

POBOŻNOŚĆ MARYJNA JAKO SZANSA PASTORALNA

Teologia w rozumieniu chrześcijańskim zajmuje pozycję pośrednią. Z jednej strony musi wsłuchiwać się w pierwotne orędzie wiary, w apostołski kerygmat. W ten sposób jest ona nauką o wierze (*Didache*). A ponieważ ta potrzebuje nie tylko zrozumienia, ale wymaga także urzeczywistnienia, które wyraża się w wyznaniu, teologia musi z drugiej strony to, co zasłyszane i zrozumiane, wyklądać w aspekcie tejże praktyki. A więc nie wyczerpuje się ona w egzegezie, historii i systematyce, lecz z istoty swej zmierza ku „teologii praktycznej”.

Ponieważ mariologia stanowi część składową teologii, należy to wszystko odnieść także do niej: gdzie więc mówi się o Maryi biblijnie, historyczno-teologicznie oraz dogmatycznie, tam trzeba mówić o Niej także „praktycznie”. W niniejszym opracowaniu stawia się tezę, że pogłębiona i odnowiona teologiczna refleksja nad tajemnicą Matki Jezusa prowadzi do następstw mających duże znaczenie dla duszpasterstwa; daje ona jemu nowe szanse. Ponadto założono, że zasada wiary i zasada modlitwy *lex credendi* i *lex orandi* występują zawsze w obopólnym stosunku. Tu chce się wprowadzić przede wszystkim jedynie kierunek przebiegający od teologii ku duszpasterstwu. Nie pomniejsza się tym samym znaczenia drogi odwrotnej, a jedynie ją pomija.

W celu uzasadnienia tezy, należy prześledzić, jakiego obrazu Maryi dostarcza współczesna teologia, oraz które spośród występujących w nim tendencji mają szczególną wartość pastoralną. W tym zawierają się pewne impulsy do przetwarzania uzyskanych treści w bezpośrednio duszpasterstwo. I teraz wszystko zależy od tego, czym jest pobożność maryjna. W tym miejscu nastąpiły znaczne przeobrażenia. Starsi jeszcze przypominają je sobie z własnych przeżyć; dla młodych są łatwo poznawalne. Prowokują one pytanie, który ze sposobów uwielbienia Maryi ma wydać owoce duszpasterskie i dlaczego opowiadamy się właśnie za konkretem. Z tego rodzi się konieczność przeprowadzenia rozważania historycznego, przed systematycznym i praktycznym.

Stan rzeczy — spojrzenie w historię

Rzeczony rozwój katolickiej nauki i czci maryjnej można w najnowszym czasie odczytać w trzech liczbach lat, które dokładnie są odległe od siebie o dziesięć: są to lata 1954, 1964 i 1974.

W roku 1954 obchodzono w całym katolickim świecie „Rok Maryjny”. Pius XII postanowił w encyklice „Fulgens Corona” z 8 sierpnia 1953, aby godnie obchodzono setną rocznicę dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Od rzymskiej bazyliki S. Maria Maggiore po najdalszą wieś, wierni mieli w prywatnej i publicznej modlitwie „zgodnym głosem i jednym sercem szturmować do naszej najczulszej Matki”¹. Na apel ten odpowiedzieli z zachwytem nie tylko wierzący; także teologowie usiłowali w poważnym nakładzie prac wypracować mariologię². Od strony stanowiska teologiczno-historycznego owa dynamika zakrawa niemalże na osobliwość. We wszystkich innych bowiem dziedzinach teologia owych lat przestrzega ostrożnej wstrzeźliwości. Niemalże pielęgnuje ona bojaźliwą nieufność w stosunku do każdego postępu wykraczającego poza przyjęte fakty. Nauka maryjna stanowi jedyny traktat dogmatyki, który odznacza się wyraźnie niepoważnym rozmachem. Godną uwagi jest metoda, jaką się do niej dochodzi: jest to dostatecznie znana ze scholastyki metoda teologicznego wniosku. Usiłowano w oparciu o klasyczne teologumena i dogmaty maryjne, dochodzić spekulatywnie do nowych tytułów oraz przymiotów, które ze swej strony przejmowały natychmiast funkcję punktu wyjściowego dla nowych tego typu toków dowodzenia i dla nowych form pobożności. Mariologia i cześć maryjna rosły bardzo szybko. Jednakże postęp zostaje okupiony tym, że Matkę Chrystusa coraz więcej izolowano od związku z historią zbawienia. Prawie niepostrzeżenie przeszła Ona od strony ludzi na stronę Syna Bożego. Jej obraz, choć ozdabiany coraz nowymi zaszczytami, stał się coraz bardziej abstrakcyjny.

Przy tym wyłoniły się wątpliwe zjawiska. Zaznacza się jeden z głosów z tamtych lat: „W ostatnich latach pojawiła się skłonność uwielbiania Maryi przez to, że przenoszono na Nią nazwy lub pojęcia, które początkowo odnosiły się do Boga i Chrystusa. Chrystus jest naszym Odkupicielem — Maryja jest naszą «Współodku-

¹ Encyklika *Fulgens Corona*. W: H. Marin (wyd.) *Documenta Pontificia*, IV *Documentos Marianos* (Bibl. autorów chrześcijańskich), Madrid 1954, nr 858; por. także nr 859. Cała Encyklika umieszczona jest od numeru 848 do 860.

² Dobrze przedstawienie mariologii przedsoborowej posiadamy u R. Laurentina, *Die marianische Frage*, Freiburg 1965.

picielką». Według św. Pawła żyjemy w Chrystusie — a więc żyjemy także w «Maryi». Przemieniono *Te Deum* w «*Te Mariam*» i nie powstrzymano się w końcu nawet przed konstruowaniem mostów od Eucharystii do Maryi. Można to wszystko tłumaczyć teologiczną przebiegłością i uzasadnić jako prawowierne. Ale nie o to tutaj chodzi. Chodzi o dar delikatności”³.

Pius XII, podobnie jak jego poprzednicy, zabraniał ekscesów. Wytrwale wzbierał się przed pójściem za wołaniem o dalsze dogmaty maryjne. Odpowiednie życzenia skierowano do niego odnośnie do tez o pośrednictwie łask, o współodkupicielstwie i królewskości Maryi. Nie sprzeciwiał się on jednak ogólnemu nastawieniu, podobnie jak jego poprzednicy⁴. Pod koniec „Roku Maryjnego” wprowadził święto Maryi Królowej. W związku z tym pisał: „Nie ulega żadnej wątpliwości, że Najświętsza Maryja przewyższa godnością wszystkie stworzenia i zajmuje przed nimi uprzywilejowane miejsce po swoim Synu...”

... Ponadto Najśw. Panna otrzymała nie tylko najwyższy po Chrystusie stopień znakomitości i doskonałości, lecz również i pewien udział w Jego mocy, poprzez którą Jej Syn a nasz Zbawiciel panuje nad sercem i chceniem ludzkim”⁵.

Teologicznie zdania te są na wskroś ścisłe. A mimo to pozostawiają niesmak, głównie gdy pomyśli się o umiarze z jakim Nowy Testament mówi o Matce Pana. Tutaj pułap chwały Maryi zawyżono tak bardzo, że trudno byłoby jeszcze coś dodać.

Dziesięć lat po obchodzie „Roku Maryjnego” w auli soborowej św. Piotra zostaje przez Ojców Drugiego Soboru Watykańskiego uchwalona konstytucja dogmatyczna „*Lumen gentium*” (o Kościele). Zmiana w nauce o Maryi jest widoczna. Dochodzi ona do głosu w ostatnim rozdziale. Napisano: „Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła”. Już nie Chrystus sam jest typem teologii maryjnej, lecz także Kościół. Matkę Bożą przedstawia się „jako najznakomitszy i całkiem szczególnie członek Kościoła i jako jego typiczne wyrażenie oraz najdoskonalszy wzorzec wiary i miłości”

³ A. Müller, *Du bist voll Gnade. Eine kleine Marienlehre*. Olten/Freiburg 1957, s. 90.

⁴ Zbiór tekstów R. Grabera, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten Jahren*, Würzburg 1951, zawiera własny skorowidz „Die Titel Mariens in den Enzykliken” (209), w którym zawiera się nie mniej niż 60 haseł. Obejmuje lata: 1849—1950.

⁵ Encyklika *Ad caeli Reginam* z dnia 11 października 1954, wyd. H. Marin (por. odn. 1) nr 902. W przekładzie polskim wykorzystano z tłum. zawartego w: *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 12 (1957) 463-7.

⁶ KK 53.

Zmiana perspektywy dokonała się nie bez ostrych tarć. Od początku nie mogło być żadnych wątpliwości, że Sobór będzie mówił o Maryi. Nie mniej niż sześciuset głosujących opowiedziało się w czasie sondażu przeprowadzonego przez Jana XXIII za odpowiednim ogłoszeniem soborowym, większość w sensie uroczystego zdogmatyzowania⁷. Teologiczna komisja przygotowawcza podała własny projekt „De beata Virgine” (O błogosławionej Dziewicy). W auli soborowej jednakże już od początku podniosły się głosy, które demagały się włączenia tej nauki do projektu o Kościele. W czasie drugiej sesji urosły one do tego stopnia, że 29 października głosowano nad tym problemem — był to jeden z dramatycznych momentów Soboru. Za włączeniem opowiedziało się 1114, przeciwko 1074 ojców; 5 głosów było nieważnych. Stanowiło to sensację w gremium, które poza tym osiągnęło zgodność, wahającą się w granicach 90 %. Nie tu jest miejsce dla prześledzenia dalszej historii⁸. Zdumiewa wynik końcowy. Gdy dokładnie po roku od owego fatalnego głosowania podano do głosowania 8 rozdział schematu o Kościele, przeciwko tekstowi opowiedziało się jedynie 10 biskupów; przygniatająca większość 1559 Ojców przyjęła go bez zastrzeżeń; 521 zgodziło się, chociaż z zastrzeżeniami (które jednak nie odnosiły się do całego tekstu, a jedynie do poszczególnych fragmentów).

Sprawa zdumiewa tym bardziej, że nowemu podejściu do problemu nie odpowiedziało żadne echo w Kościele. Mariologia i pobożność maryjna zbliżyły się poważnie do punktu zerowego. Po epoce wielogłosowych pochwał Matki Bożej nastąpiło głębokie milczenie. Zdawało się, że Ojcowie mniejszości soborowej mieli rację. Dostrzegali oni w każdym odchyleniu od dotychczasowych poglądów i zwyczajów ubytek poziomu, który miałyby prowadzić do ryzykownego minimalizmu o szkodliwych następstwach.

Dzisiaj wiemy, że ów pesymizm był nieuzasadniony. Rejestruje się nowy teologiczny i duchowy zwrot ku Matce Pana, a to nie tylko wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego, lecz także u innych wyznań chrześcijańskich. Przełom ten został zasygnalizowany

⁷ Por. R. Laurentin, *Mutter Jesu — Mutter der Menschen. Zum Verständnis der marianischen Lehre nach dem Konzil*, Limburg 1967, s. 11 n.

⁸ Por. oprócz wyżej wzmiankowanej książki R. Laurentina (s. 11—65) komentarze soborowe. Specjalny komentarz do VIII rozdz. *Lumen gentium* podaje poza Laurentinem H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique „Lumen gentium”*, Paris² 1971. Godne uwagi jest także dzieło: G. Philips, *L'Eglise et son mystère au Ile Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution „Lumen gentium” II*, Paris 1968, s. 207—289, 322.

w roku 1974; w dniu 2 lutego tegoż roku papież Paweł VI ogłosił adhortację apostolską „*Marialis cultus*”, która ma za temat „na-
leżyte kształtowanie i rozwijanie kultu Najświętszej Maryi Pan-
ny”⁹. Soborowy punkt patrzenia jest w tym znaczącym doku-
mencie podchwycony, rozszerzony i przede wszystkim otwarty na
praktykę pobożności maryjnej. Podkreśla on nade wszystko, że
perspektywy chrystotypiczna i eklezjotypiczna, stanowią nie al-
ternatywę, jak jeszcze uważano w dyskusjach na auli soborowej,
lecz tezy dopełniające. „Dzisiejszy bowiem Kościół, rozwijając ta-
jemnicę Chrystusa i swojej własnej natury, zarówno jakby u źró-
dła tej pierwszej, jak też u szczytu tej drugiej, odnajduje tę samą
niewiastą, to jest Najświętszą Dziewicę Maryję, która jest Matką
Chrystusa i Matką Kościoła”¹⁰. Niesie to ze sobą następstwa od-
nośnie do kultu Najśw. Dziewicy. „Rzeczywiście, pewne sposoby
okazywania czci, które do niedawna wydawały się odpowiednie do
wyrażania uczuć religijnych poszczególnych jednostek i społe-
czeństw chrześcijańskich, dziś uważane są za niewystarczające
lub mniej przydatne”¹¹. W ten sposób zachowując klasyczną tra-
dycję Kościoła, a tym samym kontynuując jej duchowe życie,
trzeba przyjąć nowe skale dla kultu Maryi, które odpowiadałyby
duchowi czasu.

Obecnie posiadamy wystarczający dystans, aby dojść przynaj-
mniej do podstawowego zrozumienia rozwoju, jaki co dopiero zo-
stał ukazany. „Niemaryjne dziesięciolecie” pomiędzy „*Lumen
gentium*” a „*Marialis cultus*” nie należy do przypadków słabości
Matki Kościoła, po czym znowu miałyby następować poprawa,
aby osiągnąć *status quo ante*. Nie był to także idealny przypadek
chrześcijańskiego urzeczywistnienia wiary, jakiego należy bronić
przed tendencjami odnowy. Oba zdania nie odpowiadają przebie-
gowi spraw. Także rozwój był nie tylko gigantyczną akcją usuwa-
nia, która — aby tak powiedzieć — zapewniła mariologii oraz ma-
ryjnej pobożności gładką powierzchowność. Taki pogląd uprasz-
cza faktyczny stan rzeczy.

W rzeczywistości dokonał się proces przemian i rozwoju nie-
odzowny dla Kościoła. Ciągłość wiary jest do pomyślenia jedynie
dzięki ustawicznemu dostosowywaniu się do świadomości ludzi.
Właśnie w tym miejscu tkwi dla duszpasterstwa konieczność, ale

⁹ Adhortacja apostolska Pawła VI do wszystkich Biskupów utrzymu-
jących pokój i jedność ze Stolicą Apostolską *O należytych kształtowaniu
i rozwijaniu kultu Najśw. Maryi Panny*, w: *Wiadomości Archidiecezjalne
Warszawskie* 64 (1974) 309—350.

¹⁰ *Marialis cultus*, Wprowadzenie, s. 311.

¹¹ Tamże, s. 311, por. także, s. 337.

i szansa, aby na nowo przemyśleć znaczenie Matki Jezusa dla życia chrześcijańskiego na dzień dzisiejszy ¹².

Nie jest przypadkiem, że właśnie w mariologii i kulcie Maryi proces ten prowadził do wzmiankowanych wstrząsów i wyraźnych skoków rozwojowych. Można na poparcie tego przytoczyć zewnętrzne powody, jak ustanie religijności afektywnej, albo konieczność zetknięcia się z gwałtowną sekularyzacją, co zostało uwidocznione już na Soborze ¹³. Właściwe powody leżą jednak głębiej; należy ich szukać w samym zrozumieniu teologii. Mariologia okresu przedsoborowego opierała się całkowicie na myśleniu neoscholastycznym, które za pomocą metody wniosków prowadziło do twierdzeń. To założenie zostało jednak zakwestionowane. Rozwijające się w okresie międzywojennym ruchy: biblijny, patrystyczny, liturgiczny i ekumeniczny przyczyniły się do rozwoju nowego teologicznego sposobu myślenia. Usiłowało ono kontynuować pojmowanie wiary już nie jak dotąd w drodze rozszerzania zastanego stanu rozwoju, lecz poprzez intensywne dochodzenie do źródeł wiary oraz ich historycznej ewolucji. Posługiwało się ono mniej spekulacją, a o wiele bardziej metodą historyczno-krytyczną, która zdała swoją próbę skuteczności w egzegezie. Stosownie do tego w mariologii zainteresowanie przesunęło się od jałowej już ostatnio teologii przywilejów ku bardziej funkcjonalnemu widzeniu Matki Bożej. Rozważa się ją już „nie w sobie”, lecz całkowicie w ramach historii zbawienia.

Owa wizja wiary doszła na wskroś do znaczenia w nauce o Kościele, i tu okazała się szczególnie pomocną i wyjaśniającą. Dotąd rozpatrywano Kościół ściśle „od góry”, hierarchicznie. Absolutnym punktem szczytowym tej koncepcji, której pierwsze ślady należy odnieść co najmniej do dwunastego wieku, był I Sobór Watykański. Piotra, fundament Kościoła, przysunięto tak blisko do

¹² Według Pawła VI *Marialis cultus*, Wprowadzenie, s. 311: Utarte formy kultu Maryi są obecnie dlatego nieaktualne, ponieważ są związane do „społeczno-kultowych schematów przeszłości”, „podczas gdy obecnie poszukuje się w dużej mierze nowych form wyrażania dla niezmiennego stosunku stworzeń do swego Stwórcy, dzieci do Ojca”. Dla pewnej kontynuacji uzasadnione są zatem w duszpasterstwie zmiany.

¹³ Stało się to okazją do tego, że przypisano znaczenie *Gaudium et spes*, która w przyszłości miała się okazać jako problematyczna. Por. tutaj wielokrotnie powtarzaną krytykę J. Ratzingera, *Der Weltdienst der Kirche, Auswirkungen von „Gaudium et spes”, im letzten Jahrzehnt*. W tym czasopiśmie 4 (1975) 439—454. Zakwestionowanie tradycyjnej nauki o Bogu i chrystologii spowodowały, że obie te płaszczyzny wysunęły się na czoło w pierwszych latach po Soborze. Trzeba by kiedyś prześledzić, w jakim zakresie myślenie chrystologiczne wywarło wpływ na nowe zwrócenie się ku mariologii.

Chrystusa, że on sam, a odpowiednio do niego także papież — jako jego prawowity następca — znalazł się w niezrozumiałym przeciwstawieniu do innych apostołów, a co za tym idzie, papież został przeciwstawiony innym biskupom. Perspektywę taką zachowano również i wówczas, gdy jeszcze w kończącym się dziewiętnastym stuleciu, eklezjologia sięgnęła do Pawłowego modelu przedstawiania Ciała Chrystusa. Myśli się wyłącznie od strony Głowy. W ten sposób uzyskany ścisły chrystocentryzm prowadził z różnym natężeniem do niebezpiecznego chrystomonizmu. Skutki wystąpiły także w mariologii. W pierwszej połowie dwudziestego wieku nie powstał żaden bardziej znaczący traktat o Kościele, który nie przynosiłby także jednego rozdziału o Matce Twórcy Kościoła. Zawsze jednak przyjmuje ów traktat chrystotypiczność wywodzącą się z mariologii. Maria staje tak blisko przy boku Chrystusa, że nieuchronnie zostaje zepchnięta do pewnego przeciwstawienia względem wspólnoty wiary. Eklezjologia Ciała-Chrystusa nazywa ją przyczyną życia albo sercem Kościoła. Charakterystyczna jest także wielka encyklika o Kościele „Mystici Corporis”: Pius XII poświęca Maryi jeden osobny odcinek, ale opisuje on jej eklezjologiczne znaczenie w kategoriach, które sugerują przeciwstawienie: ona jest Matką członków Chrystusa, pośredniczką łask w Kościele; ona troszczy się o niego; jest we wszystkim do niego przyporządkowana¹⁴. Koncepcja historyczno-zbawcza pokrywa się z hierarchiczną w tym, że mocno obstaje przy prymacie Chrystusa. A nawet podkreśla go jeszcze bardziej. Pan Kościoła uzyskuje mianowicie jedyną w swoim rodzaju pozycję, tak że wszystkie inne członki Kościoła czują się sprowadzone do jednej płaszczyzny i w zasadzie do tej samej. Eklezjologia Ludu Bożego nadaje tym myślom zarysy. Rozstrzygająca cezura istnieje tu pomiędzy Bogiem a Ludem; istnieją także dalsze, ale idą za nią. W ten sposób wszystko inne jest zaszeregowane jako model „demokratyczny”, jak niekiedy twierdzono. W jednym ludzie istnieją liczne zróżnicowania, ale one wszystkie występują w obrębie tego samego. W nowej eklezjologii nie stawia się dlatego po prostu Piotra w gronie Apostołów; pozostaje on prymasem; ale on jest Prymasem Apostołów. W ten sam sposób ocenia się jedyną w swoim rodzaju pozycję Matki Pana; ale pozycję tę zajmuje ona w Kościele¹⁵. Innymi słowy: w miejsce hierarchicznego patrzenia na Kościół wchodzi

¹⁴ Por. R. Graber, dz. cyt., s. 170, 160 n.

¹⁵ Por. R. Laurentin, *Mutter Jesu — Mutter der Menschen*, dz. cyt., s. 17: „Maryja przewyższa cały pozostały Kościół, ale wewnątrz samego Kościoła; przerasta ona pozostałe członki Kościoła, jednak różni się od społeczności jedynie w sposób nieadekwatny”.

patrzenie wspólnotowe. Jak w teologii pierwszych wieków, występuje on jako *communio*, jako braterska wspólnota, która zupełnie, jedynie i wyłącznie żyje z Boga w Chrystusie, dzięki Duchowi Świętemu, ale zarazem doświadcza tego życia jako odbicia życia troistego, jako miłości i wspólnoty. Koncepcja ta, zapoczątkowana w konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”, a w następstwie tego dalej rozbudowana, dostarcza przede wszystkim w zakresie mariologicznym spontanicznemu uczuciu o wiele mniej podnieć niż dawna. Ona prowadzi nie ku rozległości, ale ku głębi i choćby z tego powodu jest trudno przystępna. Jest więc naturalne, że z początku nastąpił zastój. W rzeczywistości jednak w Kościele katolickim nie ustała nauka o Maryi ani jej kult; zostały skierowane na nową orientację. Czego było potrzeba, jest opisane w jednym z wykładów z roku 1964: „musimy nie tylko usiłować zrozumieć historyczny kult maryjny naszego Kościoła, ale musimy go także ocenić i oszacować w pełni naszego systemu wiary oraz w pełni naszego chrześcijańskiego pojmowania świata, i tak zastanawiając się wyjaśnić, co nastąpiło, a gdy zachodzi konieczność poprawić, tzn. usunąć wszystko, co jawi się jako nieuzasadnione albo w ogóle nie da się uzasadnić a także dodać to, co zdaje się brakować”¹⁶. Na to potrzeba było czasu. Aktualnie można powiedzieć, że nie był on stracony w tym, co dotyczy mariologii. Nadeszła godzina duszpasterstwa.

Stan rzeczy — założenie teologiczne

Zadanie duszpasterskie wymaga podstawy teologicznej. Jak wskazano musi ona zwrócić się głównie w stronę pojęcia „pobożności maryjnej”. W okresie przedsoborowym rozumiano przez nią zwyczajnie bezpośrednie zwrócenie się do Maryi. Niezliczone modlitwy, pieśni, litanie czyniły z jej osoby przedmiot czci.

To zbliżało również bardzo perspektywę chrystotypiczną. Jeśli Maryja była całkowicie po stronie Chrystusa, wówczas było bardzo ważne zwracać się jak do Niego tak i do Niej: Kto pragnie łaski, musi wzywać Pośredniczki Łask.

Takie bezpośrednie wielbienie Maryi jest bez wątpienia uzasadnione rzeczowo i teologicznie. Nawet wówczas, gdyby Pismo

¹⁶ J. Auer, *Um die dogmatische Begründung des katholischen Marienkultes: Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie* (Wyd.). *Maria im Kult (Mariolog. Studien III)*, Essen 1964, s. 22. Referat ten (w całości s. 21—38) był wygłoszony na posiedzeniu wspólnoty pracy w sierpniu 1974. Por. w tym samym tomie, M.D. Köster, *Reformatatorische und katholische Grundansichten über den Marienkult*, s. 177, 191.

św. miało się wyraźnie na ten temat nie wypowiadać, jak utrzymuje L. Scheffczyk¹⁷. A sam kult wystąpił stosunkowo późno w historii pobożności; trzeba przyjąć, że chodzi o organiczną ciągłość tradycji chrześcijańskiej. Także eklezjologia wspólnotowa — i właśnie ona — uznaje to za usprawiedliwione. Z racji Wcielenia można Boga uwielbiać nie tylko w Nim samym, lecz także wszystkie osoby, które ze względu na Boga są godne czci, jako wciągnięte w Jego plany zbawcze. Bóg nigdy nie występuje bez Ludu Bożego; gdy czci się Jego wyśmienite członki, czci się zawsze Jego samego. Przewodni motyw chrześcijańskiego kultu Świętych oddaje zawarta w nowym mszale prefacja o Świętych (I), całkowicie ujęta w duchu augustiańskim: „Zastęp Świętych głosi Twoją wielkość, gdyż koronując ich zasługi, wieńczysz dzieło swojej Łaski” Wielbienie Boga poprzez cześć Świętych wprowadza nas zarazem do wspólnoty zbawienia: „W ich życiu dajesz nam wzór, dzięki ich wstawiennictwu udzielasz nam pomocy oraz dajesz nam przez łączność z nimi obiecanie dziedzictwo”¹⁸. To również odnosi się samo przez się do Maryi¹⁹. Nie ma obecnie miejsca dla niezdrowej przesady: od początku ustrzeżono się nieporozumień, by w kulcie Świętych miało chodzić o czysty kult bohaterów. Oczywiście stawia się dziś pytanie, dlaczego należałoby czcić Maryję w sposób szczególny. Czy nie wystarczy Święto Wszystkich Świętych, w którym spełniałby się wymóg teologiczny, albo inaczej: czy obok kultu Maryi nie powinien stać równoważny i równouprawniony kult Antoniego i cześć Alojzego? To jednak w żaden sposób nie odpowiadałoby jednoznacznej tradycji. Jak można uzasadnić pierwszeństwo?

Eklezjologia wspólnotowa unaoczniała, że rola oraz miejsce w Ludzie Bożym zostają określone poprzez każdorazowe szczególne powołanie i wyłaniające się stąd posłannictwo jakiejś osoby. Tu jednakże Maryja posiada miejsce jedyne i nieporównywalne. Bóg wybrał ją na Matkę swego Syna. W ten sposób zapoczątkowany został fakt, który posiada oczywiście najpierw konsekwencje biologiczne, lecz w tym się nie wyczerpuje. W pewnym sensie można to odnieść do każdego ludzkiego macierzyństwa. Pomiedzy każdą matką i jej dziećmi zostają zawiązane relacje duchowe, z których wyłania się ścisłe oraz niepowtarzalne odniesienie miło-

¹⁷ *Neue Impulse zur Marienverehrung*. St. Ottilien 1974, s. 23, ze wskazaniem na Łk 1, 28, 41-45 oraz 2, 34 n.

¹⁸ *Mszał dla diecezji mówiących językiem niemieckim*. Wydanie dla potrzeb liturgicznych, Einsiedeln 1976, s. 430 n.

¹⁹ Szerzej wypowiedziałem się w swym wykładzie: *Theologische Perspektiven marienischer Frömmigkeit*, w: W. Beinert, *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg² 1977, s. 27—45.

ści. Wyjątkowość tego macierzyństwa w stosunku do Jezusa wznosi się ponad te okoliczności dzięki temu, że zostało ono spowodowane przez samego Boga. On przejmuje inicjatywę i nikt poza Nim; lecz On przejmuje ją historycznie, tzn. w taki sposób, że powołuje jednego człowieka, pyta go i od jgo zgody uzależnia spełnienie swoich planów. Temu szczególnemu powołaniu odpowiada szczególne posłannictwo. Można wręcz mówić o właściwym „urzędzie” Maryi. Jest on całkowicie ukształtowany przez prawo Wcielenia. To zaś nie jest jakimś zdarzeniem przelotnym, które dostaje się do materiału historii dla odłożenia go do archiwum, lecz we wszystkich odtąd po sobie następujących czasach wpływa na historię, tworząc ją i zmieniając. W tym stałym znaczeniu partycypuje także posłannictwo oraz urząd Maryi. Jej zgoda należy stosownie do tego, co sformułował H. Urs von Balthasar, „do warunków, których się wymaga, aby Słowo Boga faktycznie dotarło aż do nas i stało się drogą, na którą my, ludzie, moglibyśmy wkroczyć... Owe uprzednie istnienie Matki, które przynależy do ustanowienia drogi pomiędzy Bogiem i nami, nie oznacza jej wyizolowania, lecz otworzenie możliwości, że również my będziemy mogli wyrazić zgodę, że Słowo także aż do nas dotrze, a my w nim do Boga”²⁰. Zatem nie można mówić o zbawczym zdarzeniu w Chrystusie i przez Chrystusa, a milczeć o Maryi. Nie można również, co także w tym się zawiera, uczestniczyć personalnie w zdarzeniach zbawczych, gdyby nie było tego „pozostającego spadku”²¹. W ten sposób osiągnęliśmy pełną głębię uzasadnienia pobożności maryjnej. Ona jawi się ostatecznie jako wyraz integralnej czci Jezusa Chrystusa.

O ile tak jest, to staje się również jasne, że kult Maryi obejmuje subiektywne zwracanie się ku osobie Matki Chrystusa, lecz nie może się tym zadowolić. Będzie on w pełni dopiero wtedy rzeczywistym, gdy u podstaw staną stosunki historycznozabawcze, na które co dopiero zwróciliśmy uwagę. W tym momencie otwierają się również możliwości pastoralne.

Macierzyństwo Boże jest następstwem potrójnego zdarzenia: Maryja wierzy; Jej wiara jest wymagana dla zgody na łaski; z wiary daje Ona odpowiedź Bogu. W odpowiedzi na to Słowo Boże wychodzi do świata, co staje się podstawą zbawienia. Historycznozabawcze spojrzenie łatwo dostrzeże, że tam został skutecznie przypadek szczególny tego podstawowego wzoru, jaki stale ku nam powraca w historii odkupienia. On przewija się także przede

²⁰ *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebete* (Beten heute 9). Einsiedeln 1977, s. 6.

²¹ Tamże.

wszystkim w Kościele. Jest on — stosownie do słów *Lumen gentium* — „w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”²². Słowa te można odnieść także do Maryi. W ten oto sposób Maryja jawi się — co także jest starą tradycją Kościoła — jako pierwowzór albo typ Kościoła²³. Jest to pojęcie, które swoją treść znamionuje już według obrazu Maryi Nowego Testamentu. W jednej z analiz mariologii Łukaszowej stwierdza Ratzinger: „Ona jest prawdziwym Izraelem, w którym Stare i Nowe Przymierze, Izrael i Kościół stanowią nierozdzielną jedność. Jest ona „Ludem Bożym”, który przynosi owoc z łaskawej Mocy Boga”²⁴. Także klasyczne wypowiedzi wiary Kościoła o Matce Chrystusa są w istocie samej tylko artykulacją tego stanu rzeczy²⁵.

Wynika stąd dla duszpasterstwa, że musi ono zabiegać, aby określić Maryję nie tyle jako „wzór”, co raczej jako „przewodni obraz” chrześcijańskiej egzystencji. Wzór pilnie się naśladuje, gdy usiłuje się wcielić możliwie wiele cech jego życia i charakteru. Jak bardzo jest to problematyczne (nie tylko w sobie, lecz właśnie w naszym przypadku) wykazał Paweł VI²⁶. W pojęciu przewodniego obrazu kładzie się nacisk na miarodajne i trwające momenty, które są obowiązujące także w innych sytuacjach dla innych ludzi, jeśli tylko zostaną przeniesione do naszych stosunków. Wzór należy skopiować; przewodni obraz należy dosłownie przenieść.

Pozostaje więc pytanie, jak Maryja może dzisiaj być dla chrześcijanina przewodnim obrazem. W społeczności, która wykazuje wzrastające cechy rezygnacji, podlega on podwójnemu naciskowi. Dręczą go nie tylko ogólne troski, lecz ponadto słabość Kościoła stojącego w defensywie. Kwestionuje się jego sens, jego cel, jego widoki na powodzenie. W tej trudnej sytuacji spojrzenie na Maryję może okazać się opatrznościowe. Ona jawi się jako możny

²² KK 1.

²³ Odnośnie do tradycji por. A. Müller, *Ecclesia-Maria*, Freiburg² 1955.

²⁴ *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977, s. 41. Por. także R. Laurentin, *Mutter Jesu — Mutter der Menschen*, dz. cyt., s. 71—74. Jak sugeruje cytat, Stary Testament nabywa tu nowego znaczenia jako komentarz do Nowego Testamentu.

²⁵ W dogmacie o dziewictwie chodzi istotnie o fakt nowego zapoczątkowania przez Chrystusa Bożego dzieła, które w Maryi się zaczyna i dalej rozprzestrzenia w Ludzie Bożym. Niepokalane Poczęcie odsyła do uniwersalnego dzieła zbawczego Chrystusa, które w pełni okazuje się przez Maryję, ale przeznaczone jest dla całego Kościoła jako Oblubienicy bez skazy i zmarszczki. Uwielbienie Maryi (*assumptio*) jest następstwem pełni odkupienia, do którego powołany jest cały Kościół. Na temat macierzyństwa Bożego por. wyżej przytoczone rozważania.

²⁶ *Marialis cultus*, nr. 35 n.

Znak nadziei: ponieważ w Niej Kościół osiągnął swój cel rzeczywiście i nieodwołalnie. Bóg jest wierny swojej obietnicy — jak się tutaj można przekonać — i dlatego również możemy się odważyć na to samo z Kościołem i w Kościele ²⁷.

Skoro Maryja jest pierwowzorem Kościoła, to można w Niej odczytać również warunki, dzięki którym można osiągnąć wypełnienie nadziei. Maryja, wybrana córka Boga, jest zarazem Kobietą, która na własnym ciele doświadczyła owej nocy i owej ciemności, w których dopiero naprawdę zarysowuje się nadzieja. Tak widziana nasza sytuacja jest najbardziej normalna: droga Kościoła jest i będzie *via dolorosa*, drogą w kierunku krzyża, który nie został również oszczędzony Matce Bolesnej — *Mater Dolorosa*.

Podstawą tej konstytutywnej ciemności jest wiara; jej głębia określa miarę samotności. Wiara w całym swym radykalizmie nie wyraża nic mniej aniżeli: człowiek musi oddać się Bogu bez jakiegokolwiek naturalnej podstawy, z której mógłby się otworzyć i która jeszcze w jakiś sposób stanowiłaby dla niego odskocznię ²⁸. Dostaje się w ruch, który jest umożliwiony jedynie dzięki przyciągającej sile Boga. Człowiek jawi się jako ktoś, kto jako wolny otworzył się, ale który potem w tej wolności musi podporządkować się bezwarunkowemu posłuszeństwu. Akurat taką samą jest sytuacja Maryi w scenie Zwiastowania. Taką jest także stale na nowo sytuacja Kościoła, którego zewnętrzne pomoce ciągle się uszczuplają, a także sytuacja wierzących, dla których przekazane formuły wiary stają się coraz bardziej wątpliwe.

Oddanie się konieczne w wierze wyraża się w miłości. Stosownie do świadectwa Nowego Testamentu Maryja dokonała w pełnej mierze urzeczywistnienia wiary, poczynając od pierwszego jej pojawienia się w czasie Zwiastowania a kończąc na młodym Kościele, w którym stała pośrodku. Jest Ona niewiastą, która cała oddana jest Bogu i jako taka całkowicie skłania się ku ludziom ²⁹. W ten sposób chrześcijanin otrzymuje dla siebie ważną miarę. Wy różniającym znamieniem Kościoła nie jest jego teologia, lecz gotowość do posługi w nieograniczonej katolickości.

Właściwą próbę doświadczenia wiary stanowi sytuacja winy i śmierci, które dzięki Objawieniu stanęły ściśle obok siebie. Od nich zależy nieodzowne pytanie o sens istnienia, które jest podsta-

²⁷ Stary obraz Maryi jako Gwiazdy Morza uzyskuje nową aktualność. Por. Hymn „Ave Maris Stella”. Również dogmat o Wniebowzięciu rzuca w tym aspekcie nowe światło.

²⁸ Przez to nie kwestionuje się konieczności „praeambula fidei”; nie wchodzi ona sama, jak to wyraża nazwa, do właściwego aktu wiary.

²⁹ Na swój sposób wyjaśnia to zdanie na temat ustawicznego dziewictwa Matki Bożej.

wowe dla człowieka. Odnosi się to również do Matki Jezusa. Dogmat o Jej Niepokalanym Poczęciu nie mówi wyraźnie, że była ona wyłączona z powszechnej winy ludzkości, lecz jedynie, że była z niej wyłączona na sposób wyjątkowy. Nie znaczy to także, że pozostała w tym świecie nie dotknięta przez grzech; raczej dotykał on Ją tym bardziej, nawet gdy mu nigdy nie uległa. Od podejrzeń w stosunku do Jej macierzyństwa aż po doświadczenie odrzucenia jej Syna, a wreszcie Jego stracenie z powodu ludzkiej winy, podlegała obciążeniom, które z racji swojego wyjęcia spod grzechu przeżywała nie mniej, ale tym dobitniej. Rozpaczliwe powiązanie winy i śmierci, jakie współcześnie ukazuje się nam w scenach terroryzmu i sprowadza całe narody do krawędzi zwątpienia, przybliżyła nas aktualnie ku temu obciążeniu, jakie wierzący kiedyś i teraz musi podejmować. Ale będzie dla nas także jasne, że grzech i jego następstwo nie wywodzą się z anonimowych sił, lecz nabierają mocy, ponieważ ludzie wnoszą tu swoją miarę. Maryja jest obietnicą Boga, że mimo to siła śmierci nie stanowi ostatecznej i od wewnątrz określającej realności tego kosmosu. Przez Chrystusa została Ona wyjęta spod prawa zepsucia — i na tym opiera się nadzieja, że nie postąpi On inaczej także w stosunku do nas, członków swego Kościoła.

Ponieważ nie zamierzamy sporządzić żadnego wyczerpującego katalogu funkcji Maryi, składających się na Jej wzorcowy obraz, niech to, co zostało powiedziane wystarczy jako wskaźnik. Można to i trzeba oczywiście uzupełnić. I tak można by mówić o wewnętrznej wolności Matki Chrystusa, o Jej roli profetycznej oraz o Jej charyzmacie, w którym dane zostało świadectwo, o Jej więzi z Bogiem i o przewyciężeniu świata. Należałoby wyrazić pytanie, które zdaje się zyskiwać w nowej literaturze maryjnej wzrastające znaczenie: Maryja jako obraz „nowej kobiety”, które mogłoby dać wskazówki dla rozwiązania problemu, jakim dzisiaj jest pozycja kobiety w Kościele³⁰. Tu musi wystarczyć samo wzmiankowanie tych spraw. Musimy przejść do ostatniego kompleksu pytań.

³⁰ Na jednostronność, spowodowaną przez wcześniejszy obraz Maryi, wskazuje W. Dirks, *Der Mann in der Kirche*, w: HPTH IV, s. 270, jak też H. Urs von Balthasar, *Das marianische Prinzip*, tamże, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister* (Herder-Bücherei 393), Freiburg 1971, s. 65—72. Jakie implikacje posiada to nowe spojrzenie, tłumaczą w różnych dziełach: J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, dz. cyt., zwłaszcza s. 9—27; L. Scheffczyk, *Neue Impulse*, dz. cyt., s. 94—101; P. Schmidt, *Maria-Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemässen Mariologie*, Kevelaer 1974.

Ważne dla sprawy wskazówki dla praktyki

Przetransplantowanie teologicznie uzasadnionej i zabezpieczonej pobożności maryjnej na teren bezpośredniego duszpasterstwa napotyka na dwie zasadnicze trudności. Pierwsza posiada przede wszystkim charakter subiektywny. Taka transpozycja zawiera w założeniu, że chrześcijanin obdarowany Zwiastowaniem musi poczuć się związany z tajemnicą maryjną teologicznie jak również duchowo. Duszpasterstwo zaczyna się tutaj także od duszpasterza. Szczęśliwie posiada on pomoc w wysmienitych środkach, stojących do jego dyspozycji³¹, które wprowadzają w nowe patrzanie na treści maryjne zarówno w aspekcie dogmatycznym³², jak również duchowym³³, oraz są w stanie udzielić owocnych inicjatyw. Szczególne miejsce powinna przy tym zająć lektura kilkakrotnie wzmiankowanej adhortacji papieskiej „*Marialis cultus*”, w której można znaleźć wytyczne dla pobożności maryjnej, wyrastającej z ducha Pisma św., liturgii, współczesnych pojęć antropologicznych oraz ekumenicznej gotowości.

Druga trudność wynika ze stosunków obiektywnych. Ogólnie można powiedzieć, że stan świadomości zwykłej gminy jest bardzo podzielony odnośnie do naszego pytania. Niektórzy tkwią jeszcze w maryjnej dewocji przedsoborowej, dla innych (i tych chyba jest większość) Maryja stała się obcą. Dla duszpasterstwa wpływa

³¹ Zestawy bibliografii do mariologii podają czasopisma: *Ephemerides mariologiae* (Internat. Review of Mariology), Madrid 1950 nn oraz „*Marianum*”, Rzym 1966. Literaturę komentowaną dostarcza E. R. Carroll, *Theology on the Virgin Mary 1966—1975*, w: ThSt 37 (1976) 253—289. Jako teolog zajmującego się praktyczną stroną zagadnienia posiadamy P. Schmidta, *Maria in Verkündigung und Katechese. Ein kritischer Literaturbericht*, w: *Diakonia* 5 (1974) 284—288. Ważną literaturę (głównie w języku niemieckim) zebrałem w książce „*Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*” (Theol. im Fernkurs 1), Freiburg³ 1975. Dane bibliograficzne w poniżej zamieszczonych odnośnikach uwzględniają przede wszystkim dotąd wydaną literaturę.

³² J. Auer, *Der Glaube Mariens*, Leutesdorf² 1974; W. Beinert, *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*, dz. cyt.; tenże, *Maria und die Kirche — heute*, Leuteshdorf 1974; F. Furger (Wyd.), *Maria, Mutter des Herrn. Fragen und Antworten*, Freiburg i. Ue 1975; L. Scheffczyk, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974; A. Smitmans, *Maria im Neuen Testament*, Stuttgart 1970 (egzegeza); G. Söll, *Abschied von Maria?*, Donauwörth 1974.

³³ H. Feld, *Maria. Weltliche Meditationen über kirchliche Dogmen*, Düsseldorf 1977; W. Herbstrith, *Maria und die Erneuerung der Kirche. Meditationen zu Texten der Heiligen Schrift*, Bergen—Enkheim (brak roku wydania); K. Kiermayer, *Marienpsalter*, Regensburg 1976; B. Welte, *Maria, die Mutter Jesu. Meditationen*, Freiburg 1976; J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, dz. cyt.

stąd jako jedyna metoda terapeutyczna głoszenie całościowe. Najpierw trzeba uprzystępnąć teologicznoduchowy wymiar dzisiejszego katolickiego myślenia, które w ogóle coraz bardziej zyskuje sobie poparcie także w teologach niekatolickich³⁴.

Pierwszym stosownym do tego miejscem jest kazanie. Odkąd naturalnie w naszych krajach nie „nakazuje” się żadnego święta maryjnego, okoliczności nasuwające się swobodnie są bardzo ograniczone. Jednakże nie zostały wystarczająco wykorzystane. Zawsze już wykorzystywano określone pory roku liturgicznego dla kazań tematycznych; najbardziej znane były kiedyś kazania postne. W dotychczasowej formie trudno byłoby je znowu ożywić jako osobno głoszone, chociaż okresy te dostarczają chyba okazji dla katechizacji dorosłych w czasie normalnych nabożeństw niedzielnych. Dla nawiązania do tematyki maryjnej przede wszystkim nadaje się okres Adwentu, jako że jest on bardzo nacechowany treściami historycznozobawczymi.

Paweł VI umyślnie zwraca na to uwagę: „chcemy również w liturgii adwentu zwrócić uwagę na to, że połączenie oczekiwania mesjańskiego i oczekiwania chwalebego przyjścia Chrystusa z pełnym podziwu wspomnieniem Matki, dostarcza wzoru wspańskiej równowagi w oddawaniu czci. Może to być uważane jakby za normę, celem powstrzymania wszelkiej dążności do oddzielania — jak to ma miejsce w pewnych formach pobożności ludowej — nabożeństw do Bożej Rodzicielki Maryi od centrum, ku któremu koniecznie trzeba je skierować, mianowicie od Chrystusa”³⁵. Także „tradycyjne miesiące”, maj i październik, dostarczają okazji, aby na serio podjąć głoszenie słowa. Duszpasterska praca nad urabianiem wykorzysta różne okoliczności w małych pracujących nad sobą grupach i na różnych płaszczyznach pracy, poczynając od

³⁴ H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes*, Berlin 1974; R. Baumann, *Marias Stunde kommt. Das dritte Wort vom Kreuz*, Aschaffenburg 1974; St. Benko, *Protestanten, Katholiken und Maria. Eine kritische Darstellung der römisch-katholischen und der protestantischen Äussagen zur Mariologie* (Theol. Forschung 51), Hamburg—Bergstedt 1972; H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung* (Kirche u. Konfession 13), Göttingen 1968; G. Miegge, *Die Jungfrau Maria* (Kirche u. Konfession 2), Göttingen 1962; K. Schlink, *Maria — Der Weg der Mutter des Herren. Das Zeugnis der Schrift über ihr Leben in der Nachfolge*, Darmstadt³ 1960. Jest to wielce interesujące zestawienie tekstów katolickich, ewangelickich i prawosławnych, wydane do tego tematu, przez wspólnotę pracy kościołów chrześcijańskich w Hamburgu w ich informacjach: *Einheit der Christen in Hamburg*, 4 (1976), zeszyt 7/8. Można tu również wymienić: Schalom Ben-Chorin, *Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht*, München 1971.

³⁵ *Marialis cultus*, nr 4.

młodzieży a kończąc na duszpasterstwie starszych, aby ten temat rozwinąć.

Oczywiście takie bardziej teologiczne przygotowanie może stanowić jedynie pierwszy krok. W ten sposób właściwie ukształtowana postawa wymaga wprawy. Osiąga się ją przede wszystkim poprzez nabożeństwo, przy czym znowu na pierwszym miejscu powinna stać liturgia urzędowa. Ona też w swej odnowionej postaci dostarcza niezliczoną ilość okazji³⁶. Ona potrafi przywieźć z powrotem do rzędu modlitw kościelnourzędowych zarówno partykularne formy pobożności, jak również odpowiednio je natchnąć. Praktycznie może się to stać po części w drodze wprowadzenia w dni maryjne odpowiednio przygotowanej, ukształtowanej i wytłumaczonej Mszy św. wieczornej. Swoją wartość zachowują jednakże także formy nabożeństw nieeucharystycznych — liturgie słowa, litanie i skupienia. Dla ich przygotowania można się posłużyć wysmienitymi środkami pomocniczymi³⁷. Pozwolą one także przy zachowaniu stosownych form zewnętrznych nadać ćwiczeniu duchownemu ku czci Maryi formę zorientowaną historyczniezbawczo. Możliwości jest tak dużo, że często może powstać trudność wyboru. Niech to nam przypomina, że różnorodność kontestuje. Zastosowanie takiej zasady nie oznacza, że należałoby koniecznie wynajdywać stale nowe formy, według których zostałyby ukształtowane nabożeństwo. Mądrość duszpasterska będzie raczej obstawać przy biblijnym ojcu rodziny, który wydobywa ze swego skarbcza nowe i stare. Tylko w ten sposób stare zostanie zmienione w nowe, a zarazem zachowa się tego samego ducha.

Wysmienitą okazję dla takiego połączenia, które prowadzi do zmiany, nastęrcza różaniec równie często zalecany, co i zaniedbywany. Zwyczajowa forma, w jakiej najczęściej się go odmawia nie jest prawem kanonicznym. Już przed laty, w sytuacji właściwej dla tamtego czasu, Ruch młodzieżowy zwany „Altenberdzkim Różańcem” usiłował nie bez powodzenia starać się wprowadzać do tej ważnej formy rozważania wobec Boga. Aktualnie jego znacze-

³⁶ Druga część wydanego przeze mnie dzieła: *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg² 1977, podaje odpowiednie sugestie na każdą okoliczność maryjną nowego Mszału.

³⁷ A. Bauer (Wyd.), *Mutter des Erlösers und der Erlösten*, Stuttgart² 7974; H. Hamm, *Marianische Wortgottesdienste*, Limburg 1975; G. Kremer, *Marienlob*, Gladbeck 1974; B. Moos, *Maria. Der Glaube hat viele Gesichter. Kinder erfahren die Mutter Jesu*, München 1976; Th. Schmidkonz, *Maria — Gestalt des Glaubens. Meditationen, Fragen, Gebete*, Luzern/München⁵ 1975; *Seelsorgeämter der Berliner Bischofskonferenz*. (Wyd.) *Marienwerkbuch*, Graz/Wien/Köln 1977. Dwa ostatnie dzieła dostarczają chyba największej treści.

nie otwiera się wielu ludziom na nowo, chociaż drogą do tego były praktyki niechrześcijańskie, lecz często wywodzące się z Dalekiego Wschodu. Trzeba na nowo sobie uświadomić, że także chrześcijanie mają możliwość korzystania z takiego sposobu rozważania i trzeba znaleźć drogi, by je wykorzystać odpowiednio do czasu. Istnieje szereg książek, które mogą służyć pomocą³⁸.

Propedeutyczną wartość duszpasterską posiadają różnorodne praktyki i zwyczaje maryjnej pobożności, które mianowicie nie są nowe, lecz można je na nowo ożywić. Posiadamy zawsze jeszcze bogaty skarb dzieł poetyckich, sztuki plastycznej, które wyjaśniają historycznozobawcze działanie Maryi. Praktyczne doświadczenie pokazuje, że właśnie młodzi ludzie są zdumiewająco otwarci na prawdziwe arcydzieła każdej epoki. Kto potrafi je zinterpretować, może z łatwością otworzyć nowe drogi ku pobożności maryjnej.

W aktualnej sytuacji duszpasterstwo nie cierpi na brak środków, lecz raczej na brak fantazji. Trzeba owe środki wziąć do ręki i inteligentnie zastosować. Mechaniczne sposoby zastosowania nie są odpowiednie. Ponadto nie straciło na znaczeniu stare stwierdzenie, że droga jest tam, gdzie nie brakuje woli.

W tym miejscu możemy wskazać jedynie, że droga, o którą chodziło, nie jest ścieżką jakąkolwiek, ale ulicą, która prowadzi do środka Serca Bożego. W takim razie wola nasza zostaje wezwana do decyzji. Jeśli nie zabraknie jasności takiego widzenia, wówczas posiadzie się największą szansę, jaką uzyskuje w darze duszpasterstwo od pobożności maryjnej.

tłum. ks. Anastazy Bławat SAC

³⁸ H. Urs von Balthasar, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebete* (Beten heute 9), Einsiedeln 1977; R. Graber, *Die Geheimnisse des Rosenkranzes*, Würzburg (brak roku wyd.); L. Holtz, *Mysterium und Meditation. Rosenkranzbeten heute*, Trier 1976; H. Steffens, *Betrachtender Rosenkranz*, Gladbeck³ 1976.