

KS. JÓZEF WARZESZAK

## **DUCH ŚWIĘTY A MATKA BOŻA WEDŁUG ŚREDNIOWIECZNEJ SZKOŁY FRANCISZKAŃSKIEJ**

Cóż mogą nam powiedzieć średniowieczni franciszkanie na temat relacji pomiędzy Duchem Świętym a Maryją, skoro tak na dobre zainteresowanie tym tematem obserwuje się dopiero po ostatnim Soborze i dopiero teraz zajęto się systematycznym opracowaniem go? Rzeczywiście, dowartościowanie działania Ducha Świętego na Soborze Watykańskim II wyraziło się również w opracowaniu Jego aktywności w Maryi. Sam Sobór (KK 53nn) wyeksponował m.in. fakt, że Wcielenie dokonało się za sprawą Ducha Świętego oraz przejął z tradycji określenie Maryi jako „Sacrarium – sanktuarium Ducha Świętego” – pojęcie może jedno z najlepiej streszczających szczególną więź pomiędzy trzecią Osobą Boską a Matką Bożą. Klasycznym dziełem ujmującym to zagadnienie w perspektywie historycznej oraz systematycznej jest praca napisana z sugestii Pawła VI przez G. M. Roschini'ego<sup>1</sup>.

Wspomniany autor podzielił działanie Ducha Świętego w Maryi na trzy etapy: przed zwiastowaniem, w czasie i po zwiastowaniu. Idąc tym śladem, można powiedzieć awansem, że średniowieczni autorzy franciszkańscy wypowiedzieli się na temat działania Ducha Świętego w każdym z tych okresów. Mimo to jednak publikacje z jakimi zetknęliśmy się nie dość wystarczająco omawiają to zagadnienie u interesujących nas autorów, którzy – jak zdaliśmy się o tym przekonać – wnoszą dość duży wkład w wyjaśnienie tego zagadnienia. Nie trzeba bowiem nikogo przekonywać, jak duch franciszkański ma szczególnie żywy kult do Matki Bożej wpojony przez samego Założyciela i jak bardzo silnie wyraził się on choćby w obronie Niepokalanego Poczę-

cia. Mamy zatem nadzieję, że niniejszy artykuł wyniesie z mroku historii na światło dzienne dość oryginalne myśli naszych autorów i poszerzy przed czytelnikiem obraz refleksji franciszkańskiej na ten temat.

Od samego początku chrześcijaństwa powszechne było przekonanie, że Maryja nie popełniła żadnego grzechu i była w sposób doskonały święta. Kiedy Pelagiusz użył tego faktu jako argumentu, że każdy człowiek może być świętym o własnych siłach, wówczas Augustyn odpowiedział, iż bezgrzeszność Maryi jest dziełem wyjątkowej łaski Boga. Myśl tę podejmują w średniowieczu teologowie paryscy, nie mając co do niej żadnej wątpliwości, chociaż nie znali oni jeszcze formuły opracowanej później przez Dunska Szkota o uprzednim uwolnieniu Maryi od grzechu pierwotnego mocą przyszlých, przewidzianych zasług Chrystusa<sup>2</sup>. Niemniej jednak najwcześniejsi franciszkańscy teologowie utrzymywali, że Duch Święty uświęcił Maryję. A oto jak się na ten temat wypowiadali.

## 1. ŚW. FRANCISZEK (1181/82 – 1230)

Sam Założyciel wierzył, że w duszy Maryi jest tak ściśle zjednoczenie Ducha Świętego z Maryją, iż określił je jako „matrimonium”, duchowe zaślubiny. Maryję zaś jako „sponsa Spiritus Sancti”. Co prawda tytuł ten był parokrotnie użyty w patrystyce, jednakże dopiero Franciszek wprowadził go w sposób zdecydowany i jednoznaczny do modlitwy. „Używając tego tytułu każdego dnia, nawet 14 razy w Officium Passionis” wyraził świadomość głębokiej więzi, jaka dokonuje się pomiędzy Duchem Świętym a duszą Maryi obdarzoną łaską<sup>3</sup>. Należy od razu zwrócić uwagę na to, że św. Franciszek ujmuje odniesienie pomiędzy Maryją a Duchem Świętym nie tyle ze względu na to, czego dokonał w Jej ciele, tzn. ze względu na to, że Jego mocą poczęła Jezusa Chrystusa, ale ze względu na to, czego dokonał w Jej duszy, zgodnie zresztą z tym, co powiedzieli wcześniej Augustyn i Leon Wielki: „Zanim poczęła Jezusa w ciele, poczęła Go w swej duszy”. Świadczy o tym fakt, że analogicznie określa on zjednoczenie przez łaskę każdej duszy z Duchem Świętym jako „matrimonium”, zaś w liście do klarysek nazywa je również „poślubionymi Duchowi Świętemu”: „Z Bożego natchnienia stałyście się córkami i służebnicami najwyższego Króla, Ojca niebieskiego i jesteście poślubionymi czy oblubienicami Ducha Świętego, obierając życie według doskonałości świętej Ewangelii”<sup>4</sup>. Takie rozumienie tego tytułu potwierdził Paweł VI, kiedy w 1975 r. w liście do kard. L. Suenensa z okazji Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego pisał, że tytuł ten ma swą podstawę w tak ściślej jedności pomiędzy Duchem Świętym a Maryją, że można mówić o „mistycznych zaślubinach”, a o Maryi jako o „mistycznej oblubienicy boskiego Parakleta”<sup>5</sup>.

## 2. JAN Z RUPELLA (ok. 1200 – 1245)

Poczynając od Piotra Lombarda – jak zauważa J. Beumer – pojawiła się opinia, że w osłonięciu Maryi przez Ducha Świętego podczas zwiastowania została Jej udzielona moc, która Ją oczyściła z grzechu pierworodnego. Dopiero wraz z Bernardem z Clairvaux przeważa pogląd o uświęceniu Maryi przed narodzeniem. Toteż Jan z Rupella uczy w swych kazaniach maryjnych: „Także całą Maryję Duch Święty, przyszedłszy do Niej, oczyścił bezpośrednio z grzechu i uwolnił Ją od zarzewia grzechu, lub to zarzewie dogłębnie usunął, czy jak kto woli, tak uśmiercił i osłabił, że nie było w Niej później żadnej okazji popełnienia grzechu”<sup>6</sup>.

Zgodnie z poglądem ówczesnych teologów paryskich, Rupella stwierdza podwójne oczyszczenie Maryi: najpierw w łonie swej matki, a następnie przy poczęciu Jej boskiego Syna<sup>7</sup>.

Ukazuje trynitarne działanie Bożego przy Wcieleniu. Bóg Ojciec udzielił Dziewicy chwały zrodzenia Jego Syna według natury ludzkiej, jak On Go zrodził co do bóstwa; Syn udzielił Jej chwały uczestnictwa w swym bosko-ludzkiem, a więc synowskim dziele Wcielenia i Odkupienia; On przyjął postać Sługi, Ona zaś, przyjmując wobec Niego macierzyństwo, doznała godności „służebnicy Pańskiej” (Łk 1, 38). Natomiast Duch Święty udzielił Jej chwały pochodzenia, „na ile uczynił Ją rodzicielką Syna, od którego On sam pochodzi”. I tonem kaznodziejskim Jan z Rupelli zwraca się do Maryi: „Przyjmij chwałę od Ducha Świętego, modląc się za nasze usprawiedliwienie (...), bo o cokolwiek będziesz prosić otrzymasz”<sup>8</sup>.

## 3. ALEKSANDER Z HALES (1170/80 – 1245)

Aleksander, często odwołujący się w swej *Glossie* do Jana Damasceńskiego, cytuje zdanie tego ostatniego dogmatyka Wschodu i Zachodu także w odniesieniu do działania Ducha Świętego w Maryi: „Po Jej zgodzie, Duch Pański przychodzi, stosownie do tego, co powiedział anioł, oczyszczając Ją i udzielając Jej mocy przyjęcia Słowa Bożego jak również mocy zrodzenia”<sup>9</sup>; oraz dyspozycji kompleksowej, jak komentuje Aleksander. Dzięki temu możliwe było, by Ona jako Dziewica poczęła, a Duch Święty był tą mocą niestworzoną, dzięki której się to dokonało<sup>10</sup>. Kiedy indziej powie wprost: Jezus „zrodzony z błogosławionej Maryi lub poczęty mocą Ducha Świętego”<sup>11</sup>.

Myśli te podejmuje Aleksander w swojej *Sumie*. Według niego istnieją dwa sposoby uświęcenia: poprzez sakramenty oraz uświęcenie specjalne, którego dokonuje bezpośrednio Duch Święty. Przykładem takiego bezpośredniego uświęcenia może być Jeremiasz, Jan Chrzciel czy inni. Uświęcenie Maryi miało być „najszczególniejsze” i dokonał go Duch Święty dwu-

krotnie: po raz pierwszy kiedy była jeszcze w tonie swej matki w odniesieniu do Jej własnej duszy i po raz drugi ze względu na to, że miała być „zasadą” dla ciała Jezusa oraz przyczyniać się do uświęcenia innych ludzi. Pierwsze uświęcenie odsunęło (*removetur*) od Niej grzech pierworodny oraz wszelkie skłonności do grzechu, nie tylko ciężkiego ale i powszedniego<sup>12</sup>, podobnie jak cedr uśmierca węże a mirra robaki – pisze Halensis, powołując się na Syr 24, 13. 15. Konstrukcja powyższego zdania ukazuje jednoznacznie, że oczyszczenia duszy jest w stanie dokonać sam Bóg, natomiast jego wykonawcą, realizatorem jest Duch Święty, który działa mocą boską otrzymaną od Ojca i Syna. Kontekst tej wypowiedzi wskazuje również na to, że Halensis uważa, iż Maryja została oczyszczona z grzechu pierworodnego. Dopiero Doctor marianus wyjaśni, że Maryja została nie „uwolniona”, ale „zachowana” mocą przyszłych zasług Chrystusa od tego grzechu, a więc niepokalanie poczęta.

#### 4. DOKTOR SERAFICKI (1217 – 1274)

Bonawenturze daje okazję do wyjaśnienia roli Ducha Świętego we Wcieleniu różnica sformułowań, jaka istniała w tzw. symbolu apostoelskim. Otóż, w wielu wersjach, m.in. Hipolita Rzymskiego i Augustyna, mamy takie sformułowanie o Jezusie Chrystusie: „*natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine*”<sup>13</sup>. Natomiast w symbolu pochodzącym z terenów Galii istniało ściślej-sze określenie: „*conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine*”<sup>14</sup>. Bonawentura uznaje to drugie sformułowanie za właściwsze i uzasadnia je następującą argumentacją: „*generare vero dicit productionem alicuius per modum naturae, maxime cum attenditur quantum ad deductionem rei in esse*”<sup>15</sup>. Był pochodzący na drodze zrodzenia posiada taką samą naturę co rodzący. Gdy natomiast chodzi o działanie Ducha Świętego, była to zupełnie inna kategoria działania, mianowicie stworzenie. Ciało Jezusa „*formavit ex Virgine per voluntatem et gratiam, non per naturam*”<sup>16</sup>. Innymi słowy, w poczęciu z Ducha Świętego miało miejsce stworzenie przez Niego ciała Jezusa („*fabricatio corporis*”) z materii dostarczonej przez Maryję Dziewicę. Podobnie jak było ze zrodzeniem syna przez Sarę dzięki ingerencji Bożej; to Bóg sprawił swoją mocą, że Sara zrodziła syna. Ten akt stwórczy dokonał się na drodze woli, która odegrała tu rolę szczególną, jak zaznacza autor, oraz w kontekście uświęcenia, z czym Duch Święty jest szczególnie związany. Aktywną rolę Ducha Świętego uściśla ponadto w kategoriach przyczyn. Otóż, Duch Święty nie był przyczyną materialną poczęcia, tzn. nie dostarczył gamety, jak to ma miejsce w normalnym porządku zrodzenia każdego człowieka. Nie był też przyczyną w sposób substancjalny, tj. nie można Mu przypisać przyczynowości sprawczej w sposób wyłączny, ponieważ należy

się ona naturze boskiej, a więc całej Trójcy Świętej. Duch Święty działał natomiast „potestative”, tak jak nam mówi o tym Ewangelista: „moc Najwyższego ostoni Cię” (Łk 1, 35).

W *Breviloquium* autor pisze, powołując się na św. Augustyna, że w chwili zwiastowania przez anioła „Spiritus sanctus in eam superavit ad sanctificandum et fecundandum (...) ad conceptum immaculatum”<sup>17</sup>. Nieco później św. Bonawentura stwierdza, że chociaż poczęcie dokonało się „a tota Trinitate per appropriationem tamen dicitur Virgo concepissee de Spiritu Sancto”<sup>18</sup>. Widać z tego, że jak całe dzieło uświęcenia zostaje spowodowane przez Trójcę Świętą, tak też poczęcie i uświęcenie Dziewicy Maryi dokonało się „a tota Trinitate”, zaś dla racji przedłożonych wcześniej jest aproprywatne Duchowi Świętemu.

Zaznaczmy awansem, że tę samą myśl wyraża w języku kaznodziejskim Mateusz z Aquasparta: „została uczyniona «świętynią Boga, sanktuarium Ducha Świętego»<sup>19</sup>, poczęła ze swej najczystszej krwi i niepokalanego ciała mocą Ducha Świętego wieczną piękność”<sup>20</sup>.

Z wielu tekstów bonawenturiańskich wynika, że Najświętsza Maryja Panna jest pośredniczką wpływu uświęcającego Ducha Świętego. Ona otrzymuje w pełni ten wpływ od swego Syna, Jezusa Chrystusa, który jest ponad Nią i który posiada pełnię „superabundantiae”. Z kolei „każdy wpływ, który przechodzi przez Kościół i jego członków, jest najpierw w Maryi”<sup>21</sup>, jako pośredniczce tego wpływu; „sicut enim omnia fluentia a montibus orta per terram diffunduntur, ita charismata ab apostolis in Ecclesiam derivantur. Hos excellit beata Virgo, quia ab ipsa in illos gratia descendit (...) Tales montes omnes esse debemus, ut divina gratia in nos descendat et per nos in alios diffunduntur”<sup>22</sup>.

Idąc dalej należy zauważyć, że ponad pełnią łaski uświęcającej, Maryja otrzymała pełnię cnót teologicznych, kardynalnych i siedmiu darów Ducha Świętego<sup>23</sup>. I w ten sposób cnota wiary wykraczała nawet ponad wiarę Abrahama<sup>24</sup>, na której opierało się Stare Przymierze. Należy także zauważyć, że Matka Boża wpływała swoją niezwykle silną wiarą na uczniów, którzy powątpiewali<sup>25</sup>. Więcej, Jej płodność łaski i wiary, która nie znała powątpiewań, położyła fundament pod Kościół dopiero co założony przez Chrystusa<sup>26</sup>. Cnota nadziei, następnie, była u Maryi w najwyższym stopniu<sup>27</sup>. Jednak wśród cnót teologicznych, wlanych przez Ducha Świętego, św. Bonawentura podkreśla bardzo mocno cnotę miłości, przypominając jednocześnie, że ta miłość Ducha Świętego, będąc pałającą w sposób szczególny w Maryi, dokonała wielkich rzeczy w Jej osobie<sup>28</sup>.

W jednej ze swych konferencji Bonawentura uczy, w jaki sposób objawiło się siedem darów Ducha Świętego w życiu Maryi. Jej życie bowiem wskazuje na to, że na Niej „musiał spocząć duch mądrości i intelektu (...), duch rady i męstwa (...), musiała być napełniona siedmiorakim duchem darów Ducha

Świętego, a szczególnie duchem męstwa<sup>29</sup>. Aby ukazać wspaniałość przede wszystkim cnoty męstwa, autor przejmując z tradycji biblijno-patrystycznej określenie Maryi jako „niewiasty mężnej”. Jako niewiasta mężna Maryja przeciwstawia się Ewie: niewieście słabej. Dary, jakimi została obdarzona: macierzyństwo, współodkupicielstwo, pośrednictwo, godność królewska żywią się tchnieniem daru męstwa. Starotestamentalne pytanie: „Któż znajdzie niewiastę mężną?” nie brzmi już pesymistycznie, kiedy pojawiła się Maryja na ziemi. Bóg posyła anioła Gabriela, którego imię oznacza również moc Boga, aby szukał takiej właśnie niewiasty. I znajduje ją<sup>30</sup>.

Dla Bonawentury świętość to przede wszystkim naśladowanie Chrystusa nie tyle w zachowywaniu przykazań, co w upodobnieniu się do Niego w znoszeniu cierpień, które człowiek napotyka i których pokonanie przewyższa ludzkie siły. Do tego potrzebny jest dar męstwa, który uzdalnia człowieka do znoszenia bólu w sposób coraz bardziej podobny do Chrystusa. Spośród ludzi najbardziej podobna była do cierpiącego Chrystusa Maryja. Było to możliwe dzięki szczególnemu umocnieniu Jej przez ducha męstwa. Maryja jako niewiasta mężna par excellence przeżyła najtrudniejsze cierpienia, doskonale naśladowując Chrystusa. Ona współcierpiała z Chrystusem dla zbawienia dusz. Proroctwo Symeona o przeszyciu Jej duszy przez miecz prawdziwie spełniło się na Niej. Jej współcierpienie z Chrystusem było tak doskonałe, że posiadało wartość zadośćuczynienia i współodkupienia<sup>31</sup>. Seraphicus mówi: „Była chwalona Anna, ponieważ ofiarowała swego syna na służbę; zaś Dziewica Maryja ofiarowała swego Syna, aby został złożony w ofierze (ad sacrificandum). Abrahamie, chciałeś złożyć w ofierze swego syna, ale złożyłeś baranka! Natomiast Maryja uwielbiona złożyła swego Syna w ofierze. Została pochwalona uboga wdowa, ponieważ ofiarowała wszystko, co miała; jednakże ta niewiasta, Dziewica uwielbiona, najmiłosierniejsza, pobożna i oddana Bogu, ofiarowała całą swoją istotę<sup>32</sup>. Wszystko to zaś było możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który obdarzył Ją darem męstwa i w ten sposób wyniósł Maryję w Jej drodze świętości ponad wszelkie postacie Starego Testamentu.

Kiedy indziej Bonawentura opisuje skutki uświęcenia Maryi w sposób bardzo zwięzły i ekspresyjny: „Słusznie przebywa pośród wszystkich świętych, ponieważ nie brakowało w Niej wiary patriarchów, nadziei proroków, gorliwości apostołów, wytrwałości męczenników, wstrzeźliwości wyznawców, czystości dziewic, płodności małżonków, a nawet czystości aniołów<sup>33</sup>; „była najpiękniejsza ze wszystkich niewiast, jednak nie pięknem próżnym lecz prawdziwym, do jakiego powinni dążyć wszyscy ludzie duchowni, aby byli ludźmi uczciwymi w sposobie życia, działania i postępowania, skromni w myślach i niepokalani w wewnętrznych uczuciach<sup>34</sup>.

Maryja posiada Ducha Świętego w pełni i wskutek tego świętość „prerogativa”, jaką otrzymuje przez ten wpływ, przewyższa wpływ, jaki ma miejsce

w hierarchii nieba aniołów i świętych oraz wpływ ziemski, tzn. na wszystkich ludzi<sup>35</sup>. Bonawentura w swych kazaniach bardzo często przypomina o motywach udzielenia Jej przez Boga takiego wpływu. Mówi, że Ona przyjęła go, że jako Matka Boga była go godna „ut (...) in alios refunderet”<sup>36</sup>; „słodycz łaski spoczywa w Niej, aby wszyscy biegli do Niej dla zdobycia łaski”<sup>37</sup>; Bóg powołał Maryję Dziewicę, abyśmy mieli „w Niej skarbiec świętości i miejsce ucieczki”<sup>38</sup>; Ona „nawodniła ogród całego Kościoła i ponieważ łaskę obficie na nią spływającą przekazywała dalej, dlatego otrzymała ją przeobficie”.

Należy wreszcie zauważyć, że nie tylko wpływ Ducha Świętego dokonuje się poprzez Najświętszą Maryję Pannę, ale także „reductio” człowieka ku Bogu. Podkreśla to św. Bonawentura w następującym stwierdzeniu: „Nikt nie może wejść do bram niebios, jeśli nie przejdzie przez Maryję jak przez bramę. Jak bowiem Bóg przyszedł do nas przez Nią, tak przez Nią trzeba, abyśmy wchodzili do Boga”<sup>39</sup>.

## 5. KONRAD Z SAKSONII (zm. 1279)

Konrad z Saksonii był lektorem w Hildesheim oraz długoletnim prowincjałem w Saksonii. Zmarł 30 maja 1279 r. w Bolonii w drodze na kapitułę do Asyżu. Autor pozostawił po sobie wiele cennych kazań, z których nasze zainteresowanie wzbudziły jedynie kazania o Najświętszej Maryi Pannie (długo przypisywane Bonawenturze) ze względu na wiele cennych myśli o działaniu Ducha Świętego w Maryi<sup>40</sup>.

Myśli do swych kazań maryjnych Konrad czerpał z dzieł Anzelma, a przede wszystkim Bernarda. Nie tylko myśli, ale również i wspaniały, poetycko-kaznodziejski styl Bernarda jest tu widoczny. Kazania są bogate w treść, ale nas interesuje jedynie ich aspekt pneumatologiczny.

I tak autor stwierdza, że Maryja była „familiarissima” nie tylko Boga jako Boga, ale każdej z Osób Boskich, a więc i Ducha Świętego<sup>41</sup>.

Konrad wraz z długą i dość bogatą tradycją<sup>42</sup> nazywa Maryję „najszlachetniejszą córką” Boga Ojca, „matką najgodniejszą” Syna Bożego, i „oblubienicą (sponsa) pełną wdzięku”, „oblubienicą najdelikatniejszą” Ducha Świętego, czy „najwyższego Pocieszyciela”, natomiast „służebnicą najbardziej uległą” całej Trójcy Świętej, tak że może Ona być nazwana: córką najwyższej wieczności, matką najwyższej prawdy, oblubienicą najwyższej dobroci, służebnicą najwyższej Trójcy<sup>43</sup>.

Słowa anioła „Pan z Tobą” autor interpretuje w sensie niezwyklej bliskości międzyosobowej z Duchem Świętym na sposób oblubienicy najdelikatniejszej i oblubienicy, dla którego była godna wybrania przez Boga<sup>44</sup>.

Konrad cytuje zdanie Hugona ze św. Wiktora<sup>45</sup>, które uważa się za świadectwo, a zarazem podstawę kultu Niepokalanego Serca Maryi: „w Jej ser-

cu płonęła w sposób szczególny miłość Ducha Świętego, dlatego w Jej ciele moc Ducha Świętego dokonała wspaniałych rzeczy<sup>46</sup>.

Mówiąc o uświęceniu Maryi, wiąże je ściśle z Duchem Świętym. Ona została namaszczone „namaszczeniem Ducha Świętego”<sup>47</sup>. Uświęcenie czy „unctio gratiae”, czy wprost łaskę, której udzielił Jej Duch Święty w niezmierniej obfitości nazywa namaszczeniem „balsamem Ducha Świętego”<sup>48</sup>, czy wprost „namaszczeniem Ducha Świętego”<sup>49</sup>. Na poparcie tego cytuje słowa anioła: „Duch Święty zstąpi na ciebie” (Łk 1, 35). Ale co oznaczało to przyjscie Ducha Świętego do Tej, która już była pełna łaski? Konrad odpowiada, posługując się sformułowaniem Bernarda, że dzięki temu zejściu stała się z „gratae plena” „superplena”<sup>50</sup>. Nie omieszka też podkreślić celu otrzymania tej pełni, tzn. otrzymała ją ze względu na członków Kościoła, którzy za Jej pośrednictwem otrzymają namaszczenie Ducha Świętego: „Ten cenny balsam w takiej pełni i obfitości spłynie na Ciebie, aby jak najobficiej spływał na każdego”<sup>51</sup>.

Mówiąc o świętości Maryi, ukazuje w Niej pełnię siedmiu darów Ducha Świętego. Ciekawa jest argumentacja. Mówi o Maryi, że jest gałązką – virga, która wydała piękny kwiat (flos) – Chrystusa, na którym spoczywa, zgodnie z Iz 11, 1n pełnia siedmiu darów Ducha Świętego. W tym kwiecie – Chrystusie jest „Spiritus Sancti affluentia”, z którego dokonuje się w całym Kościele wspaniały wpływ (influentia), tak że św. Jan Ewangelista mógł powiedzieć: „Z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali, łaskę po łasce” (J 1, 16). „Gdy zatem z tego kwiatu tak wielka łaska się rozlewa na cały ogród, na cały Kościół, o ile bardziej na Nią, która jest gałązką tego kwiatu, na samą Maryję”. Z tego tytułu przede wszystkim w Niej jest „ogromna affluentia darów Ducha Świętego”<sup>52</sup>. Widzimy tu połączenie idei biblijnej siedmiu darów Ducha Świętego w kontekście idei różdżki Jessego, którą jest Maryja oraz nowotestamentalnej idei Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa; obraz ogrodu z obrazem krzewu winnego, o którym sam Chrystus uczył.

Dla zobrazowania świętości Maryi Konrad posługuje się, znów za Bernardem<sup>53</sup>, myślą wyjętą z Prz 9, 1 o domie ozdobionym siedmioma kolumnami, jaki zbudowała sobie Mądrość Boża, odnosząc ten obraz domu do Maryi przyozdobionej siedmioma darami Ducha Świętego<sup>54</sup>.

Chcąc podkreślić, obok świętości ontologicznej, wspaniałość Jej świętości moralnej Konrad powie, że Maryja wydała nie tylko wspaniały owoc swego łona, ale także najpiękniejsze owoce duszy, czyli cnoty moralne, które są owocami Ducha Świętego, zgodnie z tym, co pisze Paweł: „Owocami zaś Ducha są: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22n).

Maryja jest też dla nas pośredniczką darów Ducha Świętego. Wyraża to we wspomnianym obrazie gałązki – kwiatu: „Ktokolwiek chciałby osiągnąć siedmioraką łaskę Ducha Świętego, ten powinien szukać na gałęzi kwiat



Ducha Świętego. Jak dojdziemy przez gałązkę do kwiatu, a przez kwiat do Ducha spoczywającego na Nim, tak też dojdziemy przez Maryję do Chrystusa i przez Chrystusa odnajdziemy łaskę Ducha Świętego<sup>55</sup>.

Pośrednictwo Maryi w udzielaniu nam łask Ducha Świętego autor opisał, nazywając Ją „vena”, które to słowo możemy tłumaczyć jako żyła czy tętnica oraz kanał. „O, ileż łask spływa przez tę tętnicę – kanał (vena) do ludzi! Kościele, jakże błogosławiona Twa tętnica, przez którą tyle dóbr płynie dla ciebie! Prawdziwą i szlachetną tętnicą, tętnicą pełną Ducha Świętego, tętnicą źródła życia, tętnicą naszego zbawienia jest Maryja. Przez tę bowiem tętnicę przychodzimy do Jezusa Chrystusa, źródła życia i dlatego prawdziwie jest błogosławiona<sup>56</sup>. Przez Maryję, jak przez tętnicę w ludzkim organizmie, dokonuje się obieg życiodajnych mocy, których źródłem jest Duch Święty.

## 6. DOKTOR MARYJNY (1265/6 – 1308)

W swoich analizach na temat Wcielenia i uświęcenia Maryi Duns trzyma się ściśle zasady jedności wszelkiego działania Boga ad extra oraz nauki Pisma św., które uczy, że Maryja poczęła za sprawą Ducha Świętego. Jak zobaczymy w dalszym toku naszych rozważań, Duns widzi z jednej strony działanie Ducha Świętego we Wcieleniu jako tylko Jemu appropriated, ale z drugiej – nie przeszkadza mu to używać określeń, które ukazują osobowy charakter Jego działania.

Rzecz charakterystyczna, że udowadniając uwolnienie od grzechu pierwotnego i uświęcenie Maryi w momencie Jej poczęcia Doktor maryjny pisze, iż Najświętsza Dziewica została uświęcona przez Boga, ponieważ On „może wlewać łaskę, poprzez którą oczyszcza z grzechu pierwotnego<sup>57</sup>. Ujmuje więc uświęcenie Maryi z punktu widzenia przyczynowości sprawczej, a tym samym teologalnie, pomimo że kiedy indziej appropriated także uświęcenie Duchowi Świętemu.

Pisząc zaś o poczęciu, zgodnie z Pismem św. mówi o Duchu Świętym: „divino semine foecundam dedisse Filio Dei ex castis et purissimis eius sanguinibus carnem animatam anima rationali et intellectuali, non cum semine procreatam, sed per Spiritum Sanctum<sup>58</sup>.”

Kiedy mówimy, że Chrystus został poczęty z Ducha Świętego, mamy na myśli, że „jest On z Nim współsubstancjalny, ponieważ posiada tę samą naturę Boską, a ponadto, że jest principium activum (charakterystyczne wyrażenie Szkota, podkreślające działanie osobowe Ducha Świętego) w tym wspaniałym poczęciu, przez które Słowo stało się Ciałem. Nie należy tu doszukiwać się jakiegoś zmieszania Ducha Świętego z krwią Błogosławionej Maryi; ponieważ Duch Święty «supplevit causalitatem Patris modo aliquo eminentiori et proprio sibi»<sup>59</sup>.”

Duns Szkot nawiąże do wypowiedzi Doktora Serafickiego na temat działania Trzeciej Osoby Boskiej we Wcieleniu, podkreślając przy tym większą rolę macierzyństwa Maryi w akcie poczęcia, nie wnosząc jednak wiele do tematu działania samego Ducha Świętego<sup>60</sup>. „Szkot sądzi, że Maryja nie byłaby naprawdę Matką Chrystusa, gdyby nie zrealizowała się Jej własna macierzyńska aktywność na skutek nadzwyczajnej interwencji Bożej zastępującej i uprzedzającej Jej aktywność. Myśl swą ilustruje następującym przykładem. W jednym miejscu płonie ogień (aktywność – ogień x), w drugim miejscu leży drewno. Odległość jest tak znaczna, że ogień nie może ani zapalić, ani strawić drewna. Tymczasem drewno zapłonęło na skutek zupełnie innej przyczyny (ogień y). Szkot zwraca uwagę, że ogień wysokiej temperatury nie można nazwać ogniem x, ale ową inną przyczyną – ogień y. Podobnie różdżki Aarona wydały kwiaty i owoce, choć nie same z siebie, ale na skutek ingerencji innej siły, która wyrezytowała i uprzedziła działanie własnych sił różdżki”<sup>61</sup>.

Eksponując aktywny udział Maryi w Poczęciu Jezusa, nie można zapominać również o tej opinii, jaką Duns wyraził w innym miejscu, że to „Duch Święty dał Jej moc zrodzenia, tj. moc rodzenia właściwą dla Niej według mocy naturalnej, ponieważ Ona była w sposób naturalny płodna”<sup>62</sup>. Tak więc ten dar naturalny Maryja zawdzięczała również trzeciej Osobie Boskiej, który Maryja spożytkowała współpracując z Nią według swojej przyczynowości, ponieważ „nic Jej nie zostało odebrane przez to, że Duch Święty, wyprzedzając przyczynowość drugiej przyczyny, z jaką Maryja mogła działać, uzupełnił z kolei przyczynowość ojca”<sup>63</sup>.

W tymże samym komentarzu do *Sentencji z Oxfordu* Szkot używa określeń, które ukazują aktywne współdziałanie pomiędzy Maryją i Duchem Świętym. I tak powie o Maryi, że „współdziałała w tym momencie z Duchem Świętym”<sup>64</sup>; „przyczynie aktywnej nie mogło przeszkodzić Jej działanie”; Maryja na miarę swoich możliwości była przyczyną Wcielenia, natomiast Duch Święty był „altera concausa”; współdziałanie Maryi miało się tak do współdziałania Ducha Świętego jak „causa secunda causae principali”<sup>65</sup>. Tak więc Najświętsza Dziewica współdziałała (B. Virgo pariter cooperari). Maryja współpracowała z Duchem Świętym „sicut causa secunda causae principali”<sup>66</sup>. Natomiast o osobowym działaniu Ducha Świętego we Wcieleniu świadczą takie wyrażenia Szkota jak np. „Spiritus Sanctus agit libere”<sup>67</sup>.

Szkot wychodzi z założenia, że wszelkie dary pochodzące od Boga słusznie apropruje się Duchowi Świętemu, a nie Ojcu czy Synowi, ponieważ On jest darem darów i miłością substancjalną; toteż chociaż Wcielenie nie zostało bardziej spowodowane (effecta) przez Ducha Świętego aniżeli przez Ojca i Syna, słusznie jednak mówi się o Chrystusie, że został poczęty z Ducha Świętego, a nie z Ojca i Syna”<sup>68</sup>.

Dla Szkota nie tylko Boże Macierzyństwo Maryi było dziełem Ducha Świętego, ale również drugi wielki dar jakim było Jej dziewictwo, a złasz-

cza jego zachowanie. Przejawiło się to w ten sposób, że to sam Duch Święty dał Maryi Józefa jako „stróża i świadka dziewictwa, który zachował je wraz z Maryją”<sup>69</sup>.

## 7. MATEUSZ Z AQUASPARTA (1235/40 – 1302)

Mateusz z Aquasparta w swych kazaniach o Matce Bożej zwraca uwagę na to, że Dziewica Najświętsza była obdarzona pełnią „task charyzmatów”, dzięki czemu była dla Apostołów nauczycielką prawdy i wiary, przewodniczką w kontemplacji oraz w dążeniu ku górze i podtrzymywała na duchu czekających na przyście Parakleta. Można się pokusić o twierdzenie, że Duch Święty nie będąc jeszcze oficjalnie posłany, już oddziaływał na Apostołów pośrednio przez Maryję. Zwracamy uwagę na to, że autor określa dary, jakie otrzymali Apostołowie w Dzień Zesłania Parakleta, „charyzmatami task”<sup>70</sup>.

Mateusz, mówiąc o Wniebowzięciu Maryi, ukazuje istotę Jej chwały w oparciu o augustyńską koncepcję podobieństwa człowieka do Trójcy Świętej. Pisze, że obleczona w słońce, ubrana w szatę chwały, wyposażona w triadę władz duszy upodabniających Ją do Trójcy Świętej, jest w niebie „w sposób doskonały upodobniona do Trójcy”, na czym właśnie polega doskonała chwała i szczęście. „Maryja jest w sposób doskonały ożywiona wszechmocą Ojca, doskonale oświecona mądrością Syna i doskonale umocniona wewnętrzną słodkością Ducha Świętego. I dzięki temu wiecznie posiada prawdę przez pamięć, widzi przenikliwie prawdę umysłem, zaś wołą cieszy się słodko z prawdy”<sup>71</sup>.

Rzecz godna uwagi, że autor widzi chwałę trynitarnie, a nie esencjalnie, tj. że chwała daje udział nie tyle w absolutnej naturze Bożej, co w przymiotach absolutnych apropruiowanych Osobom Boskim. Taka koncepcja jest jakby pośrednia, ponieważ nie jest to jeszcze ukazanie chwały od strony aktywności poszczególnych Osób Boskich, jak byśmy to chcieli widzieć.

\* \* \*

Na zakończenie tego tematu chcemy odnieść się do problemu, jaki nasuwał się po przeczytaniu artykułu H. M. Manteau-Bonamy<sup>72</sup>, w którym stawia on pytanie czy w chwili poczęcia Jezusa miała miejsce misja widzialna Ducha Świętego, czy też tylko misja niewidzialna. Zdaniem tego autora, ponieważ chodziło tu nie tylko o uświęcenie Maryi, ale o misję widzialną Syna Bożego, dlatego powinna dokonać się paralelna misja widzialna Ducha Świętego<sup>73</sup>. Potwierdzeniem miało być słowo anioła „ośni Cię”, a więc „cień”<sup>74</sup>, który F. Gryglewicz tłumaczy „obłokiem Cię ostoni”, jako nawiązanie do obłoku obecnego nad arką w świątyni<sup>75</sup>. Ponadto sugerowałby to So-

bór Watykański II, który wymienia posłanie Ducha Świętego do Maryi pomiędzy widzialną misją w Zesłanie Ducha Świętego oraz w chwili chrztu Jezusa<sup>76</sup>. Natomiast, jak sam autor zaznacza, św. Tomasz pisze o misji niewidzialnej Ducha Świętego w chwili poczęcia Jezusa<sup>77</sup>.

Tak samo i franciszkanie bardzo mocno akcentują, że było to posłanie szczególne, niewątpliwie osobowe, że było to działanie stwórcze Ducha Świętego, a więc bezpośrednie, w przeciwieństwie do pośredniego, jakie ma miejsce w uświęceniu człowieka, jednakże nigdzie nie znaleźliśmy tekstu, gdzie twierdziliby, że chodzi tutaj o misję widzialną Ducha Świętego. Dla nich misja niewidzialna implikuje również obecność osobową Ducha Świętego, chociaż działanie pośrednie. Niewątpliwie było to coś więcej, aniżeli zwykła misja dla uświęcenia, ale franciszkanie nie określają tej misji jako misji widzialnej. Zaś Wilhelm Ockham wyraźnie sugeruje, że przed misją widzialną Ducha Świętego do Jezusa, jaka dokonała się w chwili chrztu, miała miejsce misja niewidzialna: „już przedtem został On posłany niewidzialnie”<sup>78</sup>. Zresztą, jak o tym pisze A. Amato<sup>79</sup>, interpretacja H. M. Manteau-Bonamy spotkała się na ogół z dezaprobatą, jako że uważa się, iż misja widzialna wnosi jedynie manifestację zewnętrzną Osoby Boskiej, a nie działanie wyłączone.

Reasumując, należy stwierdzić, że autorzy franciszkańscy uważali, iż Maryja była pod nieustannym wpływem Ducha Świętego od samego Jej narodzenia. Pomimo, iż nie znali wytłumaczenia Niepokalanego Poczęcia, to jednak byli przekonani, że Duch Święty był w Niej obecny przed zwiastowaniem, a dzięki Jego osobowej obecności była uświęcona pełnią łaski i wszelkich darów nadprzyrodzonych. Skupiając bardziej uwagę na stwierdzeniu biblijnym, że Wcielenie dokonało się za sprawą Ducha Świętego, aniżeli na unii hipostatycznej Słowa, autorzy franciszkańscy ukazywali doniosłość działania Trzeciej Osoby Boskiej w Maryi, które miało charakter stwórczy w stosunku do człowieczeństwa Jezusa oraz uświęcający Jego ludzką naturę. Z kolei Maryja zawdzięczała Duchowi Świętemu zachowanie świętości i związanego z nią dziewictwa. Jeśli doskonałość świętości chrześcijańskiej polega na zjednoczeniu się z Chrystusem ukrzyżowanym, to Maryja dzięki darom Ducha Świętego mogła znieść pod krzyżem ogrom cierpień, dowodząc szczególnego uświęcenia. Wniebowzięta doznaje „wewnętrznej słodyczy Ducha Świętego”. Równocześnie Maryja jest Pośredniczką wpływu uświęcającego Ducha Świętego na Kościół, zarówno na ten pierwotny w osobach Apostołów, jak i na ten dzisiejszy.

## PRZYPISY

1. 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. Syntetycznie omówił dorobek współczesnych teologów w tym zakresie A. Amato, *Spirito Santo, Nuovo Dizionario di Mariologia*, Roma 1985. Z publikacji polskich por. m.in.: S. Gręś, *Sanktuarium Ducha Świętego*, Communio 17(1983), s. 76-84; E. Tournon, tl. L. Balter, *Maryja jako eschatologiczna ikona Ducha*, Communio 43(1988), s. 89-100.
2. Por. *Oxon.* 3, d. 3, q. 1, n. 9., 10. 19.
3. Por. O. van Asseldonk, *Maria sposa dello Spirito Santo in S. Francesco d'Assisi, Credo in Spiritum Sanctum*, Citta del Vaticano 1983, s. 1123-1132.
4. Tamże, s. 1130.
5. Tamże, s. 1132.
6. J. Beumer, *Die Marienredigten des Johannes von Rupella*, FSt 47(1965), s. 61; por. Piotr Lombard, *III Sent.*, d. 3, p. 1, s. 1; Quaracchi III, 58A.
7. Por. J. Beumer, art. cyt., s. 45.
8. Jan z Rupella, *Elevan Marian Sermons*, wyd. przez K. F., Lynch, Franciscan Institute Publications. Text Series 12, s. 29; por. J. Beumer, art. cyt., s. 47.
9. Jan Damasceniński, *De fide orth.*, III, c. 2; PG 94, 986B.
10. *Glossa I*, d. 43, ad 7g, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medi Aevi, Quaracchi 1951, t. 12, s. 441.
11. *Glossa I*, d. 15, ad 17, s. 157.
12. Por. *Summa theol.*, Quaracchi 1948, t. IV, s. 121A. 122AB. 126B sol.: „Similiter purgatio sequelae peccati est a solo Deo, et secundum hoc purgata fuit B. Virgo effective per Spiritum Sanctum”.
13. Por. DS 10-23.
14. Por. DS 25-30.
15. *III Sent.*, d. 4, q. 3, d. 6, w: *Opera Omnia*, Quaracchi 1888.
16. Tamże.
17. *Brev.*, p. IV, c. 3, n. 1. 3.
18. Tamże, n. 4; por. *III Sent.*, d. 4, a. 1, q. 1.
19. Off. S. Mariae in sabbato, Ant. do Benedictus.
20. *Sermones, Opera Omnia*, t. IX, s. 112; por. s. 165, 236.
21. A. J. W. Hellmann, *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankes in der Theologie Bonaventuras*, Munchen 1974, s. 162; por. E. Chiettoni, *Mariologia di San Bonaventura*, Roma 1941, s. 153nn; P. D. Fehner, *The Role of the Charity in the Ecclesiology of St. Bonaventure*, Roma 1965, s. 77-90.
22. *De Assumptione B. M. V., Sermo I*; IX, 689Aa; por. *Dominica XVII post Pentecostes, Sermo II*; IX, 422A.
23. Por. E. Chiettoni, dz. cyt., s. 159nn.
24. Por. *Hex.*, coll. XVII, 9; V, 410B.
25. Por. *III Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, ad 2; *De Nativitate B. M. V., Sermo V*; IX, 717AB.
26. *De Assumptione B. M. V., Sermo I*; IX, 688A.
27. Por. *De Nativitate B. M. V., Sermo V*; IX, 717A.
28. Por. *Brev.*, p. 4, c. 3, n. 5: „Ponieważ w duszy Dziewicy miłość Ducha Świętego w sposób szczególny płonęła, dlatego w jej ciele dokonał cudownych rzeczy”; *De Nativitate B. M. V., Sermo IV*; IX, 714A; *De donis Sp. S.*, coll. VI, 8; V, 485A; *De Annuntiatione B. M. V., Sermo V*; IX 679A.
29. *De Assumpt. B. M. V., sermo 6*; IX, 702A; por. V. Ch. Bigi, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Assisi 1988, s. 309n.
30. Coll. 5, n. 3; V, 479B.
31. Coll. 6, n. 17; V, 486B-487A.
32. Por. V. Ch. Bigi, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, s. 311.
33. *De Assumptione B. M. V., Sermo IV*; IX, 698B.

34. *De Nativitate B. M. V., Sermo III*; IX, 712B-713A.
35. Por. *III Serf.*, d. 13, a. 1, q. 3, concl.; *De Angelis, Sermo I*; IX, 612B: „Ponad sobą ma hierarchia aniołów Dziewicę uwielbioną, a błogosławiona ma ponad sobą Jezusa Chrystusa, swego Syna...”
36. *De Annuntiatione B. M. V., Sermo III*; IX, 669B.
37. *De Nativitate B. M. V., Sermo V*; IX, 717B; por. *De Purificatione B. M. V., Sermo II*; IX, 641B.
38. *De Annuntiatione B. M. V., Sermo I*; IX, 658A.
39. *Comm. in Luc.*, I, 70; VII, 27A; por. A. J. W. Hellmann, dz. cyt., s. 163.
40. Por. LThK, 6, 471; Conradus de Saxonía OFM, *Speculum seu salutatio beatae Mariae Virginis ac sermones mariani*, wyd. Petrus de Alcantara Martinez, w: Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Grottaferrata 1975, t. XI.
41. Tamże, s. 153; myśl Bernarda, por. PL 183, 73B.
42. Por. H. Barre, *Marie et l'Esprit dans la tradition occidentale jusqu'a S. Thomas d'Aquin*, Et-Mar 25(1968), s. 93-126; wybór tych tekstów przytacza także autor krytycznego wydania kazań Konrada na s. 312-314.
43. Tamże, s. 313n, 321.
44. Por. tamże, s. 321.
45. *De B. Mariae virginitate*, c. 2; PL 176, 872A; tamże, s. 210.
46. Por. J. M. Bover, *Origen y desenalvimento de la devocion al Corazon de Maria en los Santos Padres y escritores ecclesiasticos*, EstMar 4(1945), s. 83, 85.
47. Konrad z Saxonii, dz. cyt., s. 235.
48. Tamże, s. 222.
49. Tamże, s. 235.
50. Tamże, s. 385, 572; Bernard, *Sermo 2 in Assumptione*, n. 2; PL 183, 417D.
51. Tamże, s. 222.
52. Tamże, s. 239.
53. *Sermo 2 in Nativ. B. M. V.*; PL 174, 741A-C.
54. Konrad z Saxonii, dz. cyt., s. 241.
55. Tamże, s. 242.
56. Tamże, s. 430.
57. *Oxon.*, 3, d. 3, q. 1, n. 9.
58. *Report.* 3, d. 4, q. 2, n. 4.
59. *Oxon.*, I, d. 5, q. 2, n. 12.
60. Por. *Rep. Paris.* III, d. 4, q. 1, n. 5, *Opera omnia*, t. 7, cz. 1, s. 107n.
61. C. Napiórkowski, *Duch Święty a macierzyństwo Maryi. Zjednoczenie Maryi z Chrystusem według Jana Dunsza Szkota*, STV 11(1973), 1, s. 134.
62. *Oxon.* 3, d. 4, n. 12, t. 14, 194B.
63. Tamże.
64. *Oxon.* 3, d. 4, n. 8.
65. Tamże.
66. *Oxon.* 3, d. 4, n. 1. 8. 10.
67. *Oxon.* 3, d. 4, n. 1. 8. 12.
68. Por. tamże.
69. *Oxon.* 4, d. 30, q. 2, n. 5, t. 19, s. 278.
70. *206 Sermones de BMV.*, wyd. C. Piana, Quaracchi 1962, s. 70.
71. Tamże, s. 203.
72. H. M. Manteau-Bonamy, *Et la Vierge conçut du Saint Esprit*, w: *Studia mediaevalia et mariologica*. P. C. Balic septuagesimum expleti annum dicata, Romae 1971, s. 449-464.
73. Por. tamże, s. 450.
74. Tamże, s. 453.
75. F. Gryglewicz, *Komentarz do Ewangelii św. Łukasza*, Poznań 1974, s. 90.
76. *Ad gentes* 4; H. M. Manteau-Bonamy, art. cyt., s. 452.

77. Por. *Summa Theol.*, I. q. 43, a. 7, ad 6.

78. *I Sent.*, d. 16, q. un., *Opera philosophica et theologica*, New York 1967, t. 3, s. 438.

79. Por. A. Amato, art. cyt., s. 1343.