więc, że dzięki owemu „przejściu” dokonaniem za sprawą Jezusa stała się Ona w pełni „nowym Izraelem”, Kościołem „świętym i niepokalanym”. Jak określa to K. Porczak, Ratzinger *upatruje w Maryi ‘świętą resztę Izraela’, która się zmienia w załączek ludu chrześcijańskiego*¹⁶. *Jeśli więc dogmat o Niepokalanym Poczęciu stosuje do Maryi konkretne stwierdzenia, które pierwotnie odnosiły się do antytezy stary-nowy Izrael i jeśli, w tym znaczeniu, są one typologicznie rozwijaną eklezjologią, to oznacza to, że Maryja jest ukazana jako początek i osobowa konkretyzacja Kościoła. Oznacza to przekonanie, że przejście starego Izraela w nowy, o którym mówi List do Efezjan, w Maryi ma swoje konkretne miejsce spełnienia. Fakt ten wyraża, że nowy Izrael (który jest równocześnie starym, prawdziwym, niezniszczalnym Izraelem, dzięki łasce Bożej jest pozostałą Świętą Resztą) jest nie tylko ideą, ale osobą – Bóg nie działa ani przez abstrakcje, ani przez pojęcia. Typ, o którym mówi eklezjologia Nowego Testamentu i Ojców Kościoła, istnieje jako osoba*¹⁷.

W ten sposób, zdaniem Ratzingera, posługując się refleksją opartą na typologicznym zestawieniu Maryja – Izrael, można dojść do rzeczywistości niepokalanego poczęcia. Niemiecki Teolog tym samym wpisuje się w nurt zwolenników mariologii eklezjotypicznej, którzy, opierając się na Łukaszowym obrazie Maryi jako Córy Syjonu, odkryli nowe przesłanki biblijne dla wielu „prawd maryjnych”. *Jeżeli bowiem Maryja jako osoba indywidualna reprezentuje i jakby streszcza w sobie lud Boży Starego Przymierza, świętą Resztę Izraela, który oczekuje definitywnego zbawienia od Jahwe, swego Pana, i który je przyjmuje, to można do Niej odnieść to, co Stary Testament odniósł do Izraela. Tytuły Jahwe Nowy Testament przenosi na Chrystusa (Łk 1, 31. 34), tytuły i przywileje ludu na nowy lud Boży – Kościół i na personifikację tego ludu – Maryję*¹⁸. Kierując się tym kluczem, odnaleziono w Piśmie Świętym uzasadnienie dla powszechnego macierzyństwa Maryi¹⁹ oraz właśnie dla niepokalanego poczęcia.

Warto tu jednak zauważyć, że tytuł Córy Syjonu jest jedynie efektem przyjęcia przez św. Łukasza pewnej metodologii, jest to wyraz jego zamy-

¹⁶ K. PORCZAK, *Grzech pierworodny a Niepokalane Poczęcie NMP...*, 42.

¹⁷ J. RATZINGER, *Córa Syjonu...*, 45.

¹⁸ J. KUDASIEWICZ, *Biblijne podstawy mariologii eklezjotypicznej*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J. GAJEK, K. PEK, Warszawa 1993, 49.

¹⁹ Por. TAMŻE, 49n.

słu teologicznego. Powstaje więc pytanie, czy to, co stanowi specyficznie Łukasową konkluzję, można przenosić także na inne teksty i w jej świetle interpretować na przykład fragmenty z Listów Pawłowych. Ratzinger odpowiada twierdząco, gdyż, jego zdaniem, *w strukturze teologii biblijnej to utożsamienie jest nie mniej obecne niż systematyczna interpretacja typu Adam – Chrystus w doktrynie o grzechu pierworodnym*²⁰. Co więcej, typologia Maryja – Syjon pozwala mu stwierdzić z całą stanowczością, że *w Nowym Testamencie istnieje nauczanie o Niepokalanym Poczęciu*²¹.

Karol Porczak, próbując podsumować współczesne próby interpretacji dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi, ujmuje najważniejsze wypowiedzi teologiczne na ten temat w kilka głównych „kluczy hermeneutycznych”, wskazując na „linie poszukiwań” – chrystologiczną, antropologiczną, eklezjologiczną, społeczną, personalistyczną i ekumeniczną²². Koncepcję Ratzingera umieszcza on w nurcie eklezjologicznym właśnie ze względu na przyjęcie przez niego metodologii eklezjotypicznej przy biblijno-patrystycznym uzasadnieniu dogmatu. Jednakże trzeba zauważyć, że w swej teologicznej interpretacji niemiecki Teolog wydaje się raczej zmierzać ku antropologicznej linii poszukiwań. Jest to widoczne przy jego refleksji dotyczącej pozornej sprzeczności między niepokalanym poczęciem Maryi a powszechnością łaski.

2. Niepokalane poczęcie a uniwersalizm łaski

Drugą kwestią, która stała się przyczyną sporów dotyczących niepokalanego poczęcia, to zagadnienie uniwersalności zbawienia. Zdaniem protestanckich teologów, stwierdzenie, że Maryja została ustrzeżona od grzechu pierworodnego, oznaczałoby, iż została Ona wyłączona z kręgu ludzi i postawiona jakby ponad nimi, jako Ta, która została odkupiona „pełniej”, „lepiej” niż inni²³ – *jeśli Maryi przyzna się taką bezgrzeszność, jaką cieszył się Chrystus oraz Adam i Ewa przed upadkiem – wyjmie się Ją z ludzkiej wspólnoty i postawi po stronie Boga*²⁴.

Tego typu zarzuty wobec doktryny o niepokalanym poczęciu, jak przypomina Ratzinger, były wysuwane już w Średniowieczu. *Z jednej strony stali dominikanie, którzy mówili: nie, Maryja jest człowiekiem jak*

²⁰ J. RATZINGER, *Córa Syjonu...*, 46.

²¹ TAMŻE, 45.

²² Por. K. PORCZAK, *Grzech pierworodny a Niepokalane Poczęcie NMP...*, 37-49.

²³ Ratzinger przywołuje tu zwłaszcza poglądy Karla Bartha polemizującego z dogmatem o niepokalanym poczęciu. Prezentację poglądów Bartha na ten temat można znaleźć w: J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu*, Kraków 1998, 71-77.

²⁴ S. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 42.

każdy, zatem dotyczy Jej również grzech pierworodny. Z drugiej strony stali franciszkanie, którzy reprezentowali przeciwne stanowisko. Najkrócej rzecz ujmując, podczas tej długotrwałej debaty powoli wykształcił się pogląd, że związek Maryi z Chrystusem jest silniejszy niż Jej związek z Adamem. [...] Co więcej, Jej zupełnie wyjątkowa przynależność do Chrystusa sprawia również, że Maryja cała jest ogarnięta łaską²⁵.

Jednakże po zmianach, które przyniosła reformacja, kontrowersja wokół niepokalanego poczęcia nabrała innego charakteru. Jej istotą stały się bardziej kwestie charytologiczne niż mariologiczne. Katolicka nauka o niepokalanym poczęciu burzy bowiem protestanckie przekonanie, że *uświęcenie nie zmniejsza odległości między grzesznym człowiekiem a świętym Bogiem*²⁶. Zauważa to Ratzinger. Komentując poglądy protestanckie, podkreśla, że wspólnoty kościelne powstałe w wyniku reformacji zakładają, że *między Bogiem i człowiekiem nie ma żadnej odpowiedniości (analogii), ale jest tylko przeciwstawność (dialektyka); tam, gdzie działanie Boga jest opisywane przy pomocy odpowiedniości, wydaje się, że neguje się czystą łaskę, zaprzeczającą niezasłużonemu usprawiedliwieniu grzesznika*²⁷. W tym ujęciu ze strony człowieka jest tylko niewierność, grzech - przeciwstawione łasce i miłosierdziu Boga. Protestantyzm bowiem podkreśla, że *w religijnym stosunku między Bogiem a człowiekiem tylko Bóg jest tym, który daje, przebacza i odpuszcza, a człowiek tylko tym, który przyjmuje i ufnie oddaje się objawieniu Bożej łaski*²⁸. Człowiek nie jest więc w stanie udzielić Bogu odpowiedzi, może być jedynie „okielznany” przez Jego łaskę.

Ratzinger do zastrzeżeń stawianych przez reformowane wspólnoty kościelne odnosi się, bazując na tradycji biblijnej. Jego zdaniem poglądy protestanckie świadczą o rygorystycznym przeciwstawieniu Prawa i Ewangelii. Epoka Starego Testamentu jako czas przed dokonaniem przez Chrystusa usprawiedliwieniem - w tym ujęciu to okres wyłącznie grzechu i odstępstwa. Ratzinger sprzeciwia się takiej ocenie Starego Przymierza, przypominając koncepcję świętej Reszty. Jak wskazuje niemiecki Teolog, *święta Reszta oznacza, że ciągłość opiera się nie tylko na woli Bożej, podczas gdy w historii byłoby tylko burzenie i sprzeczność, lecz że ma ona także miejsce w ramach historii: słowo Boże nie pozostaje puste*²⁹. *Święta Reszta, jako wypowiedź strukturalna, oznacza, że słowo Boże*

²⁵ J. RATZINGER, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Rozmowa z Peterem Seewaldem*, tł. G. Sowiński, Kraków 2001, 279n.

²⁶ S. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 42.

²⁷ J. RATZINGER, *Córa Syjonu...*, 42.

²⁸ S. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 41.

²⁹ J. RATZINGER, *Córa Syjonu...*, 43.

rzeczywiście przynosi owoc, że Bóg nie jest jedynym Twórcą historii, która byłaby w takim przypadku monologiem Boga, ale oznacza, że znajduje On odpowiedź, będącą rzeczywiście odpowiedzią³⁰. W ten sposób Ratzinger ukazuje, że rzeczywistość łaski nie jest czymś „zewnętrznym” wobec historii ludzkości, człowiek chce i może udzielić odpowiedzi Bogu na Jego pełne miłości działanie zbawcze. W Starym Testamencie odpowiedzi tej udziela Stwórca święta Reszta, w Nowym Testamencie – Kościół, a u styku tych dwóch rozdziałów w ekonomii zbawienia czyni to Maryja. Ponieważ Ona jest w sposób pełny odpowiedzią, odpowiedniością, dlatego nie ma żadnej możliwości zrozumienia Jej tam, gdzie łaska jest uważana tylko za przeciwieństwo, a odpowiedź, realna odpowiedź stworzenia jest uważana za zaprzeczenie łaski³¹.

Ustawienie w odpowiedniej perspektywie problematyki charytologicznej pozwala przejść na poziom mariologii i doktryny o niepokalającym poczęciu. Ratzinger jednak wcześniej czyni jeszcze pewne uwagi z zakresu hamartiologii. Wyjaśnienie bowiem, na czym polega wolność od grzechu pierworodnego, wymaga wcześniejszego zrozumienia, jaka była istota tegoż grzechu. Niemiecki Teolog przypomina, że *wypowiedź o grzechu pierworodnym nie jest wypowiedzią o naturalnym braku „w” lub „na” człowieku, ale jest wypowiedzią relacyjną, która może być sformułowana tylko w kontekście relacji między Bogiem i człowiekiem³². Ratzinger odwołuje się w tym miejscu do swojej antropologii, której jednym z głównych rysów jest właśnie relacyjność. Jeszcze jako arcybiskup Monachium w swoich wielkopostnych katechezach uczył: *Człowiek jest relacją i swoje życie, siebie samego posiada tylko na sposób relacji. Sam nie jestem jeszcze sobą, jestem sobą w „Ty” i dzięki „Ty”. Być prawdziwie człowiekiem oznacza pozostawać w relacji miłości, być z innymi i dla innych³³. W świetle takiej wizji człowieka grzech pierworodny to naruszenie relacji człowieka do Boga: *Człowiek nie chce być stworzeniem, nie chce być zależny, nie chce mieć miary. Swoją zależność od Bożej miłości interpretuje jako poddanie, a poddanie jest niewolą, z niewoli zaś trzeba się wyzwolić. Dlatego człowiek sam chce być bogiem³⁴. Odkupienie, czyli uzdrowienie natury ze skutków grzechu pierworodnego, dokona się zatem, gdy przestaniemy chcieć być bogiem, gdy zrezygnujemy z szaleństwa autonomii i samowystarczalności³⁵. Przy czym odkupieni możemy zostać***

³⁰ TAMŻE.

³¹ TAMŻE, 44.

³² TAMŻE, 46.

³³ TENŻE, *Na początku Bóg...*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, 75.

³⁴ TAMŻE.

³⁵ TAMŻE, 75n.

tylko wtedy, gdy Ten, od którego się odcięliśmy, na nowo wyjdzie nam naprzeciw i wyciągnie ku nam rękę³⁶.

Opierając się na tych rozważaniach, możliwe staje się przedstawienie właściwego rozumienia dogmatu o niepokalanym poczęciu. Zdaniem Karla Rahnera *dogmat ten nie głosi niczego innego niż to, że Maryja jest osobą odkupioną w sensie radykalnym (radikal Erlöste)*³⁷. W języku Ratzingera oznacza to, że Jej relacja z Bogiem była całkowicie uzdrowiona, nie traktowała siebie jako zniewolonej przez Stwórcę: *Ona sama była czystym 'tak' wobec Niego*³⁸. *Zachowanie od grzechu pierwotnego nie oznacza więc wyjątkowej dzielności czy nadzwyczajnych osiągnięć; przeciwnie – oznacza, że Maryja nie zachowuje dla siebie żadnej sfery bytu, życia, woli, ale że przez całkowite wyzbycie się siebie dla Boga posiada siebie; łaska jako wyzbycie się staje się odpowiedzią, która przyjmuje formę przekazania*³⁹.

Takie spojrzenie na dogmat o niepokalanym poczęciu pozwala Ratzingerowi lepiej zrozumieć *fiat* Maryi w chwili zwiastowania. Zgoda Dziewicy z Nazaretu na Boże zaproszenie do udziału w dziele zbawienia została bowiem uprzedzona udzieloną Jej łaską zachowania od grzechu pierwotnego, czyli łaską obdarzenia Jej właściwą relacją z Bogiem. W tym sensie owo „tak” Maryi *całe jest łaską*⁴⁰. *Dogmat o wolności Maryi od grzechu pierwotnego ma właściwie tylko ten jedyny sens: by pokazać, że to nie człowiek własną mocą zapoczątkowuje historię zbawienia, lecz że jego 'ja' jest całkowicie urodzone w początek i uprzedniość Boskiej miłości, która go obejmuje, zanim jeszcze się narodzi*⁴¹. W ten sposób dogmat o niepokalanym poczęciu staje się świadectwem prymatu łaski, którego strzegą tak mocno teolodzy protestancy. Przy czym, jak podkreśla Ratzinger, w tym wypadku *łaska nie likwiduje wolności, lecz ją tworzy*⁴².

Na zakończenie swoich refleksji na temat niepokalanego poczęcia Ratzinger wskazuje, że dogmat ten stanowi dla chrześcijan źródło nadziei. Po pierwsze, ukazuje, że Kościół naprawdę został w pełni odkupiony, Niepokalana staje się *wyrazem pewności zbawienia Kościoła*⁴³. Po drugie, ów dogmat przypomina, że człowiek dzięki Bożej pomocy jest w stanie

³⁶ TAMŻE, 76.

³⁷ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, 313.

³⁸ J. RATZINGER, *Córa Syjonu...*, 46.

³⁹ TAMŻE, 47.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Bóg z nami i wśród nas*, w: TENŻE, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2005, 19.

⁴¹ TAMŻE.

⁴² TAMŻE.

⁴³ J. RATZINGER, *Córa Syjonu...*, 47.

w sposób wolny odpowiedzieć na wezwanie Stwórcy i wypełniać Jego wolę. *Doktryna o Niepokalanym Poczęciu poświadczają, że łaska Boża działa w sposób wystarczający, by wzbudzić odpowiedź, że łaska i wolność, że łaska i bycie sobą, rezygnacja i spełnienie tylko pozornie sprzeciwiają się sobie, gdy tymczasem warunkują się i wzajemnie zakładają*⁴⁴.

Konkluzje Ratzingera związane z relacją między niepokalanym poczęciem a powszechnością łaski wskazują, że obok rysu eklezjotypicznego w jego myśli jest widoczny także wpływ nurtu antropologicznego. Maryja zachowana od grzechu pierworodnego jawi się bowiem jako człowiek w pełni otwarty na Boga, w pełni posłuszny Jego woli, a zatem żyjący pełnią swego człowieczeństwa, gdyż człowiek *jest w pełni sobą wówczas, gdy nawiązuje relację ze swoim Stwórcą*⁴⁵. *Wolność od grzechu pierworodnego oznacza, że nie ma w Maryi opozycji między 'jest' Boga i 'nie-jest' człowieka, i dlatego sąd Boga o Maryi jest czystym 'tak', podobnie jak Ona jest czystym 'tak' wobec Niego. To przenikanie się Boskiego 'tak' z bytem Maryi, bytem stanowiącym 'tak' wobec Boga, jest wolnością od grzechu pierworodnego*⁴⁶. W ten sposób Maryja Niepokalana ustanawia *doskonały model człowieka odkupionego, jako homo vivens, który sam w sobie jest chwałą Boga*⁴⁷.

3. Jaka jest mariologia Ratzingera?

Rozważania kard. Ratzingera na temat niepokalanego poczęcia ujawniają podstawowe cechy jego mariologicznej refleksji.

Jak mogliśmy się przekonać, mariologia Ratzingera jest przede wszystkim biblijna. Kardynał nie chce jednak, bazując tylko na nowotestamentowych tekstach maryjnych, tworzyć obfitego i mocno spekulatywnego traktatu teologicznego. On nie zadowolą się tym, co fragmentaryczne, jednoaspektowe. Nie okopuje się w twierdzy *Formgeschichte*, uznając ją za jedynie naukową zasadę egzegetyczną. Nie lekceważąc metody historyczno-krytycznej, chce bazować na całości Pisma Świętego, na zasadzie jedności Testamentów i związanych z nią typologiach.

Mariologię Ratzingera z pewnością można także nazwać mariologią historiozabawczą. Maryję bowiem przedstawia on w perspektywie całego zamysłu redempcyjnego Boga. Ona stoi w samym centrum ekonomii zbawienia, łącząc w sobie Stare i Nowe Przymierze. Nie przesłania jed-

⁴⁴ TAMŻE.

⁴⁵ TENŻE, *Na początku Bóg...*, 54.

⁴⁶ TENŻE, *Córa Syjonu...*, 46.

⁴⁷ K. PORCZAK, *Grzech pierworodny a Niepokalane Poczęcie NMP...*, 41.

nak Chrystusa, czyli Tego, który jest Sensem dziejów, ale z Nim z woli Ojca współpracuje, ukazując, że Bóg nie chce sam przemieniać świata, ale pragnie to czynić z ludźmi. W ten sposób Ratzinger broni godności stworzenia i roli człowieka w planie Boga, sprzeciwiając się protestanciemu rozumieniu zasad *sola gratia* i *solus Christus*.

Kolejny istotny rys mariologicznych refleksji niemieckiego Teologa to ich eklezjotypiczny charakter. Ratzinger za całkowicie fundamentalny dla mariologii uznaje obraz Córy Syjonu nakreślony przez św. Łukasza. Tak właśnie, opierając się na wynikającej z niego typologii Maryja-Izrael – Maryja-Kościół, przeprowadza analizy dogmatów. W ten sposób dokonuje recepcji soborowego nauczania o Matce Jezusa zawartego w VIII rozdziale *Lumen gentium*.

W swych omówieniach dogmatów maryjnych Ratzinger jawi się także jako teolog fundamentalny. Każdą refleksję na temat kolejnych orzeczeń dogmatycznych rozpoczyna od polemiki z przeciwnikami danej „prawdy maryjnej”, głównie protestantami. Nie jest to jednak zjadła krytyka, ale dyskusja pełna ekumenicznej wrażliwości. Ten rys apologetyczny myśli Ratzingera nie przejawia się tylko w odpieraniu zarzutów, ale także w ukazywaniu szerokiego tła dyskusji, nowego kontekstu dla dialogu. Zauważa on bowiem, że często w kontrowersjach wokół roli i miejsca Matki Pana w chrześcijańskim wyznaniu wiary nie chodzi o ściśle mariologiczne kwestie. Nierzadko, jego zdaniem, sedno problemu tkwi na innej płaszczyźnie. I tak wyłania się kolejna charakterystyczna cecha mariologii Ratzingera, a mianowicie jej interdyscyplinarność. Namysł nad osobą Maryi wiąże on z problematyką chrystologiczną, eklezjologiczną, antropologiczną, kreatologiczną, hamartiologiczną, eschatologiczną czy wreszcie charytologiczną. W ten sposób ukazuje, że traktat o Maryi nie jest „samotną wyspą” na morzu teologii, ale integralną częścią depozytu wiary.

Dzięki tym cechom mariologia Ratzingera jawi się jako próba oryginalnej, erudycyjnej i rzetelnej refleksji nad osobą Dziewicy z Nazaretu. I choć niemiecki Teolog nie jest mariologim, a jego tekstów nie można traktować jako całościowego i systematycznego wykładu traktatu *De Maria*, to jednak wiele z jego „zabiegów” metodologicznych (np. konsekwentne stosowanie typologii Maryja – Syjon w analizach orzeczeń dogmatycznych, całościowe podejście do Pisma Świętego) może stać się cenną inspiracją dla „zawodowych” mariologów.

Mgr Łukasz Żak

ul. Łukowska 8/159
PL - 04-113 Warszawa

e-mail: zaklukasz@wp.pl

L'immacolata concezione della Santissima Vergine Maria nel pensiero mariologico del card. Joseph Ratzinger

(Riassunto)

L'autore prende in considerazione il tema dell'immacolata concezione di Maria nel pensiero mariologico di Ratzinger. Si deve notare che Ratzinger riflette sul dogma mariano per ribattere le accuse contro quel dogma.

L'articolo è composto di due parti: 1) L'immacolata concezione come la realtà storica; 2) L'immacolata concezione e l'universalità della grazia.

La ricerca conclude con la presentazione di alcune qualità tipiche della mariologia di Ratzinger (la mariologia biblica, storiografica, ecclesiale, interdisciplinare).

Wniezliczonych sanktuariach maryjnych od wieków czczone są wizerunki, będące nośnikami głębokich prawd teologicznych. Należy do nich obraz Matki Bożej Murkowej, początkowo umieszczony na zewnątrz kościoła oo. franciszkanów w Krośnie, a później w kaplicy zwanej „Murek”. Przeniesiony pod koniec XVIII wieku do ołtarza głównego w kościele, jako słynący łaskami, nie doczekał się jednak koronacji. Na skutek szeregu niesprzyjających okoliczności został wkrótce wycofany z kultu. Odnaleziony w złym stanie po ponad 100-letnim okresie zapomnienia, został poddany gruntownej konserwacji dopiero na początku XX wieku. Od 1960 roku ponownie umieszczono go w kościele, czcąc pod nazwą Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Niedawna decyzja arcybiskupa Józefa Michalika, dotycząca przyszłej koronacji obrazu, wprowadziła jednak do tej tradycji istotne zmiany. Wraz z nadaniem nowego tytułu temu przedstawieniu - „Najświętsza Maryja

Zofia Bator

Teologiczna interpretacja wizerunku Matki Bożej Murkowej - Obrończyni Wiary

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 356-374

Panna Obrończyni Wiary zwana Murkową”, pojawiła się konieczność teologicznej interpretacji powyższej nazwy oraz znalezienia odpowiedzi na pytania: Czy chrześcijanie pierwszych wieków znali takie określenie, w odniesieniu do Maryi? Jak można interpretować powyższy tytuł w kontekście Tradycji i współczesnego nauczania Kościoła? Czym jest podyk-

towana powyższa zmiana? Co nowego może wnieść do dotychczasowego kultu obrazu Matki Bożej?

W niniejszym opracowaniu zostanie podjęta próba rozwiązania powyższych problemów poprzez analizę źródeł historycznych, ikonograficznych i teologicznych. W pracy zostaną wykorzystane badania związane z kultem obrazu Matki Bożej Murkowej przeprowadzone przez o. Antoniego Zawiercana OFMConv¹ oraz Andrzeja Kośka². Interpretacja teologiczna wizerunku i jego nazwy zostanie przeprowadzona na podstawie encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater* oraz tekstów Ojców Kościoła. Do szczególnego uwzględnienia w tych badaniach Tradycji wschodniej

¹ A. ZWIERCAN OFMConv, *Sanktuarium maryjne w Krośnie*, Krosno 1973, mps. www.krosno.franciszaknie.pl

² A. KOSIEK, *Śladem kultu maryjnego w kościele Franciszkańskim w Krośnie*, w: *Kościół i klasztor franciszkański w Krośnie przeszłość oraz dziedzictwo kulturowe. Materiały z sesji naukowej*, Krosno 1998, 257-284.



skłania usytuowanie franciszkańskiego kościoła na południowo-wschodnim obszarze pogranicza Polski, gdzie oddziaływanie wschodniego chrześcijaństwa jest faktem niezaprzeczalnym.

1. Historia kultu wizerunku Matki Bożej Murkowej

Franciszkanie, którzy w średniowieczu przybyli do Krosna jako misjonarze, od początku stali się krzewicielami kultu maryjnego. Świadczy o tym wybudowany w latach 1400-1402 kościół,

noszący tytuł Najświętszej Maryi Panny, a także działające przy nim bractwo. Ważną uroczystością stało się tu święto Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, podczas którego już w 1510 roku wierni, nawiedzając kościół, uzyskiwali odpust cząstkowy. Trzy lata później wprowadzono tu zwyczaj organizowania także w inne święta maryjne uroczystych procesji z Najświętszym Sakramentem wokół kościoła. Po Soborze Trydenckim (1545-1563) nastąpił dalszy dynamiczny rozwój kultu maryjnego, który zaczął się koncentrować wokół obrazu Najświętszej Maryi Panny zwanym Murkowym. Wizerunek ten umieszczony na zewnątrz kościoła, od ulicy, w pierwszej połowie XVII wieku zaczął słynąć łaskami.

Zwyczaj umieszczania świętych wizerunków na portalach i ścianach świątyń, na domach i bramach miejskich, znany był wśród chrześcijan już w VI wieku³. Zakwestionowany przez ruch ikonoklastyczny, został potwierdzony na Soborze Nicejskim II (787), gdzie ogłoszono uroczystie, że przedmiotem kultu powinny być *czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub innym sposobem wykonane, które ze czcią umieszcza się w kościołach, [...] na ścianach, na desce, w domach czy przy drogach*⁴. Gdy osiem wieków później w Kościele odżyły tendencje ikonoklastyczne, podjęte na nowo przez ruch reformatorski, Sobór Trydencki potwierdził kult świętych wizerunków, które zaczęto w Polsce masowo

³ Por. F. DEICHMANN, *Archeologia chrześcijańska*, tł. E. Jastrzębowska, Warszawa 1994, 85-86.

⁴ Mansi 13,374, tł. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. I, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002-2003, 337.

umieszczać w przydrożnych kapliczkach i na murach, dając w ten sposób świadectwo wiary i wierności chrześcijańskiej Tradycji. Tego typu znakiem mógł być także wizerunek z wyobrażeniem niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny, umieszczony na zewnątrz krosieńskiego kościoła. Przed 1681 rokiem dobudowano w tym miejscu kaplicę, której sklepienie zdobiła kolorowa polichromia z ornamentami kwiatowymi, na ścianach znajdowały się sceny zwiastowania, narodzenia i wniebowzięcia oraz wizerunki świętych, zaś łaskami słynący obraz został umieszczony w efektownie rzeźbionym i złożonym ołtarzu. W związku z rozwijającym się kultem, „murkowy wizerunek” został przeniesiony w 1779 roku do ołtarza głównego w kościele, co łączyło się z przygotowaniami do jego przyszłej koronacji. Szereg niesprzyjających okoliczności zamierzenia te jednak udaremnił.

W 1772 roku Krosno, w wyniku rozbioru Polski, znalazło się pod panowaniem Austrii, gdzie wprowadzono reformę kościelną ograniczającą kult świętych wizerunków. Galicyjskie duchowieństwo otrzymało polecenie, aby pouczać lud, że nazywanie obrazów cudownymi lub łaskami słynącymi jest nadużyciem. Nakazano zdjąć znajdujące się przy obrazach malowidła przedstawiające otrzymane łaski, a także wota. W przepisach liturgicznych wprowadzono ograniczenia dotyczące odprawianych tradycyjnych nabożeństw oraz działalności kaznodziejskiej. Doszło nawet do tego, że franciszkański kościół na dziesięć lat został zamknięty i zmieniony w magazyn zbożowy. W tym czasie (na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX wieku), zniszczony w wyniku pożaru lub niewłaściwego przechowywania, obraz został wycofany z publicznego kultu i prawdopodobnie przeniesiony do klasztoru. W latach siedemdziesiątych XIX wieku w centralnym miejscu neogotyckiej nastawy ołtarza głównego jego miejsce zajęła wykonana w drewnie, na biało pomalowana figura Matki Bożej Niepokalanie Poczętej, ze złożonymi do modlitwy rękami. Odtąd maryjna pobożność koncentrowała się wokół tego wizerunku, czemu sprzyjały wydarzenia w Lourdes (1858 r.) oraz ogłoszony wcześniej (1854 r.) przez papieża Piusa IX dogmat o niepokalanym poczęciu NMP.

Choć wzmianki o czczonym niegdyś w kościele franciszkańskim obrazie przetrwały w licznych publikacjach, jednak na początku XX wieku nikt już nie pamiętał, ani jak dokładnie „murkowy obraz” Matki Bożej wyglądał, ani gdzie jest aktualnie przechowywany. Gdy ok. 1919 roku w klasztorze natrafiono na zniszczony wizerunek, noszący ślady po sukience i wotach, które świadczyły o czci, jaką niegdyś był otaczany, uznano go za zaginiony łaskami słynący wizerunek i postanowiono go odnowić. Z powodu nieumiejętnie przeprowadzonej restauracji obraz został częściowo obcięty i zniekształcony, dlatego nie od razu doszło do umieszczenia go w kościele. Nikt też nie miał pewności, czy jest on tym,

który znajdował się niegdyś w Murkowej kaplicy, gdzie zasłynął łaskami. Dopiero w związku z przygotowaniem do obchodów milenium chrztu Polski podjęto decyzję o ponownym jego odnowieniu i przywróceniu do kultu. Podczas konserwacji, którą przeprowadzono w 1956 roku, starannie usunięto olejne przemalówki, podobrazie odpowiednio zaimpregnowano i uzupełniono ubytki farby. Tak odnowiony wizerunek został umieszczony w 1960 roku w neogotyckiej, ażurowej nastawie głównego ołtarza, a w latach 1985-1987, w związku z planowaną konserwacją, poddano go powtórnej konserwacji.

Jak wyglądał jednak pierwotnie wizerunek Matki Bożej Murkowej, dokładnie nie wiadomo. Najstarsza zachowana rycina, pochodząca z 1760 roku, jest tylko dowolną interpretacją tego obrazu. Z dokumentacji konserwatorskiej wynika, że ostatnia, XVIII-wieczna zachowana warstwa malarska przedstawiała Matkę Bożą w ujęciu wprost, w pozycji siedzącej, z Dzieciątkiem w ujęciu trzech czwartych, trzymanym na lewej ręce. Maryja na białą suknię, przepasaną ciemną wstążką, miała narzucony ciemnozielony płaszcz, gładko uczesane włosy szeroko spadały na Jej ramiona, a w rękę trzymała ozdobiście zwieńczone i zakończone krzyżykiem berło. Dzieciątko Jezus ubrane było w jasną suknię, a na ramiona miało zarzuconą wierzchnią szatę. Prawą rękę podnosiło w geście błogosławieństwa, a lewą wspierało o kraj szaty, podtrzymując jednocześnie jabłko. Spod sukni wystawała bosa stopa.

Obecny wygląd wizerunek Matki Bożej Murkowej zawdzięcza ostatniej konserwacji, podczas której odsłonięto znajdującą się pod nim wcześniejszą warstwę malarską. Aktualnie obraz o wymiarach 130x85 cm, wykonany techniką tempery tłustej na desce lipowej, przedstawia Matkę Bożą w ujęciu w trzech czwartych, ubraną w czerwoną suknię i ciemnozielony płaszcz, spięty pod szyją broszą. Jej głowa została ozdobiona koroną z ostrymi sterczynami, spod której spadają na ramiona długie, pofalowane włosy; w prawej dłoni trzyma długie berło. Jezus, podtrzymywany przez Maryję lewym ramieniem, podnosi prawą rękę w geście błogosławieństwa, a lewą dotyka matczynej dłoni. Bogato pofalowana suknia Dzieciątka ma kolorystykę różowougrową, a narzucony na lewe ramię płaszcz żółtoczerwony. Głowę Matki i Syna otaczają nimby, a ich postać ujmują tęczowa *mandorla*, w kształcie owalu, symbolizująca Bożą światłość⁵.

⁵ B. HAWAJSKA, *Dokumentacja konserwatorska obrazu „Matka Boża z Dzieciątkiem” (Matka Boża Murkowa) z głównego ołtarza kościoła OO.Franciszkanów w Krośnie*, mps, 1-4.

2. Wizerunek Matki Bożej Murkowej jako słynący łaskami

Już w pierwszej połowie XVIII wieku wizerunek Matki Bożej Murkowej znany był nie tylko w Krośnie, ale także w dalszych regionach Podkarpacia jako słynący łaskami. Świadczy o tym spis cudownych obrazów w kościołach franciszkańskich Prowincji Ruskiej, sporządzony w latach 1742-1745. W roku 1783 dziekan krośnieński Andrzej Pietraszewski w protokole z wizytacji zanotował, że obraz jest uważany powszechnie za cudowny. Na taką popularność wpłynął zapewne związany z nim kult niepokalanego poczęcia NMP, szerzony w krośnieńskim sanktuarium, a także przeświadczenie, że Bóg udziela modlącym się przed tym wizerunkiem szczególnych łask. Duchowym przejawem jego czci stały się nabożeństwa z licznym udziałem wiernych, zaś materialnym - składane ofiary pieniężne, a także plakietki wotywno oraz inne dary, umieszczane wokół ołtarza oraz przechowywane w skarbcu kościoła. Stałą ozdobę obrazu stanowiła srebrna sukienka z poślaczanymi kwiatami, nałożona na szaty oraz berło w ręce Maryi i księżyc pod Jej stopami. Na głowie Matki Bożej i Dzieciątka znajdowały się korony, ozdobione złotem i szlachetnymi kamieniami. Przed obrazem paliła się srebrna lampa oliwna, a jego obramowanie stanowiły dary i wota oraz ozdoby w kształcie serc i lilii.

Pątnicy, nawiedzający kaplicę Murkową przez cały rok, przybywali tu pojedynczo lub grupami w celu uproszenia łask lub złożenia dziękczynienia. Składane dary i wota świadczą wymownie o łaskach uzyskiwanych tu za wstawiennictwem Matki Bożej. W klasztornej księdze noszącej tytuł: *Cuda i łaski, które działa Bóg za przyczyną i wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny w kaplicy zwanej popularnie Murek, znajdującej się przy drzwiach kościoła Braci Mniejszych Konwentualnych św. O. Franciszka*, odnotowano dwa cudowne zdarzenia. Pierwszy protokół, z datą 30 czerwca 1744 roku, opisuje uzdrowienie zakonnika - Piotra Kaczorowskiego cierpiącego na silne bóle głowy i piersi. Jak wynika z powyższej relacji, jego powrót do zdrowia nastąpił po odprawieniu Mszy św. przed obrazem Matki Boskiej w kaplicy Murkowej. Nazajutrz, tj. 1 lipca, również Jakub Drus, ze wsi Rajske, zeznał pod przysięgą, że po modlitwie i złożeniu ślubu pielgrzymki do Murkowego sanktuarium, doznał cudownego uzdrowienia oczu. O licznych łaskach tu wypraszanych, a niezapisanych w księdze, świadczyły także umieszczone obok ołtarza na ścianach malowane drewniane tablice, przedstawiające faktografię konkretnych łask i wydarzeń. Zostały one jednak z kościoła usunięte na skutek dekretów austriackich władz, podobnie jak gromadzone przed obrazem wota.

Po kilkudziesięciu latach nieobecności w kościele obraz w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku powrócił na swoje dawne miejsce.

Pozbawiony jednak dolnej części, stał się w pewnym sensie nowym przedstawieniem. Brak charakterystycznych motywów dla niepokalanego poczęcia NMP (księżycy i węża), a także nadany niedawno tytuł - „Obrończyni Wiary” zapoczątkowały nowy rozdział jego kultu. Choć nie istnieją żadne pisane czy ikonograficzne świadectwa, na podstawie których można byłoby z całą pewnością stwierdzić, że umieszczony ponownie w krośnieńskim kościele wizerunek jest tożsamy z czczonym tu wcześniej „murkowym obrazem”, jednakże i tutaj, w nowych okolicznościach i czasach zasłynął łaskami. W *Księdze łask i kultu Matki Bożej Murkowej* pod datą 13 września 1968 roku odnotowano cudowne uzdrowienie przypisywane wstawiennictwu Matki Bożej Murkowej. Janina Jaracz z Krosna zeznała, że jej 13-letni syn Jerzy, 14 maja 1966 roku spadł z drzewa, w wyniku czego doznał ciężkich obrażeń ciała. Przy leżącym w szpitalu chłopcu modliła się przez całą noc do Matki Boskiej Murkowej o jego ocalenie, a rano zamówiła mszę św. przed łaskami słynącym obrazem. Jak orzekli lekarze, początkowo stan chłopca był beznadziejny, jednakże zdecydowali się na przeprowadzenie ciężkiej operacji. Po wielu modlitwach i mszach świętych, chłopiec ku zaskoczeniu lekarzy szybko odzyskiwał siły, a po trzech tygodniach powrócił do domu. Powyższy protokół, jak też liczne wota i prośby do dziś na kartkach składane przed obrazem stanowią świadectwo żywej wiary oraz szczególnego nabożeństwa do Matki Bożej. Wyrażają także istotę czci oddawanej świętym wizerunkom, która odnosi się nie do materialnego znaku, lecz skierowana jest do osób na nich przedstawionych.

Już w VIII wieku Kościół zdecydowanie nauczał, że *kto składa hold wizerunkowi, ten składa go istocie, którą on przedstawia*⁶. Dlatego cześć i szacunek (*timetike, proskynoesis*), jaką otaczane są chrześcijańskie obrazy, różni się zasadniczo od adoracji (*latreia*), odnoszącej się wyłącznie do Boskiej natury. Prawdziwa wartość świętych wizerunków polega na tym, że kierują one uwagę ku rzeczywistości niebiańskiej i prowadzą do spotkania z osobami, które są na nich przedstawione⁷. W ten sposób im częściej *wierni spoglądają na ich plastyczne wyobrażenia, tym bardziej są zachęceni do wspominania i miłowania prawzorów, do oddawania im czci i pokłonu*⁸. O tej zasadzie, ogłoszonej na Soborze Nicejskim II i potwierdzonej przez Sobór Trydencki, bardzo wymownie świadczy utwór Grzegorza z Sambora (1525-1573): *Lecz nie obraz ja wielbię – Ciebie wśród ołtarza/ Czczę Pani, którą świętą postać wyobraża./Bo wcale inna sprawa obraz wielbić niemy,/ A inna, gdy obrazu wzór żywy czcić chcemy./ [...] Cześć, którą wizerunkom dajemy z pozorów, / Zupel-*

⁶ Mansi 13,374; tl. *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, 337.

⁷ TAMŻE.

⁸ TAMŻE, 339.

nie się odnosi do ich pierwowzoru./ Mędrca pismo, prostaczka obraz ubezpieczy,/ Żeby z oczu nie stracił niewidzialnych rzeczy⁹. Z kolei św. Jan od Krzyża (1542-1591) naucza, że dla otrzymania łask wystarczy każdy obraz, jeśli będzie pobożność i wiara. Jeśli wiary i pobożności nie będzie, żaden obraz nic nie pomoże¹⁰. Święty nie zaprzecza jednak, że istnieją pewne miejsca i obrazy, gdzie Bóg częściej wysłuchuje modlitw wiernych¹¹. Dlatego *sensus fidei* - nadprzyrodzony zmysł wiary - czcicieli Matki Bożej Murkowej właściwie im podpowiada, że bez względu na to, gdzie i kiedy wcześniej czczony był obraz, znajdujący się obecnie w krośnieńskim kościele, mogą mieć pewność, że jest to obraz wyjątkowy i znajdujący się na szczególnym miejscu, wybranym przez Boga.

3. Treści teologiczne wizerunku Zwycięskiej Niewiasty

Otoczany kultem krośnieński wizerunek Matki Bożej pierwotnie przedstawiał w pełnej postaci Niepokalaną Dziewicę z Dzieciątkiem stojącą na półksiężycu, otoczoną promieniami słońca (Ap 12, 1). Choć prawdę o niepokalanym poczęciu NMP ogłoszono w formie dogmatu dopiero w XIX wieku, popularność tego przedstawienia już w okresie baroku była ogromna, a ikonografia bogata i wielowątkowa. Symbole występujące w obrazie i towarzyszące „odzianej w słońce Niewieście”: półksiężyc, korona z gwiazd dwunastu oraz słońce i smok, zastępowany niekiedy przez węża, stanowiły stałe i charakterystyczne atrybuty wszystkich przedstawień Niepokalanej. Latające smoki, zmije i bazyliuszki oraz inne fantastyczne stwory, niezmiennie symbolizowały Szatana, zło, grzech i nieczystość, pogaństwo i herezję, zaś symbolika księżyca, występująca w tego typu przedstawieniach, była już wieloznaczna. Księżyc utożsamiano niekiedy ze złem i przemijaniem, kiedy indziej z turecką potęgą, uznawano go także za symbol czystości i niepokalanego poczęcia Maryi. Aureola z dwunastu gwiazd wskazywała na dwunastu apostołów lub dwanaście pokoleń Izraela. Berło, trzymane w rękę przez Maryję, symbolizowało Jej godność jako Królowej. Słońce Ją otaczające wskazywało na Chrystusa – *Sol Iustitiae*, stało się także symbolem czystości Niepokalanej¹².

⁹ Cyt. za M. MALIŃSKI, *Polska ikona. Historia świętego obrazu w historii narodu polskiego*, Częstochowa 1994, 26.

¹⁰ JAN OD KRZYŻA, *Droga na górę Karmel*, 36, 3, w: ŚWIĘTY JAN OD KRZYŻA DOKTOR KOŚCIOŁA, *Dziela*, przeł. O.B. Smyrak OCD, Kraków 1995, 385.

¹¹ TAMŻE, 36, 2, w: TAMŻE, 384-385.

¹² M. BIERNACKA, *Niepokalane Poczęcie*, w: *Ikonografia nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce*, t. I: *Maryja Matka Chrystusa*, red. J. PASIERB, Warszawa 1987, 27-34.

Genezy symboliki stosowanej w powyższych przedstawieniach można dopatrywać się już w starożytności chrześcijańskiej, gdzie Niewiastę „obleczoną w słońce” utożsamiano z Maryją. W interpretacji tekstu Apokalipsy św. Jana (12, 1-2) arcybiskup Cezarei Kapadockiej Aretas (zm. po 932) Chrystusa nazywa Słońcem Sprawiedliwości, Maryję zaś - Jutrzenką, przed którą ustępuje noc¹³. W komentarzach do prorocstwa Habakuka (Ha 3, 11) tego autora, spotyka się również porównanie Zbawiciela do słońca, zaś synagogi, której znaczenie wraz z Jego przyjściem zaczęło maleć - do księżycy. Stąd pod stopy Niewiasty, utożsamianej z Kościołem, kładziono księżyc, gdyż została otoczona Słońcem (czy raczej Ona sama otoczyła zamknięte w swoim łonie Słońce), a wtedy księżyc - oznaczający Stare Prawo, zaczął maleć na skutek światła Ewangelii¹⁴. Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy od początku wyraźnie podkreślali, że Maryja bynajmniej nie jest Światłem, ale jedynie promieniem duchowego Słońca, odbłaskiem Światłości niedostępnej, z której zabłysło jasne Światło¹⁵. Wskazując na świętość i nieskalaność Maryi, głoszono, że zawdzięcza je Boskiemu Synowi i Duchowi Świętemu, z którym była w sposób szczególny zjednoczona. Jako Niepokalana *jest Ona dzięki Duchowi Świętemu już pełna łaski [...] wyniesiona ponad naturę natura, [...] otrzymała moc Ducha Świętego bardziej niż dusze innych świętych! Ich bowiem dusze, choć Duchem oczyszczone, lśniły słabym blaskiem. Tej natomiast nawet samo ciało było mieszkaniem pełni Ducha i domem Syna*¹⁶.

Ikonograficzny typ apokaliptycznej Niewiasty w okresie potrydenckim upowszechnił się jako obraz Matki Boskiej Zwycięskiej. W kompozycjach plastycznych ukazujących Maryję depczącą smoka podkreślano Jej zwycięstwo nad grzechem i Szatanem, które dokonało się dzięki niepokalanemu poczęciu. Smoka identyfikowano z wężem z Księgi Rodzaju, a trzymane przez niego jabłko stało się symbolem grzechu pierworodnego. Dzieciątko, które początkowo towarzyszyło w tych przedstawieniach Matce, przypominając o źródle Jej godności oraz szczególnego przywileju, w późniejszych wizerunkach *Immaculaty* już się nie pojawia. Samodzielne przedstawienia Maryi ukazują Ją jako nową Ewę, pogromczynię grzechu i Szatana, spod którego mocy została wyzwolona¹⁷. Tego typu wyobrażenia, znacząco oddziałujące na pobożność wiernych, wraz z usunięciem postaci Dzieciątka z objęć Matki, stra-

¹³ ARETAS, *Znak wielki na niebie* (PG 106, 660-662), w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 3: *Ojcowie wspólnej wiary (w. VIII-XI)*, przeł. ks. W. Kania, Niepokalanów 1986, 57.

¹⁴ TAMŻE.

¹⁵ *Akathistos* 13-15, 21, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 1: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, przeł. ks. W. Kania, Niepokalanów 1981, 273-279.

¹⁶ JAN GEOMETRES, *Homilia na Zwiastowanie Bogarodzicy*, 10 (PG 106,811-848), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 3, 63.

¹⁷ M. BIERNACKA, *Niepokalane Poczęcie...*, 27-34.

ciły jednocześnie swoje istotne chrystologiczne treści i właściwe biblijne odniesienie, nie są też znane w sztuce pierwszych wieków.

Początek idei, która znalazła swój wyraz w nowożytnych przedstawieniach Matki Bożej Zwycięskiej, pojawia się już u św. Efrema Syryjczyka (ok. 306-373), który widzi w Maryi nową Ewę, odnoszącą zwycięstwo nad szatanem: *Podstępem się posłużył smok stary, wielką uczynił winę Ewy, nieroztropną doprowadził do upadku. [...] Ewa ściągnęła na siebie winę, Maryja była od niej zachowana, by jako służa rozwiązała winy swej matki, i zniweczyła zapis dłużny*¹⁸. Przez Nią zajaśniała światłość, która rozproszyła mrok, sprowadzony na świat przez nieposłuszeństwo Ewy¹⁹. *Maryja jest okrętem pełnym bogatego skarbu, wiozącym dla ubogich dary nieba, w Niej wstało Światło dla tych, co siedzą w ciemnościach*²⁰. W nauczaniu Ojców Kościoła zwycięstwo Maryi ma wyraźny rys chrystologiczny. W takim kontekście św. German (ok. 634-ok. 734) przywołując obraz z Protoewangelii (Rdz 3, 15) głosi, że jest Ona proroczko zapowiedzianą Niewiastą, która zrodziła Dziecię, pogromcę węża. Dzięki temu posiada udział w Jego zwycięstwie: *Ty głosem swych kroków zdeptałaś węża, groźnego dla mnie uwodziciela do grzechu, chytrego i zbrodniczego diabła i skłonną do złego naturę, jakby ręką trzymając sprowadziłaś z powrotem do niebieskiego i świętego przybytku*²¹. Prawie trzysta lat wcześniej św. Efrema równie wyraźnie stwierdza, że zwycięstwo nad mocami ciemności Maryja odniosła dzięki „Owocowi swego łona”, który *wziął na siebie cierpienia stworzenia i dał mu w darze życie*²². Opiewając chwałę Bogurodzicy, głosi jednocześnie chwałę Jej Syna, dzięki któremu grzesznicy zmyli winę: *Z przyjściem Dziecięcia wstało światło, ze świata pierzchła gruba ciemność, zajaśniał blaskiem ziemski okrąg, ażeby chwalić odbłask Ojca. Dziewica nam zrodziła Syna, na Jego widok znikły cienie, wygnał On od nas ciemność błędu, świat oświecony niech Go chwali*²³. Wielkość i godność Maryi, jako proroczko zapowiedzianej Niewiasty, Ojcowie Kościoła zgodnie upatrują w tym, że z Niej weszło „Światło, co świat oświeca”, *Oto przyszedł Pan i Zbawca uwięzionych*²⁴.

¹⁸ EFREM SYRYJCZYK, *Pieśń o Najświętszej Pannie (I)*, 12-13 (CSCO 186,191-199), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 33.

¹⁹ TENŻE, *Pieśń o Najświętszej Pannie (II)*, 8. 12, w: TAMŻE, 38-39.

²⁰ TAMŻE, 5-6, w: TAMŻE, 38.

²¹ GERMAN, *Homilia na ofiarowanie Najśw. Maryi Panny (1)*, 14 (PG 98,291-310), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 162.

²² EFREM SYRYJCZYK, *Pieśń o Najświętszej Pannie (I)*, 9, 14, 15, w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 35-36.

²³ TENŻE, *Pieśń o Maryi i Mędrcach*, 1-3 (CSCO 186, 206-216), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 49.

²⁴ TENŻE, *Pieśń o Maryi, Symeonie i Dziecięciu*, 2, 16 (CSCO 186,203-209), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 60, 63.

Powyższe treści znajdują odzwierciedlenie w pierwszych chrześcijańskich wizerunkach maryjnych. Podkreślając realność wcielenia, świadczą one, że Dziecko trzymane w objęciach przez Matkę nie jest zwyczajnym człowiekiem. Jego Bóstwo wyraża złocisty kolor szat i nimb wokół głowy, a także otaczająca całą postać *mandorla*, symbolizująca transcendentną rzeczywistość. Trzymany przez Chrystusa zwój Pisma wskazuje na Niego jako na Proroka, Mesjasza i Nauczyciela; błogosławiący gest związany jest z Jego funkcją kapłańską. Wszystkie środki malarskie stosowane w tego typu przedstawieniach: jasna barwa szat Jezusa, nimb, frontalne i centralne usytuowanie sprawiają, że uwaga widza skupia się najpierw na Nim. *Oto widzimy ciche Dziecię ubogie wprawdzie, ale Króla. [...] Maleńkie Ono – bo tak chciało, wybrało cichość i pokorę, lecz przed Nim schylą się korony, oddadzą kiedyś cześć i chwałę*²⁵. Maryja jest ukazywana w tle obrazu jako „chwalebny tron Stworzyciela”²⁶, Matka i żywicielka Chrystusa – Bożego Syna, którego nosiła w swoim łonie i na swych rękach piastowała. Porównywana do tronu Bogurodzica obejmuje Boga, „Pana niezachodzącego światła i pokoju”²⁷, który dzięki Niej się objawił i przyszedł, aby zbawić ludzi²⁸. Wyszedłszy ze „świętej arki nieskalanej Matki”, objawił się jako „niesione na rękach Dziecię”²⁹.

Św. Efreem w *Pieśni Maryi do Boskiego Dziecięcia* podkreśla niezwykłą godność Bogurodzicy (*Theotokos*), ale zarazem ogromną przepaść dzielącą Ją od Jej Boskiego Syna. Maryja, będąc tylko stworzeniem, trzyma na swych kolanach i obejmuje ramionami Króla, Olbrzyma, który dźwiga ziemię; Przedwiecznego, który napęlnia niebo i rządzi całym światem. Wskazując na Jej wielkie ubóstwo, pokorę i uniesienie, mówi: *Tobie jedynej było dane dostąpić łaski, zrodzić Króla, przez Niego wielkie Twe ubóstwo, Synowi zaś ulegną trony*³⁰. Święty Efreem, chwając w swych hymnach Matkę Bożą w wyszukanych poetyckich porównaniach, nie traci jednak sprzed oczu głównej chrześcijańskiej prawdy, nadając swoim utworom wyraźny rys trynitarny. *Błogosławiona jesteś, Maryjo, Córo Dawida, i błogosławiony Twój darowany owoc! Chwała niech będzie Ojcu, który posłał Syna dla naszego zbawienia, chwała i Duchowi – który nas pouczył o swej tajemnicy – chwała Jego imieniu!*³¹

²⁵ TENŻE, *Pieśń o Maryi i Mędrkach*, 20, 24, w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 52-53.

²⁶ TENŻE, *Ku chwale Bożej Rodzicielki Dziewicy Maryi*, 5, w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 71.

²⁷ KOSMA JEROZOLIMSKI, *Pieśń na Ofiarowanie Pańskie*, 11 (PG 98, 509-513), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 3, 29.

²⁸ EFREM SYRYJCZYK, *Pieśń o Maryi, Symeonie i Dziecięciu*, 4, w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 61.

²⁹ KOSMA JEROZOLIMSKI, *Pieśni na Ofiarowanie Pańskie*, 6 (PG 98, 509-513), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 3, 6.

³⁰ EFREM SYRYJCZYK, *Pieśń o Maryi i Mędrkach*, 14, w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 51.

³¹ TENŻE, *Pieśń o Najświętszej Pannie* (1), 18, w: *Teksty o Matce Bożej...*, 36.

Choć chrześcijańska wiara od początku posiadała wyraźny rys chrystocentryczny i trynitarny, jednak nieskalaną, nietkniętą, całą czystą i niewinną Dziewicę, Bożą Rodzicielkę jako „Przewodniczkę wszystkich”, także wzywano na pomoc w chwilach pokus i niebezpieczeństw. Świadczy o tym zarówno zwój papirusu z modlitwą maryjną z III wieku, jak również pochodzący z późniejszego okresu tekst św. Efrema: *Pod Twoją obronę uciekamy się, święta Boża Rodzicielko; pod skrzydłami Twej łaskawości i litości broń i strzeż nas! [...] Niech się nie wynosi i nie chęłpi szatan, niech nie powstaje przeciw nam przekłety nasz nieprzyjaciel. [...] Tyś naszą przystanią, Dziewico nieskalana, pobożna wspomóżycielko!*³² Tego typu pobożność maryjna, którą wyrażają również przedstawienia malarskie, nie była charakterystyczna wyłącznie dla Kościołów Wschodnich. O tym, że przed obrazami modlono się także w Kościele rzymskim, świadczy wypowiedź papieża Grzegorza II (715-731): *Jeśli zaś jest to obraz świętej Matki Jego, mówimy: Święta Boża Rodzicielko, Matko Pana, wstaw się za nami u Syna, prawdziwego Boga naszego, aby zbawił dusze nasze*³³.

W ten sposób wizerunki maryjne stały się integralnym elementem chrześcijańskiej pobożności i również w naszych czasach są one świadectwem wiary w Jej orędownictwo i opiekę. Przywołując starożytny zwyczaj oddawania czci ikonom maryjnym, sługa Boży Jan Paweł II wskazuje na głęboką wymowę teologiczną tych przedstawień. Bogurodzica jest na nich ukazana jako *tron Boży, niosący Pana i podający Go ludziom (Theotokos) lub jako droga, która wiedzie do Chrystusa (Odigitria), lub jako modląca się Orędowniczka i znak obecności Bożej na drodze wiernych aż do dnia Pańskiego (Deisis), lub jako Opiekunka okrywająca ludy swym płaszczem (Pokrov), czy to jako najmiłosierniejsza Dziewica (Eleousa)*³⁴. Czcząc wizerunki Bożej Rodzicielki, Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki, wierni jednocześnie uciekają się w modlitwach pod Jej obronę we wszystkich przeciwnościach i potrzebach³⁵. Z kolei Matka Chrystusa, pozostając nadal obecną w tajemnicy Kościoła, *dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi Syna swego, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny*³⁶. Jako wzięta do nieba przyczynia się ‘w sposób szczególny do łączności Kościoła’ pielgrzymu-

³² TENŻE, *Ku chwale Bożej Rodzicielki Dziewicy Maryi*, 2-3 (AS Gr 2, 575-577), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 70.

³³ List *Ta grammata* (Mansi 12, 959-74), w: A. BOBER, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, 301.

³⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater* (Rzym, 25 marca 1987), 33 (dalej: RM).

³⁵ TAMŻE, 42.

³⁶ LG 62.

jącego na ziemi z eschatologiczną rzeczywistością świętych obcowania³⁷, czego wymownym świadectwem są Jej wizerunki.

4. Teologiczna interpretacja tytułu „Obrończyni Wiary”

Chrześcijańskie ikony wpisały się w historię ludów i narodów, niekiedy bardzo trudną, bolesną, krwawą. Wielokrotnie brały udział w różnego rodzaju działaniach wojennych, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Nowe imię krośnieńskiego wizerunku Matki Bożej Murkowej, a także historia jego kultu, wiąże go z obrazami, które wslawiły się podczas walk z innowiercami. Należał do nich obraz Matki Bożej Śnieżnej (*Salus Populi Romani*), który w 1571 roku obnoszono w procesji błagalnej ulicami Rzymu, dzięki czemu, jak wierzono, zostało odniesione zwycięstwo nad flotą turecką pod Lepanto. Istnieją dokumenty świadczące, że już w VI wieku ikony w różnych miejscowościach pełniły rolę *palladium* w chwilach zagrożenia. Podczas oblężenia Konstantynopola w 628 r. patriarcha umieścił wizerunki Matki Bożej z Dzieciątkiem na zachodnich bramach i procesyjnie obchodził mury z ikoną Chrystusa. Podobna procesja z ikoną Bogurodzicy i relikwiami Świętego Krzyża miała miejsce w Konstantynopolu w 717 roku³⁸. W historii Rusi także znanych jest wiele przypadków, w których ikony odgrywały istotną rolę podczas prowadzonych wojen³⁹. Zwyczaj obnoszenia obrazu Matki Bożej w procesjach, w celu ochrony miasta przed zarazą oraz w przypadku innych niebezpieczeństw, przyjął się również w Polsce. Wiadomo, że podczas wojny z Turkami w 1621 roku odbyła się w Krakowie błagalna procesja, w której niesiono obraz Matki Bożej Różańcowej z dominikańskiego kościoła Świętej Trójcy. Fakt uzyskania korzystnego dla Rzeczypospolitej rozwiązania konfliktu zbrojnego w istotny sposób przyczynił się zarówno do popularyzacji owego przedstawienia (Matki Bożej Śnieżnej), jak również dynamicznego rozwoju czci wizerunków maryjnych. W istotny sposób wpłynęła na to także obrona Jasnej Góry podczas potopu szwedzkiego (1655-1657) oraz inne cudowne wydarzenia, związane z obrazami maryjnymi. Za ich przyczyną, w momentach wielkich niebezpieczeństw, miała się zjawiać Pani Zwycięska, w pełni niebieskiej chwały, wzbudzając przerażenie i popłoch wśród nieprzyjaciół⁴⁰. Przykła-

³⁷ RM 41.

³⁸ *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1504*, red. DRAGON i in., Warszawa 1999.

³⁹ Zob. J. JARCO, *Cześć Matki Bożej na Rusi*, w: *Polska- Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1, red. S. STĘPIEŃ, Przemyśl 1990, 70.

⁴⁰ M. KRASUSKI, *Regina Polonise Augustissima Virgo Mater Dei Maria in Regno Polonorum beneficentia prodigiosarum imaginum tam pace quam bello celeberrima, Lirica poesi a P. Michaele Krasuski S.J. Sacerdote Honorata*, 1669.

dem takiej nadprzyrodzonej interwencji może być wizerunek z Hyżnego w archidiecezji przemyskiej, który ukazuje stojącą na półksiężycu Matkę Bożą z podtrzymywanym na lewym ramieniu Dzieciątkiem oraz z berłem w prawej ręce. Obraz zasłynął w 1624 roku, kiedy na miasteczko napadła horda tatarska. Gdy rabusie wtargnęli do kościoła, w którym znajdował się cudowny wizerunek, Maryja – jak podaje kronikarz - *Jezusa sobie poprawiła wzruszywszy się, w prawicy berłem pogroziła*, co wprowało rabusiów w przerażenie i spowodowało ich nagły odwrót⁴¹.

W niedługim czasie po tym wydarzeniu, a w rok po obronie Jasnej Góry (1656), w podobnych okolicznościach wsławił się także krośnieński „murkowy obraz” Matki Bożej. Gdy wojska sprzymierzonego ze Szwedami księcia Siedmiogrodu Jerzego Rakoczego obiegły Krosno, jego mieszkańcy szukali pomocy u Matki Bożej. Zgromadzeni w kościele franciszkańskim złożyli uroczyste ślubowanie, po którym 16 marca 1657 roku odparli wroga. Wprawdzie treść owych ślubów nie jest dziś znana, ale można sądzić, że miały one podobny charakter jak śluby Jana Kazimierza, złożone we lwowskiej katedrze. Odtąd Maryja ze wspomnianego wizerunku w różnych dokumentach nazywana jest „Patronką Krosna” oraz „Matką Boską Krośnieńską”. W utworach pisanych pojawia się związany z tym wydarzeniem motyw czerwonej włóczni, która miała się ukazać na niebie podczas natarcia, wywołując przerażenie wrogów⁴². W późniejszych relacjach wspomina się też o jawieniu samej Matki Boskiej z włócznią w ręku.

Określenia wskazujące bezpośrednio na Maryję jako na zwyciężczynię - „Hetmankę” posiadającą „moc niezwyciężoną”, dzięki której może wybawić człowieka od „wszelkich niebezpieczeństw”, pojawiły się wśród chrześcijan dość wcześnie. Początkowo jednak zwycięstwa Najświętszej Dziewicy upatrywano głównie w pokonaniu przez Nią grzechu. Grecki hymn *Akathistos* (VI-VII w.), przypisywany Romanowi Melodosowi (Słodkopiewcy), głosi chwałę Bogurodzicy (*Theotokos*), uświęconej i wsławionej przez Pana, która zmazała grzech nieposłuszeństwa, stając się nową Ewą. Będąc nieskalaną, strąciła z tronu „okrutnego tyrana” i pokonała „dusz zabójcę”. Matka Boża, jako niezwyciężona, ogałaca teraz piekło i broni dusze przed niewidzialnymi wrogami, podnosi ludzi ku górze, w otchłań zaś strąca czarty, ze względu na swoją łączność z Wybawicielem więźniów i Dawcą niewinności, którego porodziła⁴³.

W hymnie tym pojawiają się również motywy związane z obroną wiary. Maryja jest ukazana jako chluba wierzących i niezwyciężona pod-

⁴¹ Z *dawna Polski Tyś Królową. Przewodnik po sanktuariach maryjnych*, oprac. Siostry Niepokalanki, Szymanów 1999.

⁴² M. KRASUSKI, *Regina Poloniae*, Calisi 1669, wyd. 2, 1686, 216-217.

⁴³ *Akathistos*, 7, 9, 13, 15, 19, 23 (PG 92, 1335-1398), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 265-280.

pora chrześcijańskiej wiary. Ona gasi zarzewie błędu, oświeca wyznawców Trójcy, odkrywa ułudę bałwanów, deprecjuje fałsz oszustwa, wyzwala ze służby pogańskim bożkom i wyciąga z przepaści błędów. Ta, która zrodziła i wykarmiła „Przewodnika błędzących”, stała się przewodniczką dla całej ludzkości. Jak „pochodnia”, która świeci w ciemnościach życia, wznieciwszy „bezielesne Światło”, ku Boskiemu poznaniu wiedzy wszystkich, rozjaśniając ich umysł Bożym blaskiem⁴⁴. Jako niosąca Światłość jest porównywana do „ognistego słupa”, który w ciemności wskazuje drogę i prowadzi wiernych ku prawdziwej Mądrości. Ozdobiona łaską przez Stwórcę nieba i ziemi jest przewodniczką do Chrystusa, „Drabiną niebieską”, po której Bóg zstąpił na ziemię i „Mostem” wiodącym ludzi do nieba. Będąc „jasnym wzorem naszego zmartwychwstania”, otwiera bramy raju, staje się „Kluczem Chrystusowego Królestwa” i „Nadzieją wiekuistego szczęścia”. Skuteczność oddziaływania Maryi na duchowe życie wiernych wynika z Jej Boskiego macierzyństwa oraz jedności z Synem. Z Niej, jako „jasnego znaku łaski”, tryska „woda” dla spragnionych życia. Cała Jej moc pochodzi od Tego, który pragnął wszystkim przebaczyć, darować winy i przyszedł we własnej Osobie do ludzi oddalonych od Jego łaski⁴⁵.

Na Chrystusa jako na fundament chrześcijańskiej wiary jeszcze wyraźniej wskazuje Cyryl Jerozolimski (315-383), ucząc, że gdy ludzie *uczynili sobie bałwany o ludzkim wyglądzie, [...] Bóg prawdziwie stał się człowiekiem, by położyć kres kłamstwu*⁴⁶. Tę ideę podejmuje kilka wieków później Kosma Jerozolimski (VIII w.), który głosi, że Chrystus stał się dla niewiernych „kamieniem zgorszenia na Syjonie”, zaś dla chrześcijan „opoką i zbawieniem”⁴⁷. W prowadzeniu ludzi do światła wiary Maryja pełni istotną rolę. Św. Cyryl Aleksandryjski (403-444), wskazując na inkarnacyjne pośrednictwo, nazywa Ją „berłem prawowiernej nauki” i tłumaczy, że dzięki Niej Syn Boży mógł zajaśnieć jak Światło dla błędzących w ciemnościach grzechu. Dzięki Maryi została objawiona Trójca Święta i czczony jest na całym świecie Krzyż. Z Jej powodu uciekają demony, a cały świat pogrążony w służbie bałwanom poznaje Prawdę. Wierni otrzymują chrzest i olej radości, a na całym świecie powstają kościoły i narody wchodzą na drogę pokuty i nawrócenia⁴⁸. Patriarcha Konstantynopola, św. German głosi, że Najświętsza

⁴⁴ TAMŻE, 13-15, 21.

⁴⁵ TAMŻE, 3, 7, 9, 11, 13, 15, 19, 22.

⁴⁶ *Catechesis* 12, 15, w: CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy przedchrześcijańskie i miastagogiczne*, przeł. W. Kania, Kraków 2000, 169.

⁴⁷ KOSMA JEROZOLIMSKI, *Pieśń na Ofiarowanie Pańskie*, 13, w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 3, 30.

⁴⁸ CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Mowa soborowa ku czci Bogarodzicy* 1 (PG 77, 992-996), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 101.

Dziewica sprowadziła na ziemię „źródło Boże”, z którego płynące potoki Mądrości, najczystszy falami prawdziwej wiary rozbijają herezje⁴⁹. Św. Efrem wskazuje, że choć Chrystus jest jedynym Zbawicielem i Źródłem Prawdy, Bogurodzica jest nazywana „upragnioną wybawicielką z fal i burz wicherzycieli”, „opiekunką pozostających w niebezpieczeństwie”, „ucieczką i obroną grzeszników⁵⁰. Wiara w Jej pomoc i orędownictwo zasada się u Ojców Kościoła na przeświadczeniu o Jej macierzyńskiej opiece względem ludzi.

W Kościele dość wcześnie pojawił się tytuł Maryi jako Matki, stającej się obroną i zbawieniem pewnym dla wszystkich, którzy szczerze i prawdziwie do Niej biegną⁵¹. Dlatego chrześcijanie pozdrawiali Ją i chwalili jako czystą, nieskalaną, błogosławioną, niewinną Matkę wielkiego Syna i Boga, przyczystą i najświętszą nadzieję grzeszników. Błogosławili Ją jako pełną łaski za to, że zrodziła Chrystusa - Boga i Człowieka. Kłaniając się z czcią i uniżeniem przed Świętą i Nieskalaną Panną, Dziewicą i najśłodszą Matką, wzywali Jej i błagali o pomoc, o wyzwolenie od wszelkiego nieszczęścia i pokus szatańskich, o uwolnienie od ognia wiecznego i od ciemności zewnętrznych⁵². O pomocnej obecności Matki Bożej, mającej moc zwalczenia złego ducha, świadczy modlitwa Kosmy Jerozolimskiego: *Mając Tią, Nieskalana, opiekę, nie złękę się niczego, nieprzyjaciół swych zmuszę do ucieczki, zatrzymując jak puklerz Tią obronę i potężną pomoc. Będę błagał i wołał do Ciebie: Pani, ratuj mnie swym wstawienictwem*⁵³. Ojcowie Kościoła akcentowali, że zbawcze działanie Maryi ma głównie na celu prowadzenie człowieka do przyjaźni z Bogiem, na co zwraca uwagę biskup Militeny Jan Geometres (zm. ok. 990): *Ty uwalniasz z bólu, niszczysz nieprzyjaźń, odkupujesz z niewoli, pociągasz śmiertelnych ku Bogu [...], jednasz grzeszników, zapewniasz stojących, dźwigasz upadłych, wzniecasz zapal gorliwych, pobudzasz ospałych*⁵⁴. Jej działanie nie jest autonomiczne, niezależne od Chrystusa, lecz jest Mu podporządkowane, posiada także specyficzny, macierzyński charakter: *Dziewica była pośredniczką pośrednika Słowa. Sługa stała się Córką, Córka Oblubienicą, Oblubienica Matką*⁵⁵. Maryja nie zastępuje ani nie

⁴⁹ GERMAN, *Homilia na ofiarowanie Najśw. Maryi Panny* (1), 14 (PG 98, 291-310), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 162.

⁵⁰ EFREM SYRYJCZYK, *Ku chwale Bożej Rodzicielki Dziewicy Maryi*, 5, w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 71.

⁵¹ TAMŻE, 5-6.

⁵² TENŻE, *Żale Najświętszej Panny nad cierpiącym Jezusem*, 6 (AS Gr 2, 2, 574-575), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, 75.

⁵³ KOSMA JEROZOLIMSKI, *Modlitwa do Bogarodzicy* (PG 98, 481), w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 3, 18.

⁵⁴ JAN GEOMETRAS, *Homilia na Zwiastowanie Bogarodzicy* (PG 106, 811-848), 38, w: TAMŻE, 77.

⁵⁵ TAMŻE, 9.

przesłania Boga, lecz wskazuje na Niego jako na właściwe źródło wiary, mocy, łaski i świętości.

Nauka Ojców Kościoła, dotycząca działania Najświętszej Dziewicy, wywierającej istotny wpływ na obronę i umocnienie wiary chrześcijan, znalazła rozwinięcie w encyklice *Redemptoris Mater*. Sługa Boży Jan Paweł II wskazuje na Maryję jako na Niewiastę zawierzenia, podkreślając, że jest Ona wzorem autentycznej wiary, która polega na przyjęciu objawiającego się Boga, udzieleniu pozytywnej odpowiedzi i powierzeniu się Jemu⁵⁶. Taką postawę Najświętsza Dziewica przyjęła podczas zwiastowania, okazując wobec Boga objawiającego się posłuszeństwo wiary, czyli pełną uległość rozumu i woli⁵⁷. Jej droga wiary zaczęła się od momentu, w którym wypowiadając swoje „fiat”, wyraziła doskonale i pełne otwarcie się na łaskę oraz zbawcze działanie Boga. Odtąd całe Jej życie stało się wzorem całkowitego i uległego „tak” Bogu⁵⁸.

Całe ziemskie życie Maryi było „pielgrzymką wiary”, ponieważ kroczyła w ciemności i ufała temu, czego nie widziała. Wiara Maryi była świadomym przyłgnięciem, ufnym oddaniem się Bogu, powierzeniem się Temu, dla którego nie ma nic niemożliwego, zaufaniem Jego Opatrzności. Była to wiara przyjmująca wolę Bożą bez zastrzeżeń, gotowa do współpracy z Bożym zamysłem, wiara podsycana miłością, która zdolna jest pokonać wszelkie trudności i kryzysy. Wiara Maryi była otwarta na słowo Boże, które zachowywała w pamięci i rozważała w sercu, by móc je wypełnić (por. Łk 1, 38. 45; 2, 19. 51). Szczególnie wyraźnie jawi się Ona jako pierwsza wierząca w Chrystusa w Kanie Galilejskiej, gdzie *sprowadza pierwszy znak i przyczynia się do wzbudzenia wiary w uczniach*⁵⁹. Heroicznym wyznaniem wiary i posłuszeństwa Bogu stała się Jej obecność na Golgocie.

Papież stwierdza, że przykład wiary Dziewicy Nazaretańskiej ma dla wszystkich chrześcijan cenną wartość wzorczą: *Dla ówczesnego Kościoła i dla Kościoła wszystkich czasów Maryja była i pozostaje nade wszystko Tą 'błogosławioną, która uwierzyła': uwierzyła pierwsza. Od chwili zwiastowania i poczęcia, od chwili narodzenia w stajni betlejemskiej, szła krok w krok z Jezusem w swojej macierzyńskiej pielgrzymce wiary. Szła poprzez lata Jego życia ukrytego w Nazarecie, szła w okresie zewnętrznego oddalenia, gdy rozpoczął 'czynić i nauczać' (por. Dz 1, 1) pośród Izraela – szła nade wszystko poprzez straszliwe doświadczenie Golgoty*⁶⁰. Dlatego Kościół czczy w Niej „najczystsze wypełnienie wia-

⁵⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 143-144.

⁵⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 5.

⁵⁸ RM 20.

⁵⁹ TAMŻE, 21.

⁶⁰ TAMŻE, 26.

ry”, nauczając, że tak jak wiara Abrahama stanęła u początku Starego Przymierza, tak wiara Maryi w momencie zwiastowania dała początek Nowemu Przymierzu⁶¹.

Kościół, idąc przez wieki na spotkanie Pana, kroczy śladami tej wędrownicy, którą odbyła Matka Boża, poprzedzając go w pielgrzymce wiary, nieustannie zjednoczona z Synem aż do stóp Krzyża⁶². Owo wzorcze „przodowanie” staje się teraz punktem odniesienia dla całego Kościoła, dla wspólnot i pojedynczych osób. Maryja, przekroczywszy próg między wiarą i widzeniem „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12), staje się dziś „Gwiazdą Przewodnią” (*Maris Stella*) dla wszystkich, którzy jeszcze pielgrzymują przez wiarę⁶³. W tym pielgrzymowaniu Kościoła mocą Pana zmartwychwstałego i w Duchu Świętym, obecna jest Najświętsza Dziewica jako błogosławiona ze względu na swoją wiarę⁶⁴. *Wszyscy, którzy z pokolenia na pokolenie, przyjmując apostołskie świadectwo Kościoła, mają udział w tajemniczym dziedzictwie, uczestniczą poniekąd w wierze Maryi. [...] Ci [...], którzy z pokolenia na pokolenie, w różnych narodach i ludach ziemi, przyjmują z wiarą tajemnicę Chrystusa, Słowa Wcielonego i Odkupiciela Świata, nie tylko garną się z czcią i ufnością do Maryi jako Jego Matki, ale zarazem szukają w Jej wierze oparcia dla swojej wiary*⁶⁵.

Kościół, czcząc Bogurodnicę jako wzór wiary, nadziei i miłości⁶⁶, widzi w Niej także *Wspomożycielkę ludu chrześcijańskiego w nieustannej walce dobra ze złem*⁶⁷. Obecna w Kościele jako Matka Odkupiciela, uczestniczy w walce przeciwko mocom ciemności, jaka toczy się w nim w ciągu wieków⁶⁸. Jej nieustanna obecność w działalności Kościoła przybiera różny zasięg i różne środki wyrazu. Należą do nich również sanktuaria maryjne, w których ludzie szukają z Nią spotkania, *aby w zasięgu matczynej obecności [...] znaleźć umocnienie dla swojej własnej wiary*⁶⁹. Można zatem uznać, że również i w krośnieńskim sanktuarium *Bogurodzica Dziewica jest stale obecna w tym pielgrzymowaniu wiary Ludu Bożego do światła*⁷⁰. Patrząc na Jej odnowiony „Murkowy” wizerunek, wierni mogą mieć pewność, że *z pokolenia na pokolenie jest obecna pośród Kościoła pielgrzymującego przez wiarę jako wzór nadziei, która*

⁶¹ TAMŻE, 14.

⁶² LG 58.

⁶³ RM 6.

⁶⁴ TAMŻE, 25; LG 9.

⁶⁵ RM 27.

⁶⁶ TAMŻE, 5.

⁶⁷ TAMŻE, 52.

⁶⁸ TAMŻE, 47.

⁶⁹ TAMŻE, 28.

⁷⁰ TAMŻE, 35.

*zawieść nie może (por. Rz 5, 5)*⁷¹, a będąc Tą, która pierwsza uwierzyła, pragnie oddziaływać także na wiarę wszystkich, którzy czczą Ją jako swoją Matkę i po synowsku się Jej zawierzają⁷².

5. Podsumowanie

Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, że tytuł „Obrończyni Wiary” wskazuje na wzorcą oraz macierzyńską obecność Matki Bożej w Kościele pielgrzymującym. Nowe imię w sposób bezpośredni nawiązuje do wcześniejszego wyglądu obrazu Matki Bożej Murkowej, jak również do historii jego kultu, związanego z niepokalanym poczęciem Najświętszej Maryi Panny. Odnowiony „murkowy wizerunek”, wraz z „przemianowaniem” mocno zakorzenionym w chrześcijańskiej Tradycji, nabral nowej, ekumenicznej wymowy i może być odczytywany dziś jako znak, prowadzący wszystkich wyznawców Chrystusa do jedności, która *zostanie przywrócona tylko wówczas, gdy będzie oparta na jedności wiary*⁷³. Może być odczytywany jako znak obecności w Kościele Matki Jedności i Obrończyni Wiary, *która modli się o jedność rodziny Bożej i która wszystkim ‘przoduje’ na czele długiego orszaku świadków wiary w jednego Pana, Syna Bożego, poczętego w Jej dziewiczym łonie za sprawą Ducha Świętego*⁷⁴.

Dr Zofia Bator

ul. Węgierska 33
PL - 37-700 Przemyśl

e-mail: zofia_bator@wp.pl

L'interpretazione teologica dell'immagine della Madre di Dio “del Muretto” – la Difensora della Fede

(Riassunto)

L'articolo prende in esame il contenuto teologico dell'immagine della Madre di Dio detta “del Muretto” che si trova nella chiesa dei padri francescani a Krosno (Polonia). L'immagine ha ricevuto ultimamente il titolo “La Difensora della Fede”.

⁷¹ TAMŻE, 42

⁷² TAMŻE, 46.

⁷³ RM 30.

⁷⁴ TAMŻE.

Il titolo richiama la verità della presenza esemplare e materna di Maria nella Chiesa pellegrina. Il contenuto iconografico del quadro riguarda l'immacolata concezione di Maria. Il nuovo titolo è fortemente radicato nella Tradizione ecclesiale e può essere letto come il segno sul cammino verso l'unità dei cristiani e anche il segno della presenza nella Chiesa la persona di Maria, Madre dell'unità e la Difensora della Fede.

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA
BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA
BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA
2006
(uzupełnienia)

A

AKTA I DZIEŁA ZBIOROWE

ATTI DI CONVEGNI E OPERE COLLETTIVE

A1

Królowa Korony Polskiej: od ślubów króla Jana Kazimierza do kardynała Stefana Wyszyńskiego. Referaty z sesji naukowej pod honorowym patronatem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej prof. Lecha Kaczyńskiego odbytej na Jasnej Górze w dniach 9-10 czerwca 2006 roku, Wyd. Redakcja „Studia Claromontana”, Jasna Góra-Warszawa 2006, ss. 345.

A2

Maryja wniebowzięta: znak nadziei i pociechy. III Bocheńskie Sympozjum Mariologiczne, 24 września 2005 r., red. Janusz Królikowski, Wyd. Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2006, ss. 134.

C

MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

MAGISTERO DELLA CHIESA

C1

Bertocco, Irma, *Obraz naszego piękna: medytacje maryjne śladami Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Wyd. Wydział Duszpasterski Kurii Diecezjalnej, Tarnów 1996, ss. 109.

C2

Kochaniewicz, Bogusław OP, *Matka Odkupiciela u stóp Krzyża według Jana Pawła II*, w: *Matka Odkupiciela*, red. K. Wieliczko, Lublin 2006, ss. 47-61.

C3

Kochaniewicz, Bogusław OP, *Wschodnie i zachodnie elementy teologii ikony w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Pomiedzy pamięcią a oczekiwaniem*, red. U. Cierniak, J. Grabowski, Częstochowa 2006, 267-278.

D

HISTORIA MARIOLOGII

STORIA DELLA MARIOLOGIA

D1

Gilski, Marek ks., *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Wydawnictwo KUL (Seria: Mariologia w Kontekście 6), Lublin 2006, ss. 234.

E

TEOLOGIA DOGMATYCZNA I DUCHOWOŚCI

TEOLOGIA DOMMATICATA E SPIRITUALE

E1

Bartosik, Grzegorz M. OFMConv, *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów (Seria: Biblioteka Mariologiczna, 1230-204X 5), Niepokalanów 2006, ss. 581. [rec. Balter, Lucjan SAC, *O pośrednictwie Maryi w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 371-375].

E2

Bolewski, Jacek SJ, *Odrodzenie – teraz w godzinę śmierci... Rekolekcje z Maryją – drogą serca*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2006, ss. 150.

E3

Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv, *Mariologia przedsoborowa na przykładzie podręcznika Gabriela Roschiniego*, „Lignum Vitae” 7(2006) 141-169.

E4

Nowak, Antoni Jozafat OFM, *Radość wyrazem przyjaźni: (aspekt maryjny)*, „Roczniki Teologiczne” 53(2006) z. 5, 171-181.

E5

Pałubska, Zofia, *Elementy Maryjnej duchowości Ormian obrządku katolickiego w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 53(2006) z. 5, 93-116.

E6

Pek, Kazimierz MIC, „*Totus Tuus*” *odnowione*, „Roczniki Teologiczne” 53(2006) z. 2, 163-175.

E7

Piórkowski, Stanisław, *Chrystus w tajemnicy Kościoła – miłości, miłosierdzia i Krzyża: na podstawie wybranych pism św. Antoniego Marii Klareta*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 2006, ss. 304.

E8

Sakowicz, Eugeniusz, *Najświętsza Maryja Panna – Matka Kościoła w Azji*, „Annales Missiologici Posnanienses” 15(2006) 115-122.

E9

Siudy, Teofil ks., *Jana Pawła II i nasze zawierzenie Maryi*, w: *Jan Paweł II – Mistrz duchowyy*, red. M. Chmielewski, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL (Seria: Homo meditations, nr 27), Lublin 2006, 97-105.

E10

Siudy, Teofil ks., *Jasnogórskie Śluby Narodu polską kartą praw człowieka*, w: *Jasnogórskie Śluby Narodu darem i zadaniem*, red. N. Piкуła, Kraków-Częstochowa 2006, 7-17.

E11

Siwecki, Leon ks., *Obraz Maryi w ujęciu niektórych teologów XX wieku*, „Ateneum Kapłańskie” 147(2006) z. 2, 350-362.

E12

Swędrowski, Jerzy ks., *Niektóre aspekty przepowiadania Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski w czasie uroczystości koronacji Wizerunków Matki Bożej*, „Studia Loviciensia” 8(2006) 299-309.

F

LITURGIA I KULT

LITURGIA E CULTO

STUDIA

STUDI

F1

Hernik, Jan Walerian, *640 lat obecności Braci Mniejszych na Kresach pod znakiem Maryi. Z dziejów serafickiej czci Matki Bożej na Kresach Wschodnich*, „Lignum Vitae” 7(2006) 235-259.

POMOCE LITURGICZNE

SUSSIDI LITURGICI

F2

Modlitwy na pierwsze soboty, Wyd. Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotynów Prowincji Chrystusa Króla Zakopane: wyd. staraniem Sekretariatu Fatimskiego, Ząbki 2006, ss. 78.

F3

Nabożeństwo do Matki Bożej Łaskawej, Wyd. Drukarnia Polskiej Prowincji Zakonu Pijarów, Kraków 2006, ss. 103.

F4

Śnieżkowska-Bielak, Elżbieta, *Idę do Ciebie, Maryjo. Czytanki na majówki*, Wyd. Dom Wydawniczy „Rafaël”, Kraków 2006, ss. 150.

H KATECHEZA I DUSZPASTERSTWO

CATECHESI E PASTORALE

H1

Bęben, Anna, *Scenariusz na temat drugiego błogosławieństwa „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni”*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 2, 100-102.

H2

Kulik-Chała, Anna, *Maj miesiącem Maryi: klasa VI szkoły podstawowej*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 2, 83-85.

K OBJAWIENIA I SANKTUARIA

APPARIZIONI E SANTUARI

SANKTUARIA

SANTUARI

K1

Dziurok, Adam, *Matka Boska Niechciana. O zatrzymaniu kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w 1966 r.*, „Śląsk” 12(2006) nr 11, 13-17.

K2

Jęziorska, Marta, *Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Oborach*, „Materiały do Dziejów Kultury i Sztuki Bydgoszczy i Regionu” (2006) z. 11, 109-112.

K3

Lechowski, Andrzej, *Różanystok: sanktuarium wśród pól*, Wyd. Oficyna Wydawnicza „Między niebem a ziemią”, Białystok 2006, ss. 64.

K4

Miłosierdzia znak świetlany. Sanktuarium Matki Bożej Ostrobramskiej w Skarżysku-Kamiennej, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2006, ss. 89.

K5

Rusecki, Innocenty OFM, *Sanktuarium pasyjno-maryjne w Kalwarii Zebrzydowskiej i jego związku z Janem Pawłem II*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 15(2006) 199-220.

K6

Steinke, Janusz Anzelm, *Franciszkańskie Sanktuarium Matki Bożej Świątobrodzkiej w Miedniewicach: 250 rocznica konsekracji świątyni (1755-2005)*, Lignum Vitae 7(2006) 271-282.

K7

Witkowska, Teresa, *Badania archeologiczne na terenie pierwotnego założenia Sanktuarium Maryjnego w Rokitnie, gm. Przytoczna*, „Lubuskie Materiały Konserwatorskie” 3(2005/2006) 88-93.

K8

Zych, Sławomir, *Wokół początków kultu laskami słynącego wizerunku Matki Bożej Bolesnej „Królowej Gór” w Skalniku*, Wyd. Poligrafia Wyższego Seminarium Duchowego, Rzeszów 2006, ss. 22.

K9

Żelawski, January ks., *Święta Góra Polanowska*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2006, ss. 268.

L

SZTUKA

ARTE

L1

Madonny w Muzeum Wilanowskim, Wyd. Muzeum Pałac w Wilanowie, Warszawa 2006, ss. 159.

L2

Noworyta-Kuklińska, Bożena, *Praedicatio tabularis. Obrazowe kazanie o tryumfie Maryi Eklezji na retabulum ołtarza głównego kościoła Mariackiego w Gdańsku*, Wyd. Wydział Nauk Humanistycznych KUL, Lublin 2006, ss. 206.

L3

Żak, Małgorzata, *Ogrody Maryi – kompozycje miejsca i roślinne wypełnienia. Zarys ikonografii motywu Madonny na tle ogrodu*, „Roczniki Humanistyczne” 54(2006) z. 4, 99-138.

Indeks osobowy

Balter, Lucjan SAC	E1
Bartosik, Grzegorz M. OFMConv	E1
Bertocco, Irma	C1
Bęben, Anna	H1
Bolewski, Jacek SJ	E2
Dziurok, Adam	K1
Gilski, Marek ks.	D1
Hernik, Jan Walerian	F1
Jęziorska, Marta	K2
Kochaniewicz, Bogusław OP	C2, C3
Królikowski, Janusz ks.	A2
Kulik-Chała, Anna	H2
Lechowski, Andrzej	K3
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv	E3
Nowak, Antoni Jozafat OFM	E4
Noworyta-Kuklińska, Bożena	L2
Pałubska, Zofia	E5
Pek, Kazimierz MIC	E6
Piórkowski, Stanisław	E7

Rusecki, Innocenty OFM	K5
Sakowicz, Eugeniusz	E8
Siudy, Teofil ks.	E9, E10
Siwecki, Leon ks.	E11
Steinke, Janusz Anzelm	K6
Swędrowski, Jerzy ks.	E12
Śnieżkowska-Bielak, Elżbieta	F4
Witkowska, Teresa	K7
Zych, Sławomir	K8
Zak, Małgorzata	L3
Zelawski, January ks.	K9

Zebrał: ks. Stanisław Gręś
 Opracował: Janusz Kumala MIC

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA
BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA
2007

A

AKTA I DZIEŁA ZBIOROWE

ATTI DI CONVEGNI E OPERE COLLETTIVE

A1

Mariologia Jana Pawła II: problem interpretacji – sposób recepcji, red. Karol Klauza, Kazimierz Pek MIC, Wydawnictwo KUL (Mariologia w kontekście, 7), Lublin 2007, ss. 235.

A2

Maryja wzór wszelkiej świętości. IV Bocheńskie Sympozjum Mariologiczne, Bochnia, 23 września 2006 r., red. Anna Gąsior, ks. Janusz Królikowski, Piotr Łabuda, Polskie Towarzystwo Teologiczne. Oddział w Tarnowie, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos (Theologumena, 2), Tarnów 2007, ss. 166.

A3

Na polskiej drodze Maryjnej. Materiały z Sympozjum Mariologiczno-Maryjnego, Pasierbiec, 21-22 października 2006 roku, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Wyd. Polskie Towarzystwo Mariologiczne (Biblioteka Mariologiczna, 10), Częstochowa-Pasierbiec 2007, ss. 270.

B

PISMO ŚWIĘTE

SACRA SCRITTURA

B1

Kudasiewicz, Józef ks., *Oto Matka Twoja: biblijny katechizm maryjny*, Wyd. Współczesna Ambona (Biblioteka Współczesnej Ambony), Kielce 2007, ss. 166.

B2

Pfeiffer, Heinrich, *Ikona grafia dzieciństwa Jezusa według Mt 2*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 244-260.

B3

Rosik, Mariusz ks., *Obecność Maryi w narodzinach Kościoła w świetle Nowego Testamentu*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 11-28.

B4

Rychlicki, Czesław ks., *Niewiasto, oto Syn Twój ... oto Matka Twoja” (J 19, 26)*. *Słowa z Krzyża odczytane dzisiaj*, „Studia Płockie” 35(2007) 35-42.

B5

Sebastiani, Lilia, *Prawdziwa rodzina Jezusa*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 29-51.

B6

Serra, Aristide OSM, *Maryja Dziewica kontemplująca misterium Chrystusa. Perspektywa biblijna*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 162-191.

B7

Stabryła, Wojciech Maciej, *Initiavit nobis viam [...] per velamen, id est carnem suam (Hbr 10, 20). Ciało przyjęte z Maryi objawieniem Bóstwa*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 72-86.

B8

Stabryła, Wojciech Maciej, *Z niej został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem (Mt 1, 16). Rola Maryi w Mateuszowej genealogii Jezusa*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 24-48.

B9

Stefani, Piero, *Maryja, Córa Syjonu a hebrajskie korzenie Jezusa*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 11-23.

B10

Vanni, Ugo SJ, *Maryja i wcielenie w doświadczeniu Kościoła Janowego*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 49-71.

B11

Ziemiański, Stanisław SJ, *Maryja – Matka sierot*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 385-398.

B12

Życiński, Wojciech SDB, *Maryja w życiu Kościoła. Matka Światłości i Podwójnie Dziewica w świetle pism apokryficznych*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 52-66.

C

MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

MAGISTERO DELLA CHIESA

TEKSTY

TESTI

C1

Misago, Augustin bp, *Deklaracja biskupa diecezji Gikongoro w sprawie „objawień w Kibeho”*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 413-435.

C2

Nauczanie Benedykta XVI (styczeń-grudzień 2006 r.), „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 377-406.

STUDIA

STUDI

- C3
Adam, Anton CM, *Anioł Pański na co dzień* (→ A1), 175-188.
- C4
Etzi, Priamo OFM, *Deiparam Virginem peculiari veneratione colant. Kult maryjny w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 111-133.
- C5
Gilski, Marek ks., *Matka pośród Kościoła* (→ A1), 119-132.
- C6
Kochaniewicz, Bogusław OP, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów (Seria: Biblioteka Mariologiczna, 1230-204X 6), Niepokalanów 2007, ss. 179 (rec. ks. Teofil Siudy, „Roczniki Teologiczne” 54[2007] 2, 199-204).
- C7
Kochaniewicz, Bogusław OP, *Źródła mariologii Jana Pawła II na podstawie encykliki Redemptoris Mater* (→ A1), 47-74.
- C8
Kuczer, Ryszard OMI, *Maryja w rodzinie jako miejscu moralnego rozwoju w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 205-215.
- C9
Kuczer, Ryszard OMI, *Zawierzenie Maryi jako wyraz odpowiedzialności Kościoła za zbawienie świata według Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 168-188.
- C10
Kulczycka, Anna, *Z niewiast najsławniejsza* (→ A1), 133-150.
- C11
Moricova, Jana, *Totus Tuus odnowione* (→ A1), 163-175.
- C12
Nadbrzeżny, Antoni ks., *Per Iesum ad Mariam. Hasło, które stało się programem* (→ A1), 151-162.
- C13
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv, *Doświadczenia i objawienia. Współmyśląc z Janem Pawłem II* (→ A1), 29-46.
- C14
Orczyk, Boguchwał OFM, *Matka Odkupiciela, czyli Współodkupicielka? Jak interpretować mariologię Jana Pawła II* (→ A1), 111-118.

C15

Siudy, Teofil ks., *Komisja Maryjna Episkopatu Polski w służbie polskiej drogi maryjnej* (→ A3), 27-36.

C16

Siudy, Teofil ks., *Maryjna wiara i kult w ujęciu kard. Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI*, „*Salvatoris Mater*” 9(2007) nr 3-4, 134-141.

C17

Wróbel, Mirosław Stanisław ks., *Rola Biblii w mariologii Jana Pawła II* (→ A1), 15-28.

C18

Zachara, Maciej MIC, *Rosarium Christi?* (→ A1), 189-198.

C19

Życiński, Wojciech SDB, *Mariologia ekumeniczna?* (→ A1), 75-92.

D

HISTORIA MARIOLOGII

STORIA DELLA MARIOLOGIA

D1

Adaszkiewicz, Mirosław M. OFMConv, *Wszechpośrednictwo Maryi w nauczaniu św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów (Seria: Biblioteka Mariologiczna, 7), Niepokalanów 2007, ss. 270.

D2

Gąsior, Anna, *Maryjny wzór świętości w kazaniach św. Bernarda z Clairvaux* (→ A2), 115-137.

D3

Gilski, Marek ks., *Kollyridianki*, „*Salvatoris Mater*” 9(2007) nr 3-4, 401-409.

D4

Gilski, Marek ks., *Patrystyczne interpretacje formuły $\delta\iota\alpha$ Μαριάς (przez Maryję)*, „*Salvatoris Mater*” 9(2007) nr 1-2, 98-104.

D5

Królikowski, Janusz ks., *Wkład biskupów polskich w prace mariologiczne w czasie Vaticanum II* (→ A3), 99-129.

D6

Parzyszek, Czesław SAC, *Maryja Królowa apostołów w życiu i pismach św. Wincentego Pallottiego*, „*Salvatoris Mater*” 9(2007) nr 3-4, 315-348.

D7

Praskiewicz, Tadeusz Szczepan OCD, *Z Maryją zawsze i we wszystkim. Duchowość maryjna św. Rafała Kalinowskiego*, Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2007, ss. 49.

E

TEOLOGIA DOGMATYCZNA I DUCHOWOŚCI
TEOLOGIA DOMMATICCA E SPIRITUALE

- E1
- Amato, Angelo SDB, *Maryja i postmodernizm*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 153-167.
- E2
- Bolewski, Jacek SJ, *Cała Święta, Niepokalana* (→ A2), 14-38.
- E3
- Budzik, Stanisław bp, *Perspektywy mariologii i kultu maryjnego w świetle uchwał II Synodu Plenarnego* (→ A3), 131-138.
- E4
- Cantalamesa, Raniero OFMCap, *Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 105-122.
- E5
- Chmielewski, Marek ks., *Inspiracje maryjne we współczesnych nurtach polskiej duchowości* (→ A3), 153-164.
- E6
- Dejczner, Tadeusz, *Szczególne narzędzie Bożej łaski*, Wydawnictwo Ruchu Rodzin Naza-retańskich, Warszawa 2007, ss. 204.
- E7
- Dobrzyński, Andrzej ks., *Sekret bycia najmniejszym: „mała droga maryjna” według Marie de Fiesole*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 297-314.
- E8
- Ferdek, Bogdan ks., *Nasza Siostra – Córka i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Wyd. Świdnicka Kuria Biskupia (Biblioteka Diecezji Świdnickiej, 13), Świdnica 2007, ss. 264 (rec. Mastalska Danuta, *Mariologia syntezą dogmatyki*, „Salvatoris Mater” 9[2007] nr 3-4, 439-444).
- E9
- Gallo, Emil MIC, *Maryja w tajemnicy Chrystusa w maryjnych pieśniach słowackich*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 229-243.
- E10
- Gąsior, Anna, *Matka Boża Pocieszenia. Kontekst biblijny i perspektywy aktualizacji* (→ A3), 185-201.
- E11
- Grzegorzczak, Jan, *Matka na zawsze*, „W drodze” (2007) nr 5, 71-75.

E12

Kochaniewicz, Bogusław OP, *Polska mariologia na forum Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej w latach 1950-1987*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 363-381.

E13

Królikowski, Janusz ks., *Maryja – kobieta, która kocha* (→ A2), 96-114.

E14

Królikowski, Janusz ks., *Piękno manifestacją świętości Maryi* (→ A2), 138-162.

E15

Krzywonos, Joanna, *Teologiczne obrazy Chrystusa w relacji do Maryi według „Wszystko postawiłem na Maryję” kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 192-228.

E16

Kudasiewicz, Józef ks., *Maryja w duchowości kapłana*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 6(2007) 241-254.

E17

Kumala, Janusz MIC, *Sanktuaria maryjne w służbie polskiej drogi maryjnej* (→ A3), 165-183.

E18

Łata, Jan Adrian ks., *Maryja jako manifestacja tajemnicy bytu w teologii Pawła Tillicha*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 351-357.

E19

Masini, Mario OSM, *Obecność mariologii we współczesnej chrystologii*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 263-347.

E20

Mastalska, Danuta, *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 7-8.

E21

Mastalska, Danuta, *Maryja w życiu Kościoła*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 7-8.

E22

Mastalska, Danuta, *Dziewictwo Maryi ze względu na Syna*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 123-143.

E23

Mastalska, Danuta, *Wierząca* (→ A2), 39-71.

E24

Messori, Vittorio, *Opinie o Maryi: fakty, poszlaki, tajemnice*, Wyd. Fronda, Warszawa 2007, ss. 460 (tyt. oryg.: *Ipotesi su Maria: fatti, indizi, enigmi*, 1990).

- E25
Mroczkowska, Petry Joanna, *Maryjo, naucz nas przyjmować Ducha*, „W drodze” (2007) nr 5, 55-63.
- E26
Nadbrzeźny, Antoni ks., *Maryja, niewiasta duchowego rozeznania*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” (2007) nr 6, 34-34.
- E27
Niewęglowski, Wiesław Aleksander ks., *Matka nadziei w nadziei*, Wyd. Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotynów, Warszawa 2007, ss. 61.
- E28
Nowak, Ryszard ks., *Maryja – Niewiasta nadziei* (→ A2), 72-95.
- E29
Strzelczyk, Grzegorz ks., *Maryi świadomość tożsamości i misji Jezusa*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 144-164.
- E30
Wojtczak, Adam OMI, *Teologiczna wymowa maryjnego tytułu „Królowa pokoju”*, „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 2, 31-56.
- E31
Wołyniec, Włodzimierz ks., *Macierzyńska troska Maryi o Kościół*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 67-79.
- E32
Wołyniec, Włodzimierz ks., *Maryja w pełni objawienia*, Tum Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2007, ss. 126.
- E33
Zelek, Andrzej SAC, *Macierzyńskie posłannictwo Maryi w procesie uświęcania człowieka według założycieli Prymasowskiego Instytutu Życia Wewnętrzznego*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 80-94.
- E34
Żak, Łukasz, *Josepha Ratzingera kultyczna interpretacja dogmatu o wniebowzięciu Maryi*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 142-152.
- E35
Życiński, Wojciech SDB, *Jaka mariologia na polskiej drodze maryjnej dzisiaj?* (→ A3), 139-151.

F

LITURGIA I KULT

LITURGIA E CULTO

STUDIA

STUDI

F1

Buono, Anthony M., *Najpiękniejsze modlitwy maryjne: ich historia, znaczenie i zastosowanie*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2007, ss. 175.

F2

Gancarz, Natalia, *Przyczynek do badań nad prośbami do Matki Boskiej*, „Literatura Ludowa” 51(2007) nr 3, 3-16.

F3

Gilski, Marek ks., *Maryja w pobożności pasyjnej* (→ A3), 203-213.

F4

Rogula, Jan, *Pierwsza peregrynacja symboli nawiedzenia Matki Bożej w parafiach Przemysła w roku 1971 w świetle niektórych źródeł kościelnych*, „Premisla Christiana” 12(2006/2007) 321-356.

F5

Ropiak, Sławomir ks., *Obecność Maryi w modlitwie Kościoła*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 95-110.

POMOCE LITURGICZNE

SUSSIUDI LITURGICI

F6

Kotyński, Marek, *Pomagaj nam nieustannie: majowe rozważania maryjne*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2007, ss. 96.

F7

Kudasiewicz, Józef ks., *Różaniec Dziewicy Maryi: rozważanie tajemnic z Janem Pawłem II*, Wyd. „Współczesna Ambona”, Kielce 2007, ss. 152.

F8

Matko łaski Bożej. Rozważania na nabożeństwa majowe opracowane przez alumnów V roku MWSW we Wrocławiu i WSD w Świdnicy, Wyd. Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne Świdnica: Zakład Poligraficzny „Rotgryf”, Wrocław 2007, 71.

F9

Rusiecki, Jan, *W troskliwych ramionach Matki. Nowenna do Maryi Wspomożycielki Wiernych z obrzędem błogosławieństwa*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2007, ss. 55.

F10

Stańczyk, Stanisław CSSR, *Zanim przyszła Miriam: myśli na nieustanną nowennę*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2007, ss. 142.

F11

Szarwark, Teodor, *Maryjo, czuwam. Rozważania o Matce Bożej*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2007, ss. 101.

F12

Szydłowski, Henryk, *Maryjo, naucz mnie. Zwyczajne prośby do Matki Bożej*, Wydawnictwo Towarzystwa Chrystusowego Hlondianum, Poznań 2007, ss. 79.

F13

Wider, Dominik OCD, *Matka Boża jest moja. Święci i błogosławieni Karmelu o Maryi. Czytanki majowe*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2007, ss. 79.

F14

Wzywamy pomocy Maryi z Janem Pawłem II. Modlitewne rozmowy z Matką Najświętszą, red. Mirosław Drozdek SAC, Wincenty Łaszewski, Wyd. Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotyńów Prowincji Chrystusa Króla Zakopane: wyd. staraniem Sekretariatu Fatimskiego, Ząbki 2007, ss. 75.

F15

Z Bęczkowicką Matką Pocieszenia: kolekcja kazań na nabożeństwa majowe 2007, red. ks. Wojciech Pazera, Tomasz Chalusiak, Wyd. Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecejalne Regina Poloniae, Częstochowa 2007, ss. 92.

H

KATECHEZA I DUSZPASTERSTWO

CATECHESI E PASTORALE

H1

Dziewczęca Służba Maryjina: sugestie metodyczne i konspekty spotkań na drugi rok pracy, t. 2, red. Zygmunt Bochenek, Salezja Kardas, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2007, ss. 135.

H2

Jabłoński, Zachariasz Szczepan OSPPE, *Inicjatywy maryjne kardynała Stefana Wyszyńskiego* (→ A3), 37-97.

H3

Klauza, Karol, *Jasnogórskie Śluby Narodu w perspektywie teologicznej na początku XXI wieku* (→ A3), 9-25.

H4

Kulczycka, Anna, *Jak nie mówić i jak mówić o Maryi jako wzorze kobiecości*, „Homo Dei” 76(2007) nr 4, 104-113.

H5

Łabendowicz, Stanisław, *Trwać w wierze na wzór Maryi*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 7(2007) nr 3, 22-24.

H6

Polak, Mieczysław ks., *Maryja, Matka Pięknej Miłości w duszpasterstwie narzeczonych*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 189-204.

H7

Prusowski, Wojciech, *Najbardziej znaczące akcje maryjne Prymasa Tysiąclecia*, „Ateneum Kapłańskie” 149(2007) z. 1, 145-153.

H8

Siudy, Teofil ks., *Z Matką Jezusa w chrześcijańskiej pielgrzymce wiary*, w: *Uwierzyliśmy miłości Boga*. Sympozjum katechetyczne w 60. rocznicę święceń kapłańskich biskupa Edwarda Materskiego, Radom 2007, 47-62.

H9

Siudy, Teofil ks., *Zawierzenie Maryi Kościołów lokalnych w czasie peregrynacji*, w: *Peregrynacja wizerunku Matki Bożej Jasnogórskiej w duchowym krajobrazie Polski ku przyszłości*. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne, Jasna Góra 4-5 maja 2007 r., red. Zachariasz Szczepan Jabłoński OSPPE, Jasna Góra-Częstochowa 2007, 249-259.

H10

Twardy, Jan ks., *Między teologią a antropologią w głoszeniu kazań maryjnych*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 216-236.

H11

Zimniak, Stanisław, *Zwycięstwo Maryi. Proroctwo kardynała Augusta Hlonda w posłudze apostołskiej Prymasa Tysiąclecia Stefana kardynała Wyszyńskiego i papieża Jana Pawła II Wielkiego*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2007, ss. 61.

I

EKUMENIZM I RELIGIE

ECUMENISMO E RELIGIONI

I1

Bajorek, Jerzy ks., *Mariologia biskupa Franciszka Hodura*, Wyd. Świdnicka Kuria Biskupia, Świdnica 2007.

I2

Bartosik, Grzegorz M. OFMConv, *Maryja w Koranie i w tradycji muzułmańskiej. Czy osoba Maryi może być pomostem między tymi dwiema religiami?*, „Studia Theologica Varsaviensia” 45(2007) nr 1, 53-83.

I3

Bator, Zofia, *Maryja z ikony Deesis a dialog ekumeniczny*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 260-275.

I4

George, Timothy, *Ewangelikalowie i Matka Boska*, „First Things” (2007) nr 3, 86-92.

I5

Gręś, Stanisław ks., *Rola Maryi w dziele jedności chrześcijan*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 276-296.

J

ANTROPOLOGIA I SOCJOLOGIA

ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA

J1

Gozzini, Vilma Occhipinti, *Zrodzony z niewiasty*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 1-2, 87-97.

J2

Markowska, Anna, *Amerykańskie Madonny: macierzyństwo w twórczości Mary Kelly i Roberta Gobera*, „Quart” (2007) nr 2, 73-91.

K

OBJAWIENIA I SANKTUARIA

APPARIZIONI E SANTUARI

OBJAWIENIA

APPARIZIONI

K1

Krzeski, Józef, *Apostolstwo dla triumfu Maryi*. Materiały duszpasterskie służące do przygotowania jubileuszu 100-lecia objawień fatimskich, Wyd. Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotynów Prowincji Chrystusa Króla, Ząbki 2007, ss. 231.

SANKTUARIA

SANTUARI

K2

Fonseca, Luigi Gonzaga da, *Cuda Fatimy: objawienia, kult, orędzie*, Wyd. Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007, ss. 331.

K3

Pastel, Roger MS, *Dębowiec: miejsce pojednania*, Wydawnictwo La Salette Księży Misjonarzy Saletynów, Kraków 2007, ss. 64.

K4

Józefiak, Iwona, *Dębowiecka Królowa*, Wydawnictwo „La Salette” Księży Misjonarzy Saletynów, Kraków 2007, ss. 131.

K5

Klimaniec, Eugeniusz Franciszek, *Sanktuarium Matki Boskiej w Sejnach. Bazylika Mniejsza p.w. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny i poddominikański zespół klasztorny*, Wyd. Stowarzyszenie Ziemia Sejneńska: z udziałem Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej, wyd. 3 popr. i poszerz, Sejny 2007, ss. 32.

K6

Kraśniński, Józef ks., *Narodowe Sanktuarium Niepokalanej w Waszyngtonie*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 349-360.

K7

Ku koronacji Matki Bożej Bęczkowieckiej. Materiały z sesji naukowej, Bęczkowice, 13 maja 2007 r., red. Jerzy Kuliberda, Grażyna Wieliczko, Wyd. Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae, Częstochowa 2007, 116.

K8

Sanktuarium Matki Bożej w Zagórze, red. Joanna Kułakowska-Lis, Wyd. Parafia Rzym-skokatolicka pw. Wniebowzięcia NMP. Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna, Zagórz 2007, ss. 286.

K9

Sawicki, Marcin, *Sanktuarium w Machirowie w XVIII wieku jako przykład lokalnego ośrodka kultu maryjnego na wschodnich terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego*, „Nasza Przeszłość” 107(2007) 67-89.

K10

Starczewski, Zbigniew, *Gostyń Święta Góra*, Wyd. Kongregacja Oratorium św. Filipa Neri, Gostyń 2007, ss. 88.

L

SZTUKA

ARTE

L1

Charkiewicz, Jarosław, *Tobą raduje się całe stworzenie... ikonografia Matki Bożej w Prawosławiu*, Wyd. Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2007, ss. 267.

L2

Chojnowski, Zbigniew, *Warmia i Maryja: z dziejów motywów maryjnych w poezji*, „Przegląd Powszechny” 124(2007) nr 5, 108-123.

L3

Paciorki: antologia maryjna z Warmii, Wyd. Warmińska Inicjatywa Kulturalna, Olsztyn 2007, ss. 216.

L4

Sprutta, Justyna, *Maryja jako typ Kościoła w ikonach „Wniebowstąpienia” i „Zesłania Ducha Świętego”*, „Salvatoris Mater” 9(2007) nr 3-4, 237-259.

L5

Wójtowicz, Kazimierz, *Ikona Zwiastowania*, Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja (Mój Ikonostas, 1), Kraków 2007, ss. 96.

Indeks osobowy

Adam, Anton CM	C3
Adaszkiewicz, Mirosław M. OFMConv	D1
Amato, Angelo SDB	E1
Bajorek, Jerzy ks.	I1
Bartosik, Grzegorz M. OFMConv	I2
Bator, Zofia	I3
Benedykt XVI pp	C2
Bochenek, Zygmunt	H1
Bolewski, Jacek SJ	E2
Budzik, Stanisław bp	E3
Buono, Anthony M.	F1
Cantalamesa, Raniero OFMCap	E4
Chalusiak, Tomasz	F15
Charkiewicz, Jarosław	L1
Chmielewski, Marek ks.	E5
Chojnowski, Zbigniew	L2
Dejcz, Tadeusz	E6
Dobrzyński, Andrzej ks.	E7
Drozdek, Mirosław SAC	E14
Etzi, Priamo OFM	C4
Ferde, Bogdan ks.	E8
Fonseca, Luigi Gonzaga da	K2
Gallo, Emil MIC	E9
Gancarz, Natalia	F2
Gąsior, Anna	A2, A3, D2, E10
George, Timothy	I4
Gilski, Marek ks.	C5, D3, D4, F3
Gozzini, Vilma Occhipinti	J1
Gręś, Stanisław ks.	I5
Grzegorzczak, Jan	E11
Jabłoński, Zachariasz Szczepan OSPPE	H2, H9
Józefiak, Iwona	K4
Kardas, Salezja	H1
Klauza, Karol	A1, H3
Klimaniec, Eugeniusz Franciszek	K5
Kochaniewicz, Bogusław OP	C6, C7, E12
Kotyński, Marek	F6
Kraśniński, Józef ks.	K6
Królikowski, Janusz ks.	A2, A3, D5, E13, E14
Krzeski, Józef	K1

Krzywonos, Joanna	E15
Kuczer, Ryszard OMI	C8, C9
Kudasiewicz, Józef ks.	B1, E16, F7
Kulczycka, Anna	C10, H4
Kuliberda, Jerzy	K7
Kułakowska-Lis, Joanna	K8
Kumala, Janusz MIC	E17
Łabendowicz, Stanisław	H5
Łabuda, Piotr	A2
Łata, Jan Adrian ks.	E18
Łaszewski, Wincenty	E14
Markowska, Anna	J2
Masini, Mario OSM	E19
Mastalska, Danuta	E8, E20, E21, E22, E23
Messori, Vittorio	E24
Misago, Augustin bp	C1
Moricova, Jana	C11
Mroczkowska, Petry Joanna	E25
Nadbrzeźny, Antoni ks.	C12, E26
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv	C13
Niewęglowski, Wiesław Aleksander ks.	E27
Nowak, Ryszard ks.	E28
Orczyk, Boguchwał OFM	C14
Parzyszek, Czesław SAC	D6
Pastel, Roger MS	K3
Pazera, Wojciech ks.	F15
Pek, Kazimierz MIC	A1
Pfeiffer, Heinrich	B2
Polak, Mieczysław ks.	H6
Praškiewicz, Tadeusz Szczepan OCD	D7
Prusowski, Wojciech	H7
Rogula, Jan	F4
Ropiak, Sławomir ks.	F5
Rosik, Mariusz ks.	B3
Rusiecki, Jan ks.	F9
Rychlicki, Czesław ks.	B4
Sawicki, Marcin	K9
Sebastiani, Lilia	B5
Serra, Aristide OSM	B6
Siudy, Teofil ks.	C6, C15, C16, H8, H9
Sprutta, Justyna	L4
Stabryła, Wojciech Maciej	B7, B8
Stańczyk, Stanisław CSSR	F10
Starczewski, Zbigniew	K10
Stefani, Piero	B9
Strzelczyk, Grzegorz ks.	E29
Szarwark, Teodor ks.	F11
Szydłowski, Henryk	F12
Twardy, Jan ks.	H10
Vanni, Ugo SJ	B10
Wieliczko, Grażyna	K7
Wider, Dominik OCD	F13

Wojtczak, Adam OMI	E30
Wołyniec, Włodzimierz ks.	E31, E32
Wójtowicz, Kazimierz	L5
Wróbel, Mirosław Stanisław ks.	C17
Zachara, Maciej MIC	C18
Zelek, Andrzej SAC	E33
Ziemiański, Stanisław SJ	B11
Zimniak, Stanisław	H11
Żak, Łukasz	E34
Życiński, Wojciech SDB	B12, C19, E35

Zebrał: Ks. Stanisław Gręś
Opracował: Janusz Kumala MIC

RECENZJE
RECENSIONI

Sługa Boży Jan Paweł II był niewątpliwie maryjnym papieżem. W swojej posłudze (pielgrzymki do maryjnych sanktuariów, zawierzenia, koronacje świętych wizerunków) i nauczaniu słowem mówionym i pisanym poświęcał wiele miejsca Matce Pana. Jego myśl tam zawarta jest nadal żywa i inspirująca. Ciągłe podejmowane są próby odkrywania jej, głębszego rozumienia, komentowania, syntetyzowania. W ostatnim czasie ukazało się szereg publikacji poświęconych fenomenowi maryjności i maryjnego nauczania Papieża Polaka. W ich panoramę wpisuje się również wydana na początku 2007 roku przez Wydawnictwo Ojców Franciszkanów z Niepokalanowa książka autorstwa o. dra hab. Bogusława Kochaniewicza OP: *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*.

Jej autor jest dominikańskim teologiem dogmatykiem, specjalizującym się w mariologii, zwłaszcza patrystycznej (licencjat i doktorat na rzymskim *Marianum*¹), którą wykłada w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym w Krakowie oraz na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza *Angelicum* w Rzymie (od 2000 r. jest jego pełnoetatowym wykładowcą). W latach 2001-2003 pełnił funkcję redaktora naczelnego uniwersyteckiego kwartalnika „*Angelicum*”, na łamach którego publikuje artykuły w języku włoskim i angielskim oraz recenzje. Swoje prace zamieszcza również w dziełach zbiorowych. Znany jest także polskiemu czytelnikowi z licznych publikacji, a ostatnio z wielkiej monografii dotyczącej Zaśnięcia i Wniebowzięcia Matki Bożej (rozprawa habilitacyjna)². W 2004 r. Rada Wydziału Uniwersytetu św. Tomasza w Rzymie nadała o. Kochaniewiczowi tytuł *docente stabile*, a on sam w 2005 r. zdobył laur *doktora habilitowanego* na Uniwersytecie Księdza Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest członkiem Zarządu *Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej* w Rzymie [PAMI] oraz członkiem *Polskiego Towarzystwa Mariologicznego*. Należy również do *Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana*. Aktywnie uczestniczy w różnych kongresach, sympozjach i konferencjach mariologicznych, wygłaszając tam referaty.

Ks. Wacław Siwak

Przewodnik po mariologii Jana Pawła II*

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 401-406

* B. KOCHANIEWICZ OP, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2007, ss. 180.

¹ TENZE, *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 1998.

² TENZE, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Roma 2004.

Przedstawiona wyżej naukowa charakterystyka autora każe spodziewać się rzeczowej i wnikliwej prezentacji wybranych zagadnień mariologii Jana Pawła II, a starannie wydana książka, z dużym zdjęciem Papieża na okładce, ukazującym Sługę Bożego w znanym geście pozdrowienia i błogosławieństwa, zachęca do lektury. Sięgnijmy więc do niej, próbując skrótowo zaprezentować treści w niej zawarte, częściowo już wcześniej publikowane w polskich i zagranicznych czasopismach teologicznych, oraz zupełnie nowe. Jedne i drugie są owocem kilkuletniego studium papieskich tekstów oraz dyskusji przeprowadzanych ze studentami w ramach wykładu monograficznego *Marian Teaching of John Paul II* na Papieskim Uniwersytecie Św. Tomasza z Akwinu *Angelicum* w Rzymie.

Biorąc pod uwagę aspekt treściowy, zauważamy w publikacji niejako 6 bloków tematycznych. W pierwszym z nich (rozd. I-II) autor zwraca uwagę na dwa podstawowe źródła mariologii Jana Pawła II, którymi są: doktryna Soboru Watykańskiego II oraz polska pobożność maryjna. W bloku drugim (rozd. III-IV [we wstępie autor błędnie podał rozdz. IV i V]) znajdziemy zagadnienia teologiczno-estetyczne, wśród nich refleksję na temat tzw. „drogi piękna” w mariologii oraz papieskiej teologii ikony. Trzeci cykl ukazuje obecność Maryi w tajemnicy odkupienia, zwłaszcza Jej udział w tajemnicy Chrystusowego Krzyża (rozd. V). W tymże cyklu znajdujemy również polemiczny artykuł (rozd. VI) w stosunku do praktyki powoływania się przez M. Miravalle na nauczanie Jana Pawła II, w argumentacji na rzecz ogłoszenia nowego dogmatu maryjnego, wyrażonego w tytule „Współodkupicielka”. W czwartym bloku znalazło się zagadnienie do tej pory mało opracowane, którym jest uczestnictwo Maryi w tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa (rozd. VII). Przedostatni blok stanowi refleksja ukazująca nowe spojrzenie na modlitwę różańcową w świetle *Rosarium Virginis Mariae* (rozd. VIII). Natomiast ostatni z artykułów (rozd. IX) ma charakter bardziej syntetyczny, będący próbą ukazania tego, co specyficzne w nauczaniu Jana Pawła II o Matce Pana. Z papieskich „teologicznych nowości” można wymienić np.: akcentowanie pozytywnego aspektu niepokalanego poczęcia, jakim jest pełnia łaski; wyraźne opowiadanie się za śmiercią Maryi; pogłębienie soborowego ujęcia pośrednictwa Maryi jako macierzyńskiego pośrednictwa w Chrystusie; oraz poszerzenie perspektywy o nowe ujęcie, którym jest maryjne pośrednictwo w Duchu Świętym (zagadnienie godne zauważenia i wprowadzania w krąg teologicznego myślenia, zwłaszcza że w literaturze polskiej posiadamy już świetną monografię [rozprawę habilitacyjną]³ na ten temat, autorstwa o. G. Bartosika OFMConv).

³ G.M. BARTOSIK OFMConv, *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006.

Dodatkowym walorem książki o Kochaniewicza jest zamieszczona na końcu obszerna bibliografia.

Trzeba zauważyć, że autor omawianej publikacji swoje analizy oparł na najważniejszych wypowiedziach Jana Pawła II poświęconych Matce Bożej (*Redemptoris Mater*; *Rosarium Virginis Mariae*; cykl 70 katechez maryjnych z lat 1995-1997). Przy tej okazji należy zauważyć pewne potknięcie teologiczno-językowe o. Bogusława, który wypowiedzi te obdarzył mianem „ex cathedra” (s. 9). Nadmienmy, że wyrażenie to jest technicznym terminem teologicznym, przy pomocy którego określamy wypowiedzi posiadające najwyższą rangę magisterialną i angażujące w pełni charyzmat nieomyślności Papieża. Chyba żadnej wypowiedzi z czasów pontyfikatu Jana Pawła II nie możemy nadać takiej rangi, o czym on sam kiedyś wspomniał. Chociaż sformułowanie użyte niefortunnie, to jednak inne konteksty użycia tej formuły (np. s. 120) sugerują niewątpliwie poprawne jej rozumienie. Prawdopodobnie chodziło o odróżnienie wypowiedzi zawartych w encyklikach, listach, adhortacjach, od wypowiedzi mniejszej rangi (np. przemówień po Anioł Pański, komentarzy po audiencjach śródowych, powitań itp.).

W świetle Magisterium papieskiego dominikański Teolog podjął udaną próbę ukazania pewnych idei, nowych i oryginalnych aspektów, mających kluczowe znaczenie dla poprawnej lektury papieskiej mariologii, nie zawsze dostrzeganych przez jej czytelników i komentatorów, zwłaszcza nie-Polaków. Na pierwszym miejscu należy wymienić zauważony i sensownie uargumentowany wpływ soborowego *Gaudium et spes* na mariologię Jana Pawła II oraz polskie doświadczenie Papieża. Oba wątki przedstawione są w dwu (chyba najistotniejszych) pierwszych rozdziałach (s. 13-30; 31-57). W świetle przeprowadzonych analiz - konfrontacji odpowiednich tekstów soborowych z treścią najważniejszego papieskiego dokumentu mariologicznego, encykliką *Redemptoris Mater* - wpływ ów jest bardzo widoczny i nie ogranicza się on tylko do cytowania soborowych dokumentów. Da się zauważyć głęboką i ubogacającą reлектurę Vaticanum II przez Papieża - kontynuatora głównych dróg nauczania soborowego o Matce Pana, znajdujących swe uzewnętrznienie zwłaszcza w mariologii uprawianej w perspektywie chrystologicznej, antropologicznej, eklezjologicznej i ekumenicznej. W niektórych momentach Jan Paweł II idzie nawet parę kroków dalej niż Sobór, np. nazywając wprost, „po imieniu” soborową ideę maryjnego pośrednictwa w Chrystusie oraz nadając jej wybitnie macierzyński charakter.

Niewątpliwie na mariologię papieża Polaka miało również wielki wpływ maryjne doświadczenie jego Kościoła partykularnego, w którym się wychował i któremu posługiwał jako kapłan i biskup. Trudno bez

cienia wątpliwości wyliczyć wszystkie „polskie wątki”, ale niewątpliwie w tematach dotyczących macierzyńskiego stosunku Maryi do Kościoła; interpretacji J 19, 25-27 w duchu proklamacji duchowego macierzyństwa Maryi; praktyki zawierzenia (!!!) ów wpływ wydaje się ewidentny. Warto również podkreślić, że zwrócenie uwagi w topice teologicznej na doświadczenie religijne wspólnoty chrześcijańskiej, zwłaszcza w kontekście odbywanych peregrynacji kopii Obrazu Jasnogórskiego, oraz zwrotność formuły *per Mariam ad Iesum – per Iesum ad Mariam* ma także polski rodowód.

Niezwykłe godny zauważenia jest uwzględniony przez autora opracowania kontekstualizm wcześniejszych (biskupich, kardynalskich) wypowiedzi Papieża, pomijanych zupełnie w komentarzach autorów zachodnich. Nigdy nie możemy zapomnieć, że Jan Paweł II nie „wziął się z powietrza”; to Karol Wojtyła: poeta, publicysta, naukowiec (filozof etyk), katolicki polski ksiądz, biskup, kardynał. Niewątpliwie ta „polska droga” winna być brana pod uwagę we właściwym odczytywaniu maryjnego (i nie tylko) nauczania Sługi Bożego, a bezsporny wpływ personalizmu Wojtyły, z Jego koncepcją *communio personarum*, domaga się wielu wykrzykników, aby był coraz bardziej zauważany. Trzeba podziękować o. Kochaniewiczowi za zwrócenie uwagi na tę „polską drogę maryjną”, z której wyrósł i po której kroczył Jan Paweł II (a która w „zachodnich” opracowaniach nie jest zauważana), zachęcając tym samym naszego Dominikanina nad Tybrem do propagowania tego wątku w obcojęzycznych publikacjach.

Kolejna kwestia, za którą należy podziękować autorowi recenzowanej książki, to ukazanie tzw. „drogi piękna” w papieskim nauczaniu o Matce Bożej. Wpisuje się ona w lansowany ostatnio postulat, zwłaszcza od czasów słynnego przemówienia Pawła VI z 16 maja 1975 r., podążania w refleksji teologicznej nie tylko „drogą prawdy” (*via veritatis*), czyli „spekulacji biblijno-historyczno-teologicznej”, ale również „drogą piękna” (*via pulchritudinis*), która jest „przystępna dla wszystkich, również dla ludzi prostych”⁴. Bardzo wartościowa jest zwłaszcza ta część publikacji, która streszcza stan światowej dyskusji teologicznej w tej materii (s. 60-66). Przyznam szczerze, że osobiście najwięcej skorzystałem z tej części opracowania, tematycznie na polskim gruncie chyba pionierskiej. Dodajmy, że również Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, przedstawiając (zalecając) obecność różnorodnych metod teologicznych we współczesnej refleksji mariologicznej, poleca „drogę

⁴ PAWEŁ VI, *Discorso ai partecipanti al VII Congresso Mariologico Internazionale e al XIV Congresso Mariano nell’Aula del Pontificio Ateneo «Antoniano»* (Roma, 16 V 1975), AAS 67(1975) 338.

piękna” jako „narzędzie poszukiwań teologicznych”⁵, która tak bardzo odpowiada *Maryi Calej Pięknej*. Pomijając wymiar piękna objawiający się w samej osobie Maryi (piękno pełni łaski w Niej, piękno manifestacji Ducha Świętego, obecności Trójcy Świętej), trzeba zauważyć, że droga ta dowartościowuje doświadczenie zmysłowe w poznaniu teologicznym. Zakłada ona, że poprzez doświadczenie to - o charakterze estetycznym - można dotrzeć do rzeczywistości teologicznej. Na drogę piękna wchodzi się poprzez obraz (ikonę), który jest szczególnym i trwałym miejscem manifestacji elementu estetycznego, stale obecnego w indywidualnym i wspólnotowym doświadczeniu wiary. Dlatego Akademia zaleca, aby *uwzględnić znaczenie teologiczne ikony maryjnej: należy ją studiować nie tylko z punktu widzenia formalnego i artystycznego, lecz, jako będącą składnikiem celebracji liturgicznej, także jako wyrażenie doktryny i pobożności maryjnej*⁶. Stąd też wizerunki maryjne możemy traktować jako prawdziwe *locus theologicus*, a ich interpretację jako ważny element odkrywania teologicznej prawdy na drodze piękna, która nie stoi w opozycji do drogi prawdy, lecz ją ze wzajemnością uzupełnia. Opracowanie o. Kochaniewicza trafnie wprowadza w powyższą kwestię, dając jednocześnie próbkę pójścia „drogą piękna” w lekturze pism Jana Pawła II (s. 66-74), oraz ukazując m.in. nową koncepcję Wojtyłowo-papieskiej teologii ikony, w której znajdujemy wyraźny wpływ (syntezę) tradycji Kościoła Wschodniego i Zachodniego (s. 75-87). Na szczególną uwagę zasługuje podkreślanie obecności Matki Pana „w” i „poprzez Ikonę”, jak również specyficzne rozumienie tejże obecności – niekoniecznie związanej ze świętym wizerunkiem, ale ze wspólnotą eklezjalną zgromadzoną wokół niego lub jego symbolu (jak to miało miejsce w czasie pierwszej peregrynacji w Polsce, gdy Obraz Jasnogórski był zarekwirowany, a peregrynowały puste ramy).

Na podkreślenie zasługuje również artykuł, będący wyrazem krytycznego stanowiska autora, w kwestii powoływania się na nauczanie Jana Pawła II w inicjatywach podejmowanych na rzecz ogłoszenia kolejnego dogmatu maryjnego (Maryja Współkupicielką) przez zwolenników ruchu *Vox Populi* (s. 103-121). Prezentuje bardzo rzeczową argumentację za tezą, że *powoływanie się zwolenników nowego dogmatu na autorytet Jana Pawła II ujawnia nieznaną papieskiej mariologii oraz instrumentalne posługiwanie się wypowiedziami papieża* (s. 120). Warto sięgnąć do tego artykułu, zwłaszcza w kontekście kolejnej już akcji

⁵ PAPIESKA MIĘDZYKRAJOWA AKADEMIA MARYJNA, *Matka Pana. Pamięć – Obecność – Nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, 337.

⁶ TAMŻE, 338.

wysyłania (w maju 2008 r.) polskim biskupom publikacji M. Miravalle, tym razem w polskim tłumaczeniu książki: *Z Jezusem. Dzieje Maryi Współodkupicielki*⁷.

Zwróciliśmy uwagę tylko na niektóre treści książki, percepcję pozostałych pozostawiamy osobistej lekturze. Jak sam Autor zauważył w Zakończeniu, dokonana w książce analiza maryjnych wypowiedzi Papieża nie jest kompletna (s. 157). Wiele ciekawych aspektów można z wielkim pożytkiem pogłębić, i niewątpliwie wiele oryginalnych jeszcze odkryć. Stąd też omawiana publikacja może stanowić doskonałą inspirację dla dalszych naukowych badań. Ale nie tylko. Prezentowana książka, w zamyśle Jej Autora, jest wyrazem wdzięczności dla Jana Pawła II za Jego pontyfikat. Myślę, że również wielu chrześcijan, zwłaszcza w Polsce, żywi te same uczucia względem Sługi Bożego. Jednak, aby Jego dzieło nie pozostało tylko na poziomie emocji, potrzebuje ono przyswojenia i racjonalnej refleksji. Dzięki książce o. Kochaniewicza zadanie to w dziedzinie maryjnego nauczania Sługi Bożego wydaje się być dobrze ukierunkowane, a sama publikacja może zasługiwać na miano teologicznego przewodnika po mariologii Jana Pawła II.

⁷ Wcześniej rozsyłano jej wersję angielskojęzyczną: M. MIRAVALLE, „*With Jesus*”. *The Story of Mary Co-redemptrix*, Goleta 2003.

PREZENTACJE
PRESENTAZIONI

Niemie słowo. Teologia w sztuce”¹ to interesująca książka Janusza Królikowskiego. Autor zajmuje się w niej „niemą sztuką”, która umie „mówić” – przemawia w szczególny (na jej właściwy i jedyny) sposób do odbiorcy. Przedmiotem zainteresowania jest tu sztuka chrześcijańska – związane z nią wielorakie zagadnienia, jak też zostały omówione konkretne przedstawienia (zawiera następujące tematy: 1) II Sobór Nicejski – 787 rok: Geneza „sporu o obrazy”; Przebieg Soboru; Pierwsza faza recepcji II Soboru Nicejskiego. 2) Kwestie teologiczne II Soboru Nicejskiego: Ikonoklazm jako wyzwanie doktrynalne; Tradycja pisana i niepisana; Relacje między Kościołem a państwem; Mocne wymagania. 3) Powszechność II Soboru Nicejskiego. 4) Wcielenie Słowa i teologia obrazu według Teodora Studyty. „Wielka karta” recepcji II Soboru Nicejskiego: Święty Teodor Studyta jako teolog obrazu Chrystusa; Chrystologia obrazu; Ikoniczna chrystologia Teodora. 5) Obraz Słowa Wcielonego: Rzym i obrazy; Wcielenie i sztuka; Odnowa sztuki sakralnej. 6) Chrystologia i obraz w Kościele: A. Chrystologia *ex Visu*: Obraz jako dokument historyczno-teologiczny; *Via pulchritudinis* w teologii; Piękno jako wezwanie; „Uwidocznij to, co widzialne”; B. Kryterium doktrynalne w teologii obrazu; Zakaz obrazów czy bożków?; Narodziny obrazu w Kościele; Teologia obrazu; Prynypia doktrynalne; Obraz Jezusa Chrystusa; Kult obrazów; Obraz Świętego Oblicza; Obraz jako wspomnienie; Obraz jako teologia figuralna. 7) Wymiar duchowy ikony bizantyńskiej: Ikona jako problem duchowy; Narodziny ikony; Wyrazić to, co duchowe; Eschatologia ikoniczna; Piękno w Prawdzie. 8) Ikona i kontemplacja: Widzialne/niewidzialne; Kontemplacja ikon. 9) Pośredniczka świętości. Wstęp do teologii sztuki: Dynamika teologiczna sztuki; Kryterium prawdy; Nowa droga. 10) Od sztuki do żywej teologii. 11) Kościół i rozwój sztuki: Odnowione zainteresowanie historią; Geneza sztuki chrześcijańskiej; Polskie tradycje sztuki chrześcijańskiej; Między przeszłością i przyszłością. 12) „Cyrkulacja idei” w sztuce sakralnej. 13) Katecheza za pośrednictwem sztuki. Uwagi metodologiczne: Obraz w tradycji katechetycznej; Obraz we współczesnej kulturze; Podstawy teologiczne; Możliwa metodologia katechetyczna. 14) Sztuka chrześcijańska a wychowanie religijne: Aspekt historyczny; Aspekt systematyczny. 15) Boże Narodzenie w kolędach i ikonografii: Adwent; Boże Narodzenie. 16) Wojenne Betlejem. 17) Idea *The-*

Danuta Mastalska

Teologiczne „słowo” sztuki

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 383-386

¹ J. KRÓLIKOWSKI, *Niemie słowo. Teologia w sztuce*, „Biblos”, Tarnów 2008, ss. 316.

otokos w romańskich wizerunkach Matki Bożej w Polsce. 18) *Ostatnia Wieczerza* Leonarda da Vinci, czyli „kod” eucharystyczny: Wiara, kultura, sztuka; Wart naśladowania kard. Federico Borromeo; Przesłanie Leonarda; Percepcja sceny; Wydanie się Jezusa; Poruszenie duszy i ciała. 19) Piękno jest symbolem prawdy. 20) Wolność sztuki czy prowokacja? 21) Kiedy sztuka bluźni? 22) Gdzie jest *sacrum*? 23) Formacja przez sztukę. 24) Kultura, nauka, sztuka: Chrześcijaństwo i kultura; Relacje z nauką; Kult i sztuka; „Powróćmy do kultury”. 25) Skarby sztuki na Jasnej Górze. 26) Ślady piękna duchowego. 27) Piękno zbawi świat. Przesłanie Jana Pawła II do artystów: Piękno uczestnikiem zbawienia; Estetyka ducha; Historia sztuki i wiara w Jezusa Chrystusa; Nowe przywierze wiary i sztuki. 28) Ks. Władysław Smoleń (1914-1988). Duszpasterz twórców sztuki: Z biografii; Duszpasterz twórczych grup artystycznych; założenia duszpasterskie; Trwałe osiągnięcia).

Wśród podejmowanych zagadnień i opisów wybranych przedstawień znajdują się także treści o tematyce maryjnej, co warto zasygnalizować w naszym kwartalniku.

W paragrafie zatytułowanym „Geneza sztuki chrześcijańskiej”, Autor zauważa, że po Soborze Efeskim (431 r.) powstają pierwsze kultowe obrazy Maryi – typ *Hodegetrii*. Stały się one inspiracją dla późniejszej rzeźby romańskiej w Europie – czarnych gotyckich obrazów tablicowych i białych rzeźb Piękných Madonn (s. 157).

Omawiając polskie tradycje sztuki chrześcijańskiej, J. Królikowski wspomina bogate w treści teologiczne przedstawienia Maryi z Dzieciątkiem czy też z Chrystusem zdjętym z krzyża, z tympanonu w Tumie koło Łęczycy (początek XIII w.). Także miniaturę z „Antyfonarza” z klasztoru klarysek w Starym Sączu (druga połowa XIII w.) – przed Maryją, z której ma się narodzić Zbawiciel, stoi prorok Izajasz (s. 155).

Z przedstawień polskiej sztuki gotyckiej Autor ukazuje obraz Maryi z Dzieciątkiem, będący pod wpływem malarstwa czeskiego (s. 160). Motyw maryjny znajduje się także na obrazie „Zdjęcie z krzyża”, pochodzącym z Chomranic z drugiej połowy XV w. Maryja występuje na nim w żałobnym okryciu głowy i w postawie adorującej (s. 161). Prezentując zaś XV-wieczne dzieło Wita Stwosza – ołtarz z kościoła Mariackiego w Krakowie – który J. Królikowski nazywa „sumą” całej wiedzy teologicznej i homiletycznej, omawia występujące tam m.in. tematy maryjne (s. 162-163). Z pracowni miniatorskiej na Wawelu (XVI w.) wyszedł rękopis liturgiczny z fundacji Jana Olbrachta, przedstawiający króla klęczącego przed Madonną.

W XVII w. szczególnego znaczenia nabrało przedstawianie Maryi jako zwyciężczyni szatana. Przy czym szatan to wróg ojczyzny. Łączenie

postaci Maryi z dziejami Polski doprowadziło nawet do utożsamiania Jej z Polską. To wiązanie, w XIX i XX w., zmierzało w kierunku zachowania przywiązania do ziemi ojczystej i tradycji narodowej – co uwidoczniło się zwłaszcza w sztuce ludowej. Autor prezentuje tu znamieny przykład z końca XIX w. – pochodzący z okolic Dąbrowy Tarnowskiej – przedstawienie Maryi uwielbionej z koroną i welonem panny młodej, z fartuchem Matki Bożej „Siewnej” i wazonami Matki Bożej „Zielnej” (s. 165-166).

Do tematu uczestnictwa Chrystusa i Maryi w ludzkich troskach i sprawach codziennego życia powraca Autor w „*Cyrkulacji idei w sztuce sakralnej*” (strony dotyczące tego rodzaju przedstawień Maryi – 173-174, 178). Zdaniem J. Królikowskiego: *Do pojęcia sztuki kościelnej powinny wejść figury i wizerunki Chrystusa, Maryi Panny i świętych dekorujące place i ulice miast, wiejskie drogi, pola i lasy, obrazy we wnętrzach prywatnych domów, a wreszcie wszystkie dewocjonalia* (s. 180).

W rozdziale „Boże Narodzenie w kolędach i ikonografii” postać Maryi pojawia się wprawdzie w okresie Adwentu. Autor omawia tu zwłaszcza „Godzinki” i przedstawia obraz „Maryja, Stolica Mądrości”, pochodzący z Chomranic z 1701 r.

Szczególnie bogate w treści teologiczne przedstawienie pochodzi z Ptaszkowej z 1440 r., gdzie Maryja adoruje nowo narodzonego Chrystusa (s. 204). Postać Maryi adorującej Dzieciątka znajduje się też na kwaterze ołtarza pochodzącego z Grudziądza (koniec XIV w.) (s. 205). Tematykę Bożego Narodzenia zawierają także: kwatera ołtarza bocznego z kościoła Najświętszej Maryi Panny w Kaliszu (początek XVI w.); wspomniany już ołtarz Wita Stwosza (Boże Narodzenie w klimacie pasterskim); grupa obrazów ukazujących pokłon Mędrców (s. 206-208). Przedstawienia te łączą się z tematyką Bożego macierzyństwa Maryi.

Kolejną grupę obrazów bożonarodzeniowych stanowią poloniki znalezione przez J. Królikowskiego w Rzymie, a wiążące z tematem Bożego Narodzenia treści wojenne („Wojenne Betlejem” – s. 209-212). Wśród nich poświęca on szczególną uwagę obrazom Kazimierzy Dąbrowskiej.

W rozdziale zatytułowanym „Idea *Theotokos* w romańskich wizerunkach Matki Bożej w Polsce” Autor szereguje tematycznie przedstawienia pochodzące z kościołów romańskich w trzy grupy: 1) Chrystus Pantokrator, 2) kompozycje chrystologiczno-maryjne, 3) wyobrażenia Maryi *Theotokos*. Wśród przedstawień scharakteryzowanych jako należące do drugiej grupy znajdują się pozostałości architektoniczne i dekoracje benedyktyńskiego opactwa św. Wincentego w Olbinie (s. 215).

Za szczególną osobliwość portalu z opactwa św. Wincentego uznaje Autor apokryficzną redakcję treści tympanonu, na którego drugiej

stronie znajduje się ilustracja apokryficznego utworu *Transitus Beatae Virginis* z IV w. Apokryficzne wątki można odnaleźć też w przedstawieniu Zdjęcia Chrystusa z krzyża, w obecności Maryi, jak i ukazanie się Jej Zmartwychwstałego. Również siedem scen figuralnych, ilustrujących życie Chrystusa, ma charakter mariologiczny (s. 216).

Z innych przykładów dzieł sztuki romańskiej, które zawierają tematykę bądź motywy maryjne, J. Królikowski przedstawia fresk ścienny (1160 r.) z absydy kościoła kolegiackiego z Tumie koło Łęczycy – malowidło należy do grupy zwanej *Deesis*. Z tym motywem malarskim wiąże się hymn „Bogurodzica” i trudno orzec, które z nich jest wcześniejsze – w każdym razie fresk pochodzi z 1161 r. (s. 217-218).

Jeśli chodzi o trzecią grupę przedstawień (Maryi jako *Theotokos*), następuje tu zmiana akcentów: z Chrystusa na Maryję.

Do tej grupy należy tympanon fundacyjny z drugiej połowy XII w., z kościoła Panny Maryi „na Pisku” we Wrocławiu. Centralną postacią jest tu Maryja – tronująca, z królewskim diademem i jabłkiem w ręce – na jej kolanach siedzi mały Chrystus, Pantokrator.

Ze wspomnianego już kościoła kolegiackiego w Tumie koło Łęczycy pochodzi też płaskorzeźba (powstała po 1161, a przed 1170 r.) znajdująca się nad głównym wejściem, przedstawiająca Maryję tronującą (s. 218-219). Również to przedstawienie akcentuje prawdę, że Maryja jest Matką Boga, ale można je także uznać za *Pietà corpusculum* (s. 220).

Jak zaznacza Autor, zestawianie treści Bożego macierzyństwa z ideą odkupienia uwidacznia się też w późniejszej sztuce. Wspomina również o ilustracjach wzorowanych na obrazach bizantyjskich. Maryję tronującą przedstawia też rzeźba Madonny z Goźlic, jak i fronton kościoła w Wysocicach, podobnie przedstawienie z portalu w miejscowości Stary Zamek na Śląsku (s. 221-222).

Okres romański to czas ustalania się miejsc pielgrzymkowych. Pierwsze cudowne wizerunki Maryi miały formę rzeźby, a dominującym tematem była prawda o Bożym macierzyństwie; dopiero od czasu Ikony Jasnogórskiej przewagę uzyskuje obraz. Zachowane przedstawienia romańskie w Polsce świadczą o ich wysokiej randze artystycznej i treściowej – na skalę Europejską (s. 22-223).

W paragrafie „Skarby sztuki na Jasnej Górze” (s. 273-274) J. Królikowski traktuje zwłaszcza o jej największym skarbie – cudownym Obrazie Matki Bożej. Zauważa, że w kaplicy Obrazu kształtuje się wiara i budzą się doświadczenia religijne.

Książkę zamyka Spis ilustracji oraz Nota bibliograficzna.

