

Grzegorz Bartosik OFMConv
Warszawa – Niepokalanów

MARIOLOGIA I PNEUMATOLOGIA: TEMATY WSPÓLNE I KWESTIE DYSKUTOWANE

Temat, który został mi powierzony do zaprezentowania, dotyczy wzajemnej relacji między Duchem Świętym a Maryją, a w konsekwencji między dziedzinami teologicznymi, które zajmują się tym zagadnieniem, czyli między pneumatologią a mariologią. Podjąłem się przygotowania tego zagadnienia z ogromną radością nie tylko dlatego, że kwestia ta była obiektem moich poszukiwań teologicznych, ale także dlatego, że temat ten był bliski założycielowi klasztoru, w którym mieszkam – św. ojcu Maksymilianowi Kolbemu, który w tej dziedzinie pozostawił nam znaczące inspiracje.

W swoich wskazówkach dotyczących przygotowania tego tematu zarząd Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej zasugerował, aby w niniejszym przedłożeniu ocenić wkład współczesnej myśli teologicznej dotyczącej osoby i misji Maryi w perspektywie działania Ducha Świętego, przedstawiając obiektywnie *status quaestionis*, wskazując zarówno na wspólne osiągnięcia obu dyscyplin, jak i na kwestie nadal otwarte, sporne czy dyskusyjne. Ponadto organizatorzy wyraźnie podkreślili, aby przy prezentacji mieć na uwadze klucz całego Kongresu, zawarty w podtytule, tzn. aby ukazać recepcję nauki soborowej, podsumowanie mijających lat oraz wskazać perspektywy do dalszych poszukiwań teologicznych i działań duszpasterskich.

W przygotowaniu tego referatu cenną pomocą był dla mnie dokument Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej z 2000 r., zatytułowany: *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja*. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi¹, który wskazując zadania, przed jakimi staje dzisiaj mariologia, nie pominął także kwestii łączących mariologię z pneumatologią². Dokument ten wyraźnie przypomina, że mariologia musi być uprawiana w kontekście całej teologii, czyli w świetle i w łączności z innymi dziedzinami teologii.

Zlecone mi zagadnienie omówię w trzech częściach. W pierwszej przypomnę krótko te elementy mariologii Soboru Watykańskiego II, w których

¹ Tytuł oryginału: Pontificia Academia Mariana Internationalis, *La Madre del Signore. Memoria – presenza – speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della Beata Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000. Tłumaczenie polskie: „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, 311-396 (dalej skrót: *Matka Pana*).

² Por. *tamże*, nr 16.

znajdujemy odniesienie do Osoby i misji Ducha Świętego. Część druga będzie syntetycznym przedstawieniem debat teologicznych, poszukiwań i publikacji omawiających zagadnienie relacji między Osobą Najświętszej Maryi Panny i Duchem Świętym od czasu Soboru Watykańskiego II do czasów dzisiejszych. Trzecia część – stanowiąca zasadniczy korpus mojego wystąpienia, będzie przedstawieniem głównych tematów mariologiczno-pneumatologicznych, z zaznaczeniem elementów, które można uznać za wkład do współczesnej teologii, oraz kwestii spornych i wymagających dalszych prac.

1. RELACJA DUCH ŚWIĘTY – MARYJA W DOKUMENTACH SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Jak wiemy, powstawanie dokumentu mariologicznego na Soborze miało kilka etapów i dwóch głównych autorów – O. Carlo Balićia OFM i prałata Gerarda Philipsa. Temat relacji Maryja – Duch Święty nie był tematem szczególnie dyskutowanym w czasie kolejnych etapów powstawania tego dokumentu. Mimo że – jak zaznacza Alfonso Langella – przed samym Soborem powstało szereg publikacji poruszających kwestię relacji między Duchem Świętym a Maryją, to jednak były to opracowania, które nie miały znaczącego wkładu dla pneumatologii i mariologii i nie wywarły większego znaczenia na formułowanie się doktryny Vaticanum II³. Ostatecznie w dokumentach soborowych odnajdujemy 10 tekstów, w których w różnych kontekstach ukazywana jest wzajemna relacja między Duchem Świętym a Maryją. W 1982 r. obecny Kardynał Angelo Amato komentując te wypowiedzi stwierdza, że Sobór w swoim przedstawieniu relacji «Duch Święty – Maryja» czuwał, aby ta pierwsza próba usystematyzowania zagadnienia w oficjalnym nauczaniu Kościoła ustrzegła się „z jednej strony przesadnego mariocentryzmu, a z drugiej również nieusprawiedliwionego pneumatocentryzmu. Twierdzenia są wyważone i prawie wszystkie zebrane w VIII rozdziale Konstytucji *Lumen gentium*”⁴.

Przede wszystkim relacja Duch Święty – Maryja jest przywoływana w kontekście tajemnicy Wcielenia. Sobór przypomina centralny dogmat naszej wiary, mówiący o tym, że Syn Boży „dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy”⁵. Ta prawda jest powtórzona jeszcze w numerze 63. Konstytucji *Lumen gentium*⁶. Ponadto w kontekście wydarzenia Wcielenia i godności Bożego macierzyństwa Sobór nazywa Maryję „świętym Przybytkiem Ducha Świętego” (*tempio dello Spirito Santo*)⁷.

³ Por. A. Langella, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, dz. cyt., s. 37.

⁴ A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna*, dz. cyt., s. 28.

⁵ Symbol Konstantynopolitański, Mansi 3, 566; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (dalej LG) nr 52.

⁶ „Wierząc bowiem i będąc posłuszną, zrodziła na ziemi samego Syna Boga Ojca, i to nie znając męża, Duchem Świętym zacieniona” (LG 63).

⁷ LG 53.

Druga ważna prawda naszej wiary, w której Sobór dostrzega wyraźny związek między Maryją a Duchem Świętym, to dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Sobór, powołując się na Ojców Kościoła, stwierdza: „Nic przeto dziwnego, że u świętych Ojców przyjętą się zwyczaj nazywania Bogarodzicy całą świętą i wolną od wszelkiej zmazy grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie”⁸. Wyraźnie więc Sobór uczy, że dar Niepokalanego Poczęcia jest darem Chrystusa, jako owoc dokonanego przez Niego odkupienia („Odkupiona w sposób wznioślejszy ze względu na zasługi swego Syna”⁹), oraz skutkiem współdziałania Ducha Świętego („utworzona przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie”).

Kolejna grupa soborowych wypowiedzi mariologiczno-pneumatologicznych dotyczy typologii Maryja – Kościół. Ukazując Maryję poczynającą z Ducha Świętego i rodzącą w sposób dziewiczy Syna Bożego, Sobór przedstawia Ją Kościołowi jako pierwowzór (*typus*) do naśladowania.

Kościół ma iść Jej śladami we współdziałaniu z Duchem Świętym przede wszystkim w tajemnicy macierzyństwa: Tak jak Ona zrodziła z Ducha Świętego Głowę Kościoła – Chrystusa, tak Kościół, ma współdziałając z Duchem Świętym, rodzić członki Mistycznego Ciała Chrystusa, tzn. przez przepowiadanie Słowa Bożego i chrzest rodzić do „nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych”¹⁰. Sobór dodaje jeszcze, że Maryja w tajemnicy swego Bożego Macierzyństwa za sprawą Ducha Świętego jest wzorem dla apostolskiej działalności Kościoła. Kościół także ma rodzić Chrystusa w sercach wiernych i troszczyć się o to, by On w nich wzrastał¹¹.

Drugim aspektem wzorczości Maryi w stosunku do Kościoła jest dziewictwo. Tak jak Maryja, zacieniona Duchem Świętym pozostała dziewicą zarówno co do ciała, jak i co do nieskażonej wierności Bogu¹², tak Kościół „także jest dziewicą, która nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi, a naśludując Matkę Pana swego, mocą Ducha Świętego zachowuje dziewiczo nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość”¹³.

Widzimy więc, że wzorczość Maryi w stosunku do Kościoła – zarówno w aspekcie macierzyństwa, jak i dziewictwa – dokonuje się w mocy Ducha Świętego.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II dwukrotnie znajdujemy też paralelizm między tajemnicą zstąpienia Ducha Świętego na Maryję w chwili Zwiastowania, a zstąpieniem tegoż samego Ducha na Maryję i Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Po raz pierwszy to zestawienie pojawia się w Konstytucji *Lumen gentium* w numerze 59., gdzie jest także podkreślona modlitwa błagalna Ma-

⁸ LG 56.

⁹ Por. LG 53.

¹⁰ LG 64.

¹¹ Por. 65.

¹² Por. LG 63.

¹³ LG 64.

ryi o dar Ducha dla Kościoła¹⁴. Po raz drugi to zestawienie powraca w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, gdzie początek ziemskiego życia Chrystusa (zstąpienie Ducha Świętego na Maryję) jest zestawione z początkiem rozszerzania się Kościoła (zstąpieniem Ducha Świętego na Apostołów)¹⁵.

Po raz dziesiąty temat relacji Duch Święty – Maryja powraca w nauczaniu soborowym w kontekście wykładu dotyczącego kultu maryjnego. Sobór wyjaśnia, że cześć oddawana Najświętszej Maryi Pannie – choć wyjątkowa – różni się zasadniczo od kultu uwielbienia przysługującego jedynie Trójcy Świętej (Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu). Sobór zaznaczył ponadto, że kult maryjny sprzyja rozwojowi kultu uwielbienia, należnemu samemu Bogu¹⁶.

Jak widzimy, w nauce Soboru nie ma osobnego wykładu na temat relacji: Duch Święty – Maryja. Zebrane tu wypowiedzi są częścią integralnej prezentacji miejsca Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Wypowiedzi te z jednej strony wyrażają naukę Kościoła (współdziałanie Maryi z Duchem Świętym w tajemnicy Wcielenia, pneumatologiczny aspekt wzorczości Maryi w stosunku do Kościoła w macierzyństwie i dziewictwie, przypomnienie jakościowej różnicy między kultem należnym Duchowi Świętemu a kultem maryjnym), z drugiej zaś mogą stanowić inspirację do dalszych badań (np. większe zwrócenie uwagi na pozytywny aspekt Niepokalanego Poczęcia, czyli łaskę świętości, którą daje Duch Święty, ukazanie współdziałania Maryi z Duchem Świętym w tajemnicy Wcielenia – jako wzoru dla apostolskiej działalności Kościoła, większe podkreślenie obecności Maryi w rodzącym się Kościele, otrzymującym Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy).

Już w czasie Soboru lub bezpośrednio po nim pojawiły się ze strony innych wyznań chrześcijańskich głosy krytyki pod adresem mariologicznego dokumentu *Vaticanum II*. Główny zarzut dotyczył tego, że w pobożności katolickiej Maryja zastąpiła Ducha Świętego, czego widocznym przykładem jest przypisanie Jej w numerze 62. *Lumen gentium* tytułów: „Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy i Pośredniczki”¹⁷, które to tytuły powinny być zarezerwowane wyłącznie dla Ducha Świętego. Zarzut ten pochodził ze środowisk protestanckich i sformułowali go: W. Borovsky¹⁸, E. Gibson¹⁹ i V. Subilia²⁰. Podobny zarzut pod adresem mariologicznej nauki Soboru Watykańskiego II wysunął ze strony pra-

¹⁴ „A kiedy podobało się Bogu uroczyście objawić tajemnice Zbawienia ludzkiego nie wcześniej, aż ześle obiecanego przez Chrystusa Ducha, widzimy Apostołów przed dniem Zielonych Świąt «trwających jednomyślnie na modlitwie wraz z niewiastami i z Maryją Matką Jezusa i z braćmi Jego» (Dz 1,14), także Maryję błagającą w modlitwach o dar Ducha, który podczas zwiastowania już Ją był zaciemnił» (LG 59).

¹⁵ Por. AG 4.

¹⁶ Por. LG 66.

¹⁷ LG 62.

¹⁸ W. Borovsky, *Verdrängt Maria Christus?*, Schwennimgen a. N. 1964, s. 98.

¹⁹ E. Gibson, *Mary and the protestant mind*, „Review for Religious” 24(1965) nr 3, 383-398.

²⁰ V. Subilia, *L'ecclésiologie de Vatican II*, „Revue Réformée” 17(1966) 25.

wosławnej profesor Wydziału Filozofii Religijnej Uniwersytetu Ateńskiego – A. Nikos Nissiotis²¹.

Na gruncie katolickim w duchu tej tezy wypowiedział się jako pierwszy niemiecki teolog Heribert Mühlen, twierdząc, że wykład *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* jest niejednoznaczny, gdyż wymienione w numerze 62. tytuły maryjne, przysługują przede wszystkim Duchowi Świętemu. Dlatego według Profesora z Padernborn we wspomnianym numerze *Lumen gentium* powinno być dodane, że tytuły te nie tylko „nic nie ujmują i nie przydają skuteczności działania Chrystusa Jedyne Pośrednika”²², ale także, że „nic nie ujmują i nie przydają godności i skuteczności Ducha Świętego”²³.

Inny zarzut, pochodzący tym razem ze środowiska katolickiego, dotyczył braku wzmianki o Duchu Świętym w numerze 68. *Lumen gentium*, gdzie Maryja została ukazana jako początek Kościoła, który ma osiągnąć eschatyczną pełnię w przyszłym wieku. Zdaniem E. Vigani’ego to, że Maryja jest „znakiem pewnej nadziei i pociechy dla pielgrzymującego Ludu Bożego”²⁴, zawdzięcza nie tylko swojemu podobieństwu do Chrystusa, ale także nieustannej obecności w Niej Ducha Świętego²⁵.

René Laurentin z kolei podkreślił, że mówienie o Maryi jako o Pośrednicze i o Jej udziale w dziele Odkupienia musi uwzględniać Jej odniesienie do Ducha Świętego, który realizuje w nas życie chrześcijańskie²⁶.

Podsumowując aspekt mariologiczno-pneumatologiczny nauki Soboru Watykańskiego II, należy stwierdzić, że Sobór przypomniał to, co stanowi depozyt wiary Kościoła, oraz dał pewne inspiracje w tym względzie. To, co Sobór powiedział, ale także to, czego nie powiedział, stało się więc natchnieniem bądź powodem dyskusji i poszukiwań, które nastąpiły po Soborze.

2. ROZWÓJ STUDIÓW NAD RELACJĄ MIĘDZY DUCHEM ŚWIĘTYM A MARYJĄ W OKRESIE PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II²⁷

Trzeba przyznać, że badania i studia dotyczące wzajemnej relacji między Duchem Świętym a Najświętszą Maryją Panną, jakie nastąpiły po Soborze Watykań-

²¹ A. N. Nissiotis, *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council*, “Journal of Oecumenical Studies” 2(1965) 31-62.

²² LG 62.

²³ Por. H. Mühlen, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968, p. 572-573.

²⁴ LG 68.

²⁵ Por. E. Vigani, *Spirito Santo e Maria nel Concilio Ecumenico Vaticano II. Dottrina-Rapporto-Sintesi*, Roma 1974 (tesi ciclostilata), s. 365-366; 334-335.

²⁶ Por. R. Laurentin, *Crise et avenir de la mariologie*, “Ephemerides Mariologicae” 20(1970) 1-3, s. 57.

²⁷ Poniższy paragraf jest nieco przepracowanym fragmentem wstępu do mojej książki: *Mediatrice in Spiritu Mediatore. Pośrednictwa Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006, s. 38-47.

skim II, są dość obszerne. Niewątpliwie jednym z powodów tego zainteresowania stał się wspomniany zarzut o zastąpieniu w teologii i pobożności katolickiej Osoby Ducha Świętego przez Osobę Maryi. Jej owocem była dość ostra polemika, która nastąpiła na początku lat siedemdziesiątych, o czym będzie wzmianka w części trzeciej tego przedłożenia. Innego powodu ożywienia badań mariologiczno-pneumatologicznych należy upatrywać też w rozwijającym się dynamicznie po Soborze Ruchu Charyzmatycznym oraz we wzroście zainteresowania teologów samą Osobą Ducha Świętego²⁸. Niewątpliwie do rozwoju studiów przyczyniło się także nauczanie i apel papieża Pawła VI oraz nauczanie bł. Jana Pawła II.

Jako pierwsi tematyką relacji między pneumatologią a mariologią zajęli się teologowie francuscy, należący do Francuskiego Stowarzyszenia Mariologicznego, poświęcając zagadnieniu: *Duch Święty a Maryja*, trzy kolejne sesje naukowe w latach 1968-1970²⁹. Z kolei nad zagadnieniem więzi zachodzącej między Duchem Świętym a posłannictwem Maryi w ekonomii zbawienia obradowali teologowie włoscy podczas dwunastego Tygodnia Studiów Maryjnych w Turynie w dniach od 28.08 – 01.09.1972 r.³⁰ Rok później, również we Włoszech, ukazała się książka zawierająca siedem referatów dotyczących tematu: *Duch Święty a Maryja*, wygłoszonych i opublikowanych z racji jubileuszu 500-lecia kultu Maryi jako Matki Dobrej Rady³¹.

W 1973 r. Papież Paweł VI, zapowiadając Rok Jubileuszowy 1975, wezwał teologów do intensywnych studiów pneumatologicznych, które powinny stanowić uzupełnienie doktryny soborowej³². Co więcej, sam poruszył kwestię relacji między Trzecią Osobą Boską a Maryją w swojej adhortacji *Marialis Cul-*

²⁸ Np. H. Mühlen, *Una mistica persona*, dz. cyt.; Y. Congar, *Je crois en L'Esprit Saint*, t. 1-3, Paris 1979-1980; L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Paris 1980; F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987; R. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Bologna 1987; Laurentin R., *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa Personne*, Paris 1998.

²⁹ Owocem tych prac stały się trzy kolejne numery "Bulletin de la Société Française d'Études Mariales", ujmujące relację *Duch Święty – Maryja* w trzech perspektywach: *Ewangelie i Ojcowie*, EtM 25(1968); *Biblia i duchowość*, EtM 26(1969) oraz *Perspektywy ekumeniczne i wnioski doktrynalne*, EtM 27(1970).

³⁰ Materiały z obrad zostały opublikowane w: „La Madonna” 20(1972) 5-136.

³¹ *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1973.

³² Papież wyraził nadzieję, że jednym z osiągnięć Roku Jubileuszowego „będzie to, że po chrystologii, a zwłaszcza po eklezjologii Soboru powinny nastąpić nowe studia o Duchu Świętym i nowy kult Ducha Świętego jako nieodzowne uzupełnienie doktryny soborowej” (Paweł VI, *Przemówienie na audiencji generalnej dn. 07.06.1973*, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 11 (1973), s. 477; por. MC 37.

tus (02.02.1974)³³. Ponadto Papież uczynił ten temat przedmiotem zainteresowania XIV Kongresu Maryjnego w Rzymie w 1975 r., zaznaczając w *Liście* do swojego przedstawiciela na tym Kongresie – kard. L.J. Suenensa, że „studium i pogłębienie więzi wewnętrznych, najczystszych i najświętszych, jakie wiążą i przybliżają Dziewicę Maryję do Ducha Świętego w dziele Odkupienia ludzkiego”, mają dać owoce bardzo pożyteczne „także w zakresie kultu oddawanego Duchowi Świętemu i Matce Bożej, Matce Kościoła”³⁴.

Tematykę relacji: *Duch Święty – Maryja* podjęli również teologowie hiszpańscy, czego owocem stały się referaty i artykuły opublikowane na łamach „Estudios Marianos” w 1977 r.³⁵ Także tej tematyce zostało poświęcone Międzynarodowe Sympozjum Mariologiczne, zorganizowane przez Wydział Teologiczny „Marianum” w Rzymie w 1982³⁶ r., a nieco później w 1989 r. sympozjum zorganizowane przez Niemieckie Towarzystwo Mariologiczne³⁷.

Tematyka: *Duch Święty – Maryja*, stała się też przedmiotem obrad Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego zorganizowanego przez PAMI, który obradował w Częstochowie w 1996 r.³⁸ Zagadnieniu wzajemnej relacji między Duchem Świętym a Maryją zostało poświęcone także sympozjum zorganizowane w Polsce w 1998 r. przez Katedrę Mariologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Częstochowie. Materiały z tego sympozjum zostały opublikowane jako I tom Biblioteki Mariologicznej Polskiego Towarzystwa Mariologicznego³⁹.

³³ Por. MC 26-27; J.P. Sieme Lasoul Elangen, *Le Sainte Vierge Marie et l'Esprit Saint dans la "Marialis Cultus"* Dottorato in Sacra Teologia con specializzazione in mariologia, moderatore: prof. I.M. Calabuig, Roma 1997, mps.

³⁴ Paulus VI, *E.mo P. D. Leoni Iosepho S.R.E. Cardinali Suenens, Mechliniensi-Bruxellensi Archiepiscopo, ob Marianum ex omnibus nationibus Conventum peragendum*, AAS 67(1975) 355.

³⁵ *Maria y el Espiritu Santo*, EstMar 11(1977) 5-203.

³⁶ *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma ottobre 1982)*, Roma-Bologna 1984. Wykaz kongresów i sympoziów poświęconych tematyce relacji *Duch Święty – Maryja* w latach 1968-1982 – zob. S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, dz. cyt. w przyp. 64, s. 275.

³⁷ *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie. Im Auftrag der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, red. A. Zigenaus, Regensburg 1991; por. F. Courth, *Maria und der Heilige Geist. Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie in Augsburg (5-7.02.1989)*, EphMar 39(1989) 305-307.

³⁸ *De culto mariano saeculo XX. Maria, Mater Domini, in mysterio salutis quo dab Orientis et Occidentis Ecclesiis in Spiritu Sancto hodie celebratur. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Częstochoviensi Anno 1996 celebrati*, t.1-6, Città del Vaticano 2000; por. I. Calabuig, *Reflessioni sul tema del XII Congresso Mariologico Internazionale*, Marianum 56(1994) 437-456.

³⁹ *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 r.*, red. S.C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999.

Ponadto tematykę relacji: *Duch Święty – Maryja*, podjęło wielu wybitnych teologów, omawiając różne aspekty relacji, bądź też szukając ujęć całościowych. Do najbardziej znaczących autorów w tej materii należą: Heribert Mühlen⁴⁰, Domenico Bertetto⁴¹, Xavier Pikaza⁴², Leonardo Boff⁴³, Gabriele Roschini⁴⁴, Angelo Amato⁴⁵, Bruno Forte⁴⁶, Alfonso Langella⁴⁷ oraz Y. Congar⁴⁸. W mojej Ojczyźnie – w Polsce temat ten też był szeroko poruszany przez takich teologów, jak: ks. Lucjan Balter⁴⁹, o. Celestyn Napiórkowski⁵⁰,

⁴⁰ Swoją koncepcję zawarł w IV rozdziale drugiego wydania swego dzieła *Una Mistica Persona*, zatytułowanym: *Maria und die Mittlerschft des Geistes Christi*, por. *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, s. 461-494.

⁴¹ D. Bertetto, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, *Marianum* 41(1979) 400-444; *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, w: *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale*, dz. cyt. s. 291-302; *La Madonna e lo Spirito Santo*, *Miles Immaculatae* 9(1973) 55-62; *Lo Spirito Santo e Maria*, *Miles Immaculatae* 13(1977) 212-223.

⁴² X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo (Hech. 1,14. Apuntes para una mariología pneumatológica*, "Estudios Trinitarios" 15(1981) 3-82; *El Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas*, *EphMar* 28(1978) 151-168; *Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, *Marianum* 44(1982) 439-474.

⁴³ L. Boff, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981.

⁴⁴ G. Roschini, *Lo Spirito Santo e la Madonna nella teologia medievale*, "Divinitas" 19(1975) 353-355; *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.

⁴⁵ A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna*, dz. cyt.

⁴⁶ B. Forte, *Maria la Donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 1989.

⁴⁷ A. Langella, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, dz. cyt.

⁴⁸ Por. Congar Y., *Je crois en L'Esprit Saint*, t. 1, Paris 1979.

⁴⁹ Zob. np. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 436-448; *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. St. Grzybek, Kraków 1988, s. 137-150.

⁵⁰ S.C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, w: *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1993, s. 215-245; S.C. Napiórkowski, *Komentarze do pism i konferencji św. Maksymiliana Kolbego, „Salvatoris Mater”* 4(2002) nr 3, 307-321; *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 r.*, red. S.C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, s. 135-148; W. Życiński, *S. C. Napiórkowskiego teologia pośrednictwa Maryi w świetle odnowy mariologii posoborowej*, w: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona O. Prof. dr. hab. Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, red. K. Kowalik, Lublin 1999, s. 35-45. K. Kowalik przytacza w sumie 10 publikacji S.C. Napiórkowskiego, które w całości, bądź we fragmencie poruszają temat relacji *Duch Święty – Maryja* (K. Kowalik, *Duch Święty a Maryja w badaniach katedry mariologii KUL*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL*, dz. cyt., s. 182-183).

ks. Stanisław Gręś⁵¹, ks. Teofil Siudy⁵², o. Grzegorz Bartosik⁵³, o. Jacek Bolewski i inni.

Ponadto trzeba przypomnieć, że na początku lat siedemdziesiątych miała miejsce beatyfikacja o. Maksymiliana Kolbego (17.10.1971). Choć jeszcze przed beatyfikacją myśl teologiczna polskiego franciszkanina była dosyć znana, to jednak dopiero związana z beatyfikacją publikacja jego pism w języku polskim⁵⁴, a zwłaszcza w języku włoskim⁵⁵, spowodowała dynamiczny wzrost zainteresowania jego myślą teologiczną, szczególnie pionierskimi sugestiami dotyczącymi relacji: *Duch Święty – Maryja*. Owocem tego zainteresowania stały

⁵¹ St. Gręś, *Kult Ducha Świętego i Maryi*, w: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, red. bp J. Wojtkowski, S. C. Napiórkowski OFMConv., Lublin 1998, s. 189-199; *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 r.*, red. S. C. Napiórkowski OFMConv., B. Kochaniewicz OP, Kraków 1996, s. 57-67; *Maryja i Duch Święty w ujęciu św. Maksymiliana Kolbego odczytywanego przez teologów zagranicznych*, „*Studia Paradayskie*” 10(2000) 11-38; *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, Włocławek 1995; *Sanktuarium Ducha Świętego*, *Communio* 3(1983) nr 5, 76-84; *Maryja i Kościół. Perspektywa pneumatologiczna*, *Salvatoris Mater* 4(2002) nr 2, 89-101; *Duch Święty i Maryja w życiu duchowym chrześcijanina*, *Salvatoris Mater* 5(2003) nr 2, 18-40.

⁵² T. Siudy, *Duch Święty w duchowości maryjnej*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 21-22 (1993-1994) 119-126; *Duch Święty w życiu i posłannictwie Matki Bożej*, „*Dobry Pasterz*” (1990) z. 10, s. 30-39; *Panagion i Panagia. Więż Maryi z Duchem Świętym według Pawła Ewdokimova*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie*, dz. cyt., s. 123-134.

⁵³ G. Bartosik, *Mediatrix in Spiritu Mediatore*, dz. cyt. Jeden rozdział tej książki został opublikowany w formie artykułu: *Modelli interpretativi della partecipazione di Maria SS. alla missione mediatrice dello Spirito Santo*, „*Miles Immaculatae*” 43(2007) 461-513; *Rapporto fra lo Spirito Santo e Maria come principio della mediazione mariana negli ultimi scritti (1935-1941) di San Massimiliano Maria Kolbe*, „*Miles Immaculatae*” 27(1991) 244-268; *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty – Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, w: *Duch Odnowiciel*, red. L. Balter, Poznań 1998, s. 141-164; *Relacja Duch Święty – Maryja w liturgii Mszy Świętej*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie*, dz. cyt., s. 217-236; *Pneumahagijny wymiar Niepokalanego Poczęcia Maryi*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej*, *Licheń*, 17-20 maja 2004 r., Licheń 2004, s. 187-216.

⁵⁴ Zob. *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, franciszkanina, Niepokalanów t. I-VII 1970, t. VIII-IX 1971*, odbitka kserograficzna; *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe, Wybór pism*, red. J.R. Bar, Warszawa 1973

⁵⁵ *Gli scritti di Massimiliano Kolbe, Ero e di Oświęcim e Beato della Chiesa*, tłum. C. Zambelli, Firenze, t. 1-2 1975, t. 3 1978.

się poważne publikacje takich teologów, jak: Ernesto Piacentini⁵⁶, Henri Manteau-Bonamy⁵⁷ i Jerzy Domański⁵⁸. Wiele artykułów na ten temat ukazało się na łamach wydawanego w Rzymie czasopisma „Miles Immaculatae”⁵⁹. Nad spuścizną świętego Maksymiliana, w tym także nad jego myślą pneumatologiczno-mariologiczną, obradował w sposób szczególny II Kongres Kolbiański w Rzymie w dniach 8-12.10.1984, czego owocem stała się znacząca publikacja: *La mariologia di S. Massimiliano Kolbe*⁶⁰.

Niewątpliwie do ożywienia dyskusji na temat relacji: „Duch Święty – Maryja” przyczynił się papież Jan Paweł II, który w numerze 38. encykliki *Redemptoris Mater* zaproponował pneumatologiczne uzasadnienie pośrednictwa Najświętszej Maryi Panny⁶¹.

Wśród publikacji omawiających relację między Duchem Świętym a Maryją mamy cztery, które w całości, w sposób syntetyczny omawiają to zagadnienie w okresie posoborowym. Chronologicznie pierwszym jest artykuł ks. Angelo Amato: *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologia odierna delle varie confessioni Cristiani in Occidente* (1982)⁶².

⁵⁶ E. Piacentini, *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe. Ricostruzione e valutazione critico-comparativa con la mariologia prima e dopo il Vaticano II*, Roma 1971; *L'Immacolata nel pensiero di P. Kolbe. Punti di contatto tra mariologia e pneumatologia*, Marianum 33(1971) 129-181; *Rapporto Spirito Santo – Maria e loro ruolo nella comunicazione della grazia secondo il Beato Massimiliano Kolbe*, „Miles Immaculatae” 11(1975) 265-304; *Trinità e Immacolata in Kolbe*, „Miles Immaculatae” 7(1971) 200-209; *Nuovo corso sistematico di mariologia sub luce Immaculatae*, Frascati 2002, s. 57-97; 117-144; 176-182.

⁵⁷ H. Manteau-Bonamy, *La doctrine mariale du Père Kolbe. Esprit-Saint et conception immaculée*, Paris 1975; *L'Immacolata rivela lo Spirito Santo. La chiave del pensiero mariano del B. Massimiliano M. Kolbe*, „Miles Immaculatae” 10(1974) 70-80; *La Vergine Immacolata e lo Spirito Santo nell'apostolato del Beato Massimiliano M. Kolbe*, „Miles Immaculatae” 12(1976) 235-242; *L'unione intima dell'Immacolata e dello Spirito Santo principio della teologia pastorale mariana del Beato Massimiliano Kolbe*, „Miles Immaculatae” 13(1977) 293-302; *Saint Maximilien Kolbe et la médiation de l'Immaculée*, „Miscellanea Francescana” 85(1985) 564-575.

⁵⁸ J. Domański, *Zarys myśli maryjnej o Maksymiliana Kolbego*, w: *Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe*, Warszawa 1971, s. 141-195.

⁵⁹ Por. np. G. Roschini, *Lo Spirito Santo e l'Immacolata negli scritti del B. Massimiliano Kolbe*, „Miles Immaculatae” 12(1976) 115-127; Fehlner P.D., *Complementum Ss. Trinitatis*, Miles Immaculatae” 21(1985) 177-204; G. Simbula, *Lo Spirito Santo nell'esperienza spirituale e nella riflessione teologica di S. Massimiliano Kolbe*, „Miles Immaculatae” 33(1997) 455-492.

⁶⁰ *La mariologia di S. Massimiliano Kolbe Atti del Congresso Internazionale. Roma 8-12 ottobre 1984*, red. F.S. Panchieri, Roma 1985.

⁶¹ „Ten zbawczy wpływ [Bogarodzicy – uwaga G.B.] jest podtrzymywany przez Ducha Świętego” (RM 38); por. A.M. Calero, *La mariologia en el Magisterio Pontificio posconciliar*, Eph Mar 41(1991) 379-391.

⁶² Zob. A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologia odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, art. cyt.

Druga publikacja to książka Alfonso Langella: *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare* (1993)⁶³. Autor wyszczególnia w niej różne aspekty tej relacji, takie jak: wymiar trynitarny, eklezjologiczny, antropologiczny i eschatologiczny⁶⁴ oraz kładzie nacisk na jej aspekt pastoralny⁶⁵.

Z kolei polski autor ks. Stanisław Gręś: w swej rozprawie doktorskiej zatytułowanej: *Relacja: Duch Święty – Maryja we współczesnej teologii katolickiej (1965-2000)*⁶⁶ wyróżnia następujące grupy tematyczne: 1. Maryja Prototypem chrześcijan ochrzczonych w Duchu Świętym; 2. Maryja Arcydziełem, Służebnicą i Oblubienicą Ducha Świętego; 3. Maryja Współpracownicą Ducha Świętego; 4. Maryja uobecnieniem Ducha świętego w Kościele i w świecie; 5. Maryja wzorem życia w Duchu Świętym. Tematy te, zdaniem autora, oddają całość dyskusji we współczesnej teologii na temat relacji *Duch Święty – Maryja*⁶⁷.

Ponadto w dość obszerny sposób zagadnienie relacji między Osobą Ducha Świętego a osobą Maryi we współczesnej myśli mariologicznej opracował o. Stefano De Fiores w IX rozdziale swojej książki: *Maria nella teologia contemporanea*, zatytułowanym: *Ricupero pneumatologico della Mariologia*⁶⁸. Podsumowując stan posoborowych badań, stwierdził wówczas (w 1987 r.): że wśród współczesnych teologów można dostrzec dość powszechną zgodność w przedstawianiu relacji *Duch Święty – Maryja* w kilku podstawowych wymiarach: Maryja jest „miejscem spotkania z Duchem Świętym”, jest „Świadkiem i znakiem Ducha Świętego”, jest „Sanktuarium Ducha Świętego” Jest także „Nosicielką Ducha Świętego” (*Pneumatofora*) oraz „Wzorem człowieka żyjącego w Duchu Świętym” (*Pneumatoforme*)⁶⁹.

Biorąc zatem pod uwagę ilość sympozjów, kongresów i publikacji poświęconej tematyce relacji między Duchem Świętym a Maryją w czasie po Soborze Watykańskim II, można stwierdzić, że zagadnienie to zostało dość wszechstronnie omówione. Przejdźmy zatem do syntetycznego zestawienia tematów łączących mariologię z pneumatologią oraz wskazania zagadnień, które nadal oczekują na pogłębioną pracę teologów.

⁶³ Napoli 1993, dz. cyt.

⁶⁴ Por. A. Langella, *Maria e lo Spirito*, dz. cyt., s. 168-202.

⁶⁵ Por. *tamże*, s. 203-223.

⁶⁶ Niepokalanów 2001.

⁶⁷ Są to tytuły pięciu rozdziałów omawianego studium (por. St. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, dz. cyt.).

⁶⁸ Roma, 1987, s. 256-288.

⁶⁹ Por. *tamże*, s. 287-288.

3. GŁÓWNE TEMATY WSPÓLNE DLA WSPÓŁCZESNEJ MARIOLOGII I PNEUMATOLOGII. STAN BADAŃ I PERSPEKTYWY⁷⁰

Chcąc mówić o wzajemnych powiązaniach mariologii i pneumatologii, trzeba najpierw stwierdzić, że ten rodzaj mariologii odpowiada wymaganiom metodologicznym współczesnej teologii w tym sensie, że jest to mariologia relacyjna, tzn. jej zadaniem jest ukazywać odniesienia Maryi do poszczególnych Osób Boskich – w tym przypadku do Osoby Ducha Świętego⁷¹.

Poniższą prezentację pragnę przedstawić w pięciu następujących punktach:

1. Maryja wzorem człowieka ukształtowanego przez Ducha Świętego i żyjącego w Duchu Świętym;
2. Maryja Matką Syna Bożego za sprawą Ducha Świętego;
3. Różne sposoby opisywania zjednoczenia z Maryją z Duchem Świętym z Duchem Świętym

i ich pastoralno-duszpasterskie konsekwencje

4. Maryja Służebnicą i narzędziem Ducha Świętego (koncepcja partycypacji);
5. Pneumagogiczna zasada odnowy kultu maryjnego;

3.1. Maryja wzorem człowieka ukształtowanego przez Ducha Świętego i żyjącego w Duchu Świętym

3.1.1 NIEPOKALANE POCZĘCIE

Maryja jest przede wszystkim wzorem człowieka, który już w pierwszej chwili egzystencji został całkowicie ukształtowany przez Ducha Świętego. Choć Kościół Katolicki w swoim nauczaniu o tajemnicy Niepokalanego Poczęcia podkreślał przez wieki przede wszystkim aspekt negatywny tej tajemnicy, czyli wolność od grzechu pierworodnego, a w samej formule dogmatyzującej tę prawdę jest tylko mowa o zachowaniu Maryi od zmywania grzechu pierworodnego ze względu na zasługi Chrystusa – Odkupiciela rodzaju ludzkiego, to jednak w całej bulli *Ineffabilis Deus*, trzykrotnie jest wzmianka o tym, że pełnia łaski, jaką cieszy się Maryja od chwili poczęcia, jest skutkiem działania Ducha Świętego⁷². Prawdę o „utworzeniu Maryi jako całą świętą i wolną od wszelkiej

⁷⁰ Obszerne części tego paragrafu zostały w sposób dosłowny zaczerpnięte z mojej rozprawy habilitacyjnej: *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006.

⁷¹ *Matka Pana*, nr 20.

⁷² Por. Pius IX, bulla *Ineffabilis Deus* (08.12.1854); tekst polski: Niepokalanów 2003, s. 39, 44, 46.

zmazy grzechowej i jakby ukształtowaniu Jej przez Ducha Świętego jako nowe stworzenie”⁷³ przypomniał Sobór Watykański, o czym była już mowa.

Prawdę tę przypominali papieże Paweł VI⁷⁴ w *Marialis cultus* i Jan Paweł II. Ten ostatni uczył, że Maryja w swoim Niepokalanym Poczęciu stała się „Nowym Stworzeniem, ziemią nieskalaną i świątynią Ducha Świętego”⁷⁵.

W myśli współczesnych teologów ukazywanie Niepokalanego Poczęcia jako dzieła Ducha Świętego jest obecne, choć niezbyt często. Domenico Bertetto nazywa Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny jedną z „trzech epifanii Ducha Świętego w życiu Maryi”. Ma tu na myśli: Jej Niepokalane Poczęcie; Wcielenie Syna Bożego oraz Zesłanie Ducha Świętego na Apostołów i Maryję w Wieczerniku⁷⁶. Na ogół przez współczesnych teologów Niepokalana jest ukazywana jako Arcydziało Ducha Świętego i Nowe Stworzenie będące owocem działania tegoż Ducha w chwili Jej Poczęcia. W wyniku tego uświęcającego działania od pierwszej chwili swego istnienia Najświętsza Maryja Panna jest na stałe zjednoczona z Trzecią Osobą Trójcy Świętej⁷⁷. Myśl o zjednoczeniu Maryi z Duchem Świętym już od chwili poczęcia była szczególnie bliska św. Maksymilianowi Kolbemu. Co więcej, analizując życie wewnętrzne Trójcy Świętej, stwierdził, że swoje imię „Niepokalane Poczęcie” Maryja uzyskała od swego Boskiego Oblubieńca – Ducha Świętego, który w wewnętrznym życiu Bożym jest Niepokalanym Poczęciem Niestworzonym⁷⁸. Ta jego oryginal-

⁷³ LG 56.

⁷⁴ Por. Paweł VI, adhortacja *Marialis Cultus* (02.02.1974) nr 31 (dalej skrót MC).

⁷⁵ Por. Jan Paweł II, *Co oznacza prawda o Niepokalanym Poczęciu*, „L'Osservatore Romano PL” 4(1983) nr 12, 3.

⁷⁶ “Nella sua vita possiamo rilevare tre epifanie dello Spirito, con particolare efficacia santificatrice: l>Immacolata Concezione, che fin dal primo istante della sua vita terrena, rende la persona della futura Madre di Dio Tempio dello Spirito Santo, il quale dimora in Lei [...] per prepararla alla sua futura missione; l>Annunciazione, in cui Maria SS. è adombrata, come Nuova Arca dell’Alleanza, di Spirito Santo in ordine alla concezione umana del Figlio di Dio; la Pentecoste, in cui Maria implora e gode dell’effusione visibile dello Spirito Santo, anima del Corpo mistico” D. Bertetto, *I rapporti di Maria e dei laici con la Persona dello Spirito santo*, “Miles Immaculatae” 23(1987) 430; *La Madonna e lo Spirito Santo*, “Miles Immaculatae” 9(1973) 60; *La Madonna oggi*, Roma 1975, s. 356.

⁷⁷ Zob. np. “Non è forse Maria, infatti, la più alta testimonianza vivente, la più luminosa epifania della Persona e dell’opera dello Spirito Santo? Egli prese possesso pieno della sua anima e del suo corpo fin dal primo istante del suo concepimento. La preservò immune da ogni macchia di peccato originale; la rivestì di grazia, di ogni virtù e carisma, la fece suo stabile Santuario e la rese idonea alla sua eccelsa missione” (L.M. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria nel pensiero di Paolo VI e del Concilio Vaticano II*, “Divinitas” 20(1976) 39); Ildefonso de la Inmaculada, *La unción de Maria por el Espiritu Santo*, EphMar 34(1984) 17-19; 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, s. 41-46.

⁷⁸ Por. Kolbe Maksymilian M. bł., *Wybór Pism*, red. J. Bar, Warszawa 1973, nr 370, s. 597-398.

na i nowatorska koncepcja stała się przedmiotem wielu komentarzy i opracowań w okresie posoborowym⁷⁹.

Podsumowując należy stwierdzić, że pneumatologiczny wymiar Niepokalanego Poczęcia ukazany w nauce Soborowej nie budzi sporów wśród teologów. Natomiast niewątpliwie aktualne pozostaje wezwanie PAMI, wyrażone w dokumencie *Matka Pana*, aby częściej i pełniej ukazywać prawdę o Niepokalanym Poczęciu Dziewicy w kluczu pneumatologicznym, „który przewycięży braki negatywnego podejścia – zachowania od grzechu pierwotnego [...] poprzez przedstawienie wizji pozytywnej – pełnię łaski – dar Ducha – na którą bardziej wrażliwa jest teologia wschodnia”⁸⁰. Dotyczy to zwłaszcza przekazu katechetyczno-pastoralnego. Z większą mocą i częściej należy przypominać, że Maryja jest pierwszym stworzeniem ukształtowanym w pełni przez Ducha Świętego (*pneumatoforme*) i jest dla nas wzorem do naśladowania.

Wydaje się, że również wskazane jest częstsze odnoszenie daru Niepokalanego Poczęcia Maryi do sakramentu chrztu świętego, wzajemnych powiązań i wzorczości Maryi w stosunku do nowochrzczonych (symbolika białej szaty – niepokalaności)⁸¹.

Duch Święty jest autorem piękna Maryi. Mówiąc o drodze piękna w mariologii, należy podkreślać, że mimo „pełni łaski” Ducha Świętego Maryja nie została uwolniona od ludzkiej kondycji i dlatego może być dla nas wzorem. Dzięki Duchowi Świętemu w Maryi „świeci prawdziwy i czysty kształt piękna, a zatem bez kłamstwa i zepsucia; piękna jako blasku prawdy i odbicia dobra, piękna jako doskonałości i harmonii, prostoty i przejrzystości”⁸². I nas skażonych grzechem pierwotnym Duch Święty uczyni pięknymi, jeśli otworzymy się na pełnię Jego łaski.

3.1.2 MARYJA WZOREM ŻYCIA W DUCHU ŚWIĘTYM

Maryja, która w pierwszej chwili swego poczęcia została ukształtowana przez Ducha Świętego jako nowe stworzenie, pozostała zjednoczona z Trzecią Osobą Trójcy Świętej przez całe swe życie, stając się dla każdego chrześcijanina wzorem życia „w Duchu Świętym”, co jest nieodzownym elementem bycia chrześcijaninem (por. np. Rz 8,6; 1 Kor 3,16; Ga 5,25). Tematyka ta bardzo wyraźnie pojawiła się w mariologii posoborowej, głównie w związku z rozwojem ruchów charyzmatycznych w Kościele Katolickim.

Heribert Mühlen, mówiąc o tzw. personologicznej funkcji Maryi, nazywa Ją Pierwszym Członkiem Kościoła i Pracharyzmatyczką, a więc Osobą, która

⁷⁹ Por. przypisy 57-61.

⁸⁰ *Matka Pana*, nr 47.

⁸¹ Chrześcijanie rodzą się z wody i z Ducha (por. J 3,5). „Jej chrztem jest obecność Ducha w Niej, w największej głębi Jej istnienia”. *Matka Pana*, nr 41.

⁸² *Matka Pana*, nr 48.

najpełniej otworzyła się na Ducha Świętego i przyjęła Jego charyzmaty⁸³. Do teologów propagujących takie patrzenie na Dziewicę z Nazaretu, należy René Laurentin, który wychodząc od definicji charyzmatu jako „darmowego daru Ducha dla zbudowania Kościoła”⁸⁴, stwierdza, że pierwszym i najważniejszym charyzmatem Maryi jest Jej Boże Macierzyństwo⁸⁵, jest ono bowiem w pełni darmowym darem Ducha. Dzięki temu charyzmatowi Maryja stała się także „źródłem Ciała Mistycznego, gdyż je konstytuuje przez swoje przystąpienie doń jako pierwszy członek”⁸⁶. *Fiat* wypowiedziane przez Maryję w chwili Zwiastowania nie tylko zaangażowało Ją bezgranicznie w tajemnicę Kościoła, ale – zdaniem Laurentina – „angażuje Ją całkowicie i nieodwracalnie w budowanie Ciała Chrystusa we wszystkich znaczeniach, zawsze dzięki poruszeniu Ducha Stworzyciela”⁸⁷. Pozostałe charyzmaty Maryi, takie jak: dar współczucia, prorocstwa, wstawiennictwa, glosolalii (który miała pierwotna wspólnota chrześcijańska, a więc – według Laurentina – także Maryja) czy inne, są przedłużeniem i wynikają z tego pierwszego charyzmatu Bożego Macierzyństwa⁸⁸.

Także wielu innych teologów podkreśla fakt, że Maryja jest Pierwszą Charyzmatyczką Kościoła⁸⁹, wzorem życia „w Duchu Świętym”⁹⁰, wzorem przyj-

⁸³ „Einen guten Sinn dagegen hat es, Maria als die Urcharismatikerin zu bezeichnen“ H. Mühlen, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias. Der Heilige Geist und Maria: Zur Struktur der charismatischen Grunderfahrung*, „Catholica“ 29(1975) nr 2-3, 157; por. H. Petri, *Die Stellung Marias in der Kirche*, w: *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, red. A. Ziegenaus, Regensburg 1991, s. 43.

⁸⁴ Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, s. 485.

⁸⁵ Por. tamże; R. Laurentin, *María, signo de la libertad en el Espíritu*, EphMar 32(1982) 440; tenże, *Découverte de Marie dans le renouveau charismatique*, EtM 48(1992) 109.

⁸⁶ Tamże, s. 486.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 486; tenże, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris 1974, s. 245-248; *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, s. 36-41.

⁸⁹ Por. Ch. O'Donnell, *Maria e la vita nello Spirito*, Milano 1984, s. 122-128; M.G. Guerra, *María, la primera carismática en la Iglesia*, EstM 41(1977) 337; B. Secondin, *Catechesi e vita: maturità ecclesiale, maturità mariana*, w: P. Giglioni, A. Amato, A. Serra i in., *Il posto di Maria nella «Nuova Evangelizzazione»*, Roma 1992, s. 196.

⁹⁰ Por. G.A. Maloney, *Maryja – łonem Boga*, Warszawa 1993, s. 91; Ch. O'Donnell, *Maria e la vita nello Spirito*, dz. cyt., s. 117; V.M. Blat, *La Virgen María en la renovación carismática católica*, „Revista de Espiritualidad” 36(1977) 374-376; Biskup Kevin McNamara w świetle relacji istniejącej między Duchem Świętym a Maryją, nazywa Błogosławioną Dziewicę „doskonałą realizacją antropologii chrześcijańskiej. Ona jest prawzorem ludzkiej osoby wywyższonej i przemienionej przez łaskę”. 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, s. 7.

mowania Ducha Świętego⁹¹, wzorem zespolenia z Chrystusem i Duchem Świętym⁹², Teologowie wymieniają też charyzmaty, w realizowaniu których Maryja jest dla nas przykładem. Zaliczają do nich: charyzmat wiary⁹³, uwielbiana Boga⁹⁴, posłuszeństwa Duchowi Świętemu⁹⁵, prośby i modlitwy wstawienniczej⁹⁶, prorocstwa⁹⁷, uzdrawiania⁹⁸, języków⁹⁹, modlitwy¹⁰⁰ oraz siedem darów Ducha Świętego i owoce Ducha Świętego¹⁰¹. Do charyzmatów, jakie otrzymała Maryja, należy także dar prorocstwa. Jednakże zostanie on omówiony w dalszej części niniejszego przedłożenia.

Mimo iż omawiany temat był wielokrotnie poruszany w różnych opracowaniach szczegółowych i syntezach, wydaje się że nadal wiele aspektów tego zagadnienia oczekuje na bardziej wnikliwe studium.

Przede wszystkim wydaje się, że w ruchach Odnowy w Duchu Świętym nadal zbyt mało mówi się o Maryi, o Jej zjednoczeniu z Duchem Świętym, o tym że jest Pierwszą Charyzmatyczką i wzorem dla wszystkich chrześcijan. Niewątpliwie jest to apel do nas mariologów, aby pisać o tym w języku przystępnym oraz by przygotowywać odpowiednie materiały dla liderów odnowy charyzmatycznej.

Mówiąc z kolei o charyzmatach Maryi, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na umiejętność posłuszeństwa Bogu i słuchania natchnień Ducha Świętego jak Maryja (zwiastowanie)¹⁰², na umiejętność otwarcia się na Ducha miłości i służby jak Maryja (Kana)¹⁰³ oraz na umiejętność składania samych siebie Bogu w ofierze mocą Ducha Świętego jak Maryja (Ofiarowanie Jezusa

⁹¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Klarstellungen, Zur Prüfung der Geister [Kriterien 45]*, Einsiedeln 1978, s. 61.

⁹² Por. J. Castellano Cervera, *El Espíritu Santo y la Virgen María en la Plegaria Eucarística. Tradición eucológica y reflexión teológica*, "Ephemerides Carmeliticae" 27(1976) 77-78.

⁹³ „...przepelniona Duchem Świętym Matka Boża jest również dla wiernych świadkiem i Pośredniczką w prawdziwej, pierwotnej, spontanicznej wierze chrześcijańskiej”. L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towaryszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Kraków 2004, s. 148.

⁹⁴ Por. Ch. O'Donnell, *Maria e la vita nello Spirito*, dz. cyt., s. 122-128.

⁹⁵ Por. G.M. Medica, *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nell'annunciare Cristo*, w: "La Madonna" 20(1972) 86-87.

⁹⁶ Por. Ch. O'Donnell, *Maria e la vita nello Spirito*, dz. cyt., s. 128-132.

⁹⁷ Por. *tamże*, s. 136-139.

⁹⁸ Por. *tamże*, s. 139-144.

⁹⁹ Por. *tamże*, s. 132-136.

¹⁰⁰ Por. D.E. Rosage, *Mary the Model Charismatic*, Spokane (Washington) [b.r.w.], s. 5-7.

¹⁰¹ Por. *Tamże*, 13-22; J. Polo, *María, sagrario viviente del Espíritu Santo*, "Scripta Theologica" 19(1987) 703-726.

¹⁰² Charyzmat szczególnie pielęgnowany w Ruchu Focolari, por. *Matka Pana*, nr 57.

¹⁰³ Zob. *Matka Pana*, nr 41.

w świątyni, trwanie pod krzyżem)¹⁰⁴. Są to tematy i zadania, jakie stają zarówno przed mariologią, jak i przed pneumatologią.

W tym naśladowaniu Maryi ważna jest obserwacja, którą niegdyś uczynił o. prof. Aristide Serra, ta mianowicie, że Duch Święty „nigdy nie czyni «kopii», lecz «stwarza» nieustannie nowe rzeczywistości”¹⁰⁵. Dlatego Duch Święty maluje w nas ikonę Maryi w zgodzie z naszą indywidualną osobowością, która może być podobna do innych ludzi, ale nigdy taka sama¹⁰⁶. Pan Bóg szanuje naszą wolność i indywidualność każdego człowieka. Choć Maryja jest dla nas wzorem charyzmatyczki, to każdy z nas, wpatrując się w Nią, musi sam samodzielnie i indywidualnie przeżywać swoje powołanie «w Duchu Świętym»¹⁰⁷.

3.2. Maryja Matką Syna Bożego za sprawą Ducha Świętego

Najważniejszym skutkiem wzajemnej relacji między Duchem Świętym a Maryją jest wydarzenie Wcielenia Syna Bożego. Opisują to ewangelści Łukasz i Mateusz. Za sprawą Ducha Świętego Maryja poczyła w swym łonie i wydaje na świat Boga-Człowieka, Zbawiciela świata. Jest to centralne wydarzenie w dziejach kosmosu, a jego umiejscowienie w historii św. Paweł nazywa „pełnią czasu” (Ga 4,4). Ten podstawowy dogmat wiary chrześcijańskiej symbol nicejsko-kanstantynopolitański streszcza krótko: „On to dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy”¹⁰⁸. Jak już wspomniano, prawdę tę przypomniał Sobór Watykański II w 52. numerze konstytucji *Lumen gentium*. Ten fundamentalny artykuł naszej wiary jest wielokrotnie przywoływana przez mariologów piszących o relacji: *Duch Święty – Maryja*.

Relacja *Duch Święty – Maryja* w tajemnicy Wcielenia ma podwójny wymiar: obiektywny – jest nim dziewicze poczęcie Syna Bożego w łonie Najświętszej Maryi Panny oraz subiektywny – jest nim relacja miłości i posłuszeństwa łącząca Maryję z Boskim Parakletem.

W komentarzach współczesnego magisterium Kościoła i teologów przede wszystkim pojawia się stwierdzenie, że Wcielenie jest szczytowym działaniem Trzeciej Osoby Boskiej w historii ludzkości, w którym to wydarzeniu uczestniczy Najświętsza Maryja Panna¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Por. *Matka Pana*, nr 16, 41.

¹⁰⁵ A. Serra, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1988, s. 170.

¹⁰⁶ Por. *tamże*.

¹⁰⁷ Por. G.M. Bartosik, *Mediatrix in Spiritu Mediatore*, dz. cyt., s. 446.

¹⁰⁸ Symbol Konstantynopolitański, dz. cyt.

¹⁰⁹ Por. MC 26; Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”* nr 50.

Ponadto pojawiają się inne komentarze¹¹⁰, mówiące o tym, że macierzyństwo Maryi jest partycypacją w mocy stwórczej i płodności Ducha Świętego. Najbardziej zdecydowanie każe patrzeć na płodność Maryi jako na uczestnictwo w płodności Ducha Świętego René Laurentin. Analizując nauczanie św. Ludwika Grignon de Montfort, ten francuski teolog z całą mocą przypomina, że zarówno w Biblii, jak i w nauczaniu Kościoła Duch Święty był i jest ukazywany jako zasada płodności i jako Ten, który udziela życia zarówno w chwili stworzenia świata, jak i w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Wcielenie więc w całości zależy od działania Bożego Ducha¹¹¹, a na płodność Maryi należy patrzeć jako na uczestnictwo w płodności Trzeciej Osoby Boskiej¹¹².

Zarówno Rene Laurentin¹¹³, jak i inni teologowie, pisząc o płodności Ducha Świętego i Maryi, odwołują się do funkcjonującego już w starożytności chrześcijańskiej określenia tajemnicy Wcielenia jako „Nowego Stworzenia”. W tym kontekście patrzą oni na początek życia Syna Bożego w naturze ludzkiej jako na Nowe Doskonałe Stworzenie, które realizuje się w łonie Maryi. Maryja jawi się w takim ujęciu jako „Nowa Ziemia”, bądź „Ziemia płodna”, na której spoczął Duch Pański i z której został ukształtowany Nowy Adam – Chrystus¹¹⁴. Przypominają przy tym, że ta „Nowa Ziemia – Maryja” została najpierw przygotowana i ukształtowana przez Ducha Świętego w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. Jezus, jako „Nowe Stworzenie”, jest więc owocem współdziałania Ducha Świętego i Maryi¹¹⁵.

We współczesnej myśli teologicznej obecna jest jednak także interpretacja, według której płodność Maryi – to uczestnictwo w płodności Ojca, któ-

¹¹⁰ Poniższy akapit został przeze mnie opublikowany już w książce *Mediatrix in Spiritu Mediatore*, dz. cyt. s. 352-353.

¹¹¹ „...tutta la Bibbia e la tradizione cristiana riconoscono lo Spirito Santo come principio di fecondità, sia sulle acque della prima creazione che su Maria nell’Incarnazione (Lc 1,35), sul Messia nel Battesimo, sulla Chiesa nascente (At 1, 8; 2) e sulla nuova creazione annunciata dai profeti. Realmente il mistero dell’incarnazione deriva dallo Spirito Santo” (R. Laurentin, *Dio mia tenerezza*, dz. cyt., s. 179).

¹¹² Por. R. Laurentin, *L’Esprit Saint, cet inconnu*, dz. cyt., s. 590. Sam św. Ludwik Grignon de Montfort pisze, iż Maryja otrzymała dar płodności od Boga Ojca (Por. TPN, nr 17).

¹¹³ Laurentin za św. Ludwikiem Grignon de Montfort nazywa Maryję „rajem ziemskim”, w którym Duch Święty ukształtował Nowego Adama – Chrystusa. Ten raj ziemski, czyli Maryja, została najpierw przygotowana przez Ducha Świętego. Por. R. Laurentin, *Dio mia tenerezza*, dz. cyt., s 176; TPN nr 261, 6, 18,45.

¹¹⁴ Por. A. Valentini, *Presenza ed esperienza dello Spirito*, w: O. da Spinetoli, N.M. Loss, A.M. Serra i in., *Come leggere nella Bibbia il mistero di Maria*, Roma 1989, s. 142; L. Roy, *Marie et L’Esprit-Saint*, “Cahiers de Spiritualité Ignatienne” 7(1983) 99.

¹¹⁵ „Il compito della Vergine e la missione temporalne dello Spirito hanno un obiettivo unico. Di più: l’azione dello Spirito «vivificante» si esercita – in ordine alla «nuova creazione» – in Maria e a partire da Maria”. D.M. Montagna, *Maria e lo Spirito Santo*, “Servitum” 1(1968) 10.

ra została Jej przekazana przez Ducha Świętego¹¹⁶. W tym kontekście możemy więc wyraźnie mówić o pośrednictwie inkarnacyjnym Maryi jako o Jej uczestnictwie w płodności Ducha Świętego, który najpierw Ją ukształtował, a potem na Niej spoczął, realizując swoją płodność. Ona stała się więc narzędziem realizowania tej płodności¹¹⁷.

Bezpośrednio w okresie posoborowym jednym z tematów żywo dyskutowanych była koncepcja francuskiego dominikanina o. Henry Manteau-Bonamy. Teolog ten w przeciwieństwie do tradycyjnej koncepcji Kościoła mówiącej o apriopriacji, według której Wcielenie jak każde dzieło Trójcy *ad extra* jest dziełem jedyne Boga, jedynie przypisywanym Trzeciej Osobie Boskiej, zaproponował jako możliwą naukę o własnej i widzialnej misji Ducha Świętego w Maryi w momencie Wcielenia. Swoją koncepcję oparł na tekstach biblijnych, zestawiając zstąpienie Ducha Świętego na Maryję ze zstąpieniem Trzeciej Osoby Boskiej na Apostołów i Maryję w dniu Pięćdziesiątnicy oraz rozwijając temat macierzyństwa Ducha Świętego¹¹⁸. Teza ta została uznana za bardzo dyskusyjną ze strony teologów hiszpańskich jako teza całkowicie nieodpowiadająca nauce Kościoła Zachodniego o działaniu Trójcy *ad extra*¹¹⁹. Alfonso Langella zauważa, że plusem całej tej debaty było jednak to, że poszerzyła ona patrzenie na relację *Duch Święty – Maryja* z perspektywy tylko eklezjologicznej (Mühlen, Laurentin, Philips) na perspektywę chrystologiczną. Włoski teolog zaznacza też, że w koncepcji Manteau-Bonamy we Wcieleniu można także zauważyć kenozę Ducha Świętego¹²⁰. Jednakże wydaje się, że sam problem interpretacji sposobu działania Ducha Świętego w Maryi w wydarzeniu Wcielenia może być nadal przedmiotem teologicznych poszukiwań zarówno chrystologii, jak i pneumatologii oraz mariologii.

Inne kwestie dotyczące współdziałania Ducha Świętego z Maryją w wydarzeniu Wcielenia, które powinny być przedmiotem zainteresowania zarówno mariologów, jak i pneumatologów są moim zdaniem następujące:

¹¹⁶ “Maria «terra vergine», fu dunque necessaria al Padre come sposa aperta alla sua fecondità; alla *Ruah*, come ricettacolo della maternità divina, della nuova generazione di vita; al Figlio come Theotokos, genitrice dell’*homo futurus*, perfetta immagine visibile dell’invisibile Dio, primogenito di tutte le creature (Col 1,15)” (E. Testa, *Maria, terra vergine, icona della Chiesa e socia della Trinità*, Marianum 49[1987] 91).

¹¹⁷ X. Pikaza nazywa Maryję „miejscem płodności międzyboskiej”: „A partir de su respuesta afirmativa y como efecto de la presencia del Espíritu, ella se convierte en lugar de la fecundidad intradivina” (X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, art. cyt., s. 80).

¹¹⁸ Por. Manteau-Bonamy H.M., *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique „Lumen gentium”*, Paris 1971; A. Langella, *Maria e lo Spirito*, dz. cyt., s. 83-91.

¹¹⁹ Por. J.M. Alonso, *Mariologia y pneumatologia II*. EphMar 22(1972) 395-405; J.M. Salgado, *Pneumatologie et Mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, “Divinitas” 15(1971) 426; Fernández D., *El Espíritu Santo y Maria. Algunos ensayos modernos de explicación*, EphMar 28(1978) 137-150.

¹²⁰ Por. A. Langella, *Maria e lo Spirito*, dz. cyt., s. 94-95.

1. Potrzeba obrony prawdy o dziewiczym poczęciu Jezusa z Ducha Świętego, wobec niektórych nieortodoksyjnych koncepcji przenikających do teologii katolickiej¹²¹.

2. Potrzeba poszukiwania teologicznych uzasadnień, czyli odkrycia i przedstawienia powodów, „dla których Bóg chciał, aby «Słowo obdarzające czystością» wcieliło się przez działanie Ducha i narodziło naprawdę, lecz w sposób dziewiczy, z Dziewicy Matki”¹²².

3. Maryja, przyjmując do swego serca i łona odwieczne Słowo Boże, które za sprawą Ducha Świętego stało się Ciałem, stała się jednocześnie Sanktuarium Ducha Świętego i Nosicielką Ducha Świętego (Pneumatophorą), czego przykładem jest scena nawiedzenia św. Elżbiety. Każdy chrześcijanin, przyjmując do swego serca Słowo Boże oraz do swego serca i ciała Chrystusa Eucharystycznego, również staje się Sanktuarium Ducha Świętego i nosicielem „Ducha Świętego” Wydaje się, że ten paralelizm wymaga szerszego opracowania i wprowadzenia zwłaszcza na płaszczyźnie katechetyczno-pastoralnej.

4. Podobnie głębszego opracowania domaga się moim zdaniem paralelizm, występujący między Maryją a kapłanem. Chodzi o podobieństwo między wydarzeniem Wcielenia Syna Bożego oraz zstępowaniem Chrystusa na ołtarz mocą Ducha Świętego w czasie Mszy świętej. Refleksja ta, a zwłaszcza podkreślanie obecności Ducha Świętego w obu wydarzeniach, mogłaby być inspirująca dla duchowości kapłańskiej.

5. Wydarzenie Wcielenia ukazuje Ducha Świętego jako Dawcę życia¹²³. Podobnie, jak zaznacza dokument PAMI *Matka Pana*, coraz większą fascynację budzi nazywanie Maryi „Matką życia”¹²⁴. Wydaje się, że wieloaspektowe opracowanie znaczenia tego tytułu w kontekście pneumatologii może mieć pozytywny wkład zarówno dla duchowości rodzin, jak i dla duchowości osób konsekrowanych.

3.3. Różne sposoby opisywania zjednoczenia Maryi z Duchem Świętym i ich pastoralno-duszpasterskie implikacje

W sposobach opisywania zjednoczenia Ducha Świętego z Maryją zostały wypracowane w teologii katolickiej różne koncepcje (modele) opisujące to zjednoczenie. Autorzy tych koncepcji, posługując się pojęciami wziętymi z naszej ziemskiej rzeczywistości, próbują rozjaśnić tajemnicę zespolenia Ducha Świętego z Bogurodzicą. Modele te się nie wykluczają, ale są komplementarne, ukazując różne aspekty tej samej rzeczywistości. Te modele to:

1. Maryja Oblubienicą Ducha Świętego.
2. Synergia w działaniu między Duchem Świętym a Maryją;

¹²¹ Por. *Matka Pana*, nr 43.

¹²² *Matka Pana*, nr 45.

¹²³ Por. *Matka Pana*, nr 41.

¹²⁴ Por. *Matka Pana*, nr 60.

3. Maryja Przybytkiem (Świątynią, Sanktuarium) Ducha Świętego;
4. Maryja Obrazem i Ikoną Ducha Świętego;
5. Maryja Objawieniem i przejrzyistością Ducha Świętego;
6. Maryja „niejako” Wcielonym Duchem Świętym.

Przedstawmy syntetycznie te modele, wskazując na ich zalety i wady.

Maryja Oblubienicą Ducha Świętego

Historia używania tytułu „Oblubienica Ducha Świętego” jest dość interesująca. Przytacza ją wiele współczesnych opracowań¹²⁵. Myśl wyrażoną przez ten tytuł spotykamy już w okresie patrystycznym¹²⁶, sam jednak tytuł pojawia się dopiero w średniowieczu, głównie za sprawą św. Franciszka z Asyżu¹²⁷, wchodząc na dobre do języka teologicznego w Kościele Zachodnim. Potem szczególnie bliski jest ten tytuł teologom XVII- i XVIII-wiecznej francuskiej szkoły teologicznej oraz św. Maksymilianowi Kolbe, który wyraźnie nawiązuje do św. Ludwika Grignona de Montfort. Sobór Watykański II nie wprowadził go do Konstytucji *Lumen gentium*, aby uniknąć dwuznaczności sugerującej, że Duch Święty jest Ojcem Jezusa¹²⁸. W teologii istniały i istnieją bowiem także koncepcje mówiące o tym, że Maryja jest Oblubienicą Ojca¹²⁹, czy Oblubienicą Syna¹³⁰. Ponadto Maryja, według *Nowego Testamentu*, jest także Oblubienicą św. Józefa¹³¹.

W czasie posoborowym pojawiło się kilka publikacji kontestujących bądź poddających w wątpliwość poprawność przypisywanie tytułu „Oblubienica

¹²⁵ Por. np. J.M. Salgado, *Les appropriations trinitaires et la théologie mariale*, Marianum 49(1987) 440-448; V.M. Blat, *La renovación carismática a la luz de la Virgen María*, Managua 1975, s. 36; K. Wittkemper, *Braut der Hl. Geistes*, w: *Lexikon der Marienkunde*, red. K. Algemissen, L. Böer, G. Englhard i in., Regensburg 1967, k. 908-909.

¹²⁶ Na Zachodzie jako pierwszy w takim kontekście mówi o Maryi poeta Aureliusz Prudencjusz († 405), który stwierdza, że „Dziewica niezamężna poślubia Ducha” (*Liber Aphoteosis* [PL 59, 969]). Na Wschodzie najstarsze świadectwo pochodzi od Pseudo Metodego z Olimpu (V w.), który pisze, że Duch Święty Maryję „poślubił i uświęcił” (*Sermo de Symeone et Anna* [PG 18, 354 C]). Por. J. Galot, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, „La Civiltà Cattolica” 140(1989) vol. III (z dn. 01.07.1989) 211.

¹²⁷ Por. J. Galot, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, art. cyt., s. 211-212; O. van Asseldonk, I. Pyfferoen, *Maria Santissima e lo Spirito Santo in San Francesco d'Assisi*, w: *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Romae anno 1975 celebrati*, t. 4, Roma 1980, s. 426-440.

¹²⁸ Sobór zarezerwował tytuł Oblubienica i Oblubienicy dla relacji między Chrystusem a Kościołem (por. np. KK 4, 6 ; KL 84). Por. D. Fernández, *La Acción del Espíritu Santo y María en la historia de la salvación*, EstM 43(1978) 210.

¹²⁹ Por. K. Wittkemper, *Braut. Dogmatik*, w: *Marienlexikon*, red. R. Bäumer, L. Scheffczyk, t. 1, St. Ottilien 1988, s. 568-569.

¹³⁰ Por. K. Wittkemper, *Braut. Dogmatik*, art. cyt., s. 564-568.

¹³¹ Por. J. Wallner, *Joseph. Exegese*, w: *Marienlexikon*, dz. cyt., t. 3, s. 436-437.

Ducha Świętego Maryi¹³². Jednakże wydaje się, że nauczanie Jana Pawła II i częste posługiwanie się przez niego tym zwrotem sprawiły, że obawy dotyczące dwuznaczności tej nazwy zostały rozproszone, a samo rozumienie zjednoczenia Ducha Świętego z Maryją w kategoriach miłości zostało zaakceptowane¹³³. Oczywiście nadal tematyka ta wymaga pogłębienia i precyzyjnego przedstawiania, co pozostaje zadaniem zarówno dla mariologii, jak i dla pneumatologii.

Synergia w działaniu między Duchem Świętym a Maryją

Twórcą tej koncepcji jest włoski salezjanin Domenico Bertetto. Wykazuje on, że we wszystkich działaniach Najświętszej Maryi Panny, tak w czasie Jej ziemskiego życia, jak i po Wniebowzięciu, działa w doskonałej harmonii i zgodzie z Trzecią Osobą Boską, czyli, że Jej wola jest ściśle zjednoczona z wolą Ducha Świętego. Za prekursora tej koncepcji można uważać prawosławnego teologa św. Grzegorza Palamasa¹³⁴. Greckie słowo *synérgeia* oznacza w języku religijnym współdziałanie ludzko-Boskie, które wypływa z tajemnicy zamiesz-

¹³² Głównym przeciwnikiem przypisywania Maryi tytułu Oblubienicy Ducha Świętego był i pozostaje nadal R. Laurentin, komentując ten sprzeciw faktem, że Duch Święty nie jest Ojcem Jezusa. Laurentin nazywa tytuł „Oblubienica Ducha Świętego” – nieadekwatną formułą. Por. R. Laurentin, *Dio mia tenerezza, Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di s. Luigi Maria da Montfort*, Roma 1985, s. 180-190; *L'Esprit Saint cet inconnu*, dz. cyt., s. 578-579. W dyskusji na temat poprawności używania tytułu „Maryja Oblubienica Ducha Świętego” wypowiedział się: I. Bengoechea, *Maria, esposa o sagrario del Espiritu Santo? Reflexión teológico – pastoral*, Eph-Mar 28(1978) 339-351. Natomiast tytułu tego wyraźnie broni J. Galot (*La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, art. cyt., s. 217-218) oraz H. Manteau-Bonamy w polemice z ks. Franciszkiem Blachnickim (H.M. Manteau-Bonamy, *L'unione intima dell'Immacolata e dello Spirito Santo principio della teologia pastorale mariana del Beato Massimiliano Kolbe*, „Miles Immacolatae” 13[1977] 293-295).

¹³³ Spośród współczesnych teologów temat posługiwania się przez Jana Pawła II tytułem „Oblubienica Ducha Świętego” opracował bardzo dokładnie ks. Wacław Siwak. Jak sugeruje ten polski teolog, mimo iż Sobór nie użył tego tytułu w Konstytucji *Lumen gentium*, Papież bardzo świadomie i wielokrotnie oraz przy różnych okazjach posługuje się tym określeniem Najświętszej Maryi Panny, bowiem jest to ulubiona formuła św. Ludwika Grignion de Montfort i św. Maksymiliana Kolbego, a ci święci wyraźnie inspirowali papieską myśl teologiczną. Ponadto wydaje się, jak zaznacza Siwak, że Janowi Pawłowi II bardziej odpowiadało określenie „Oblubienica Ducha Świętego” niż soborowy tytuł: „Przybytek Ducha Świętego”, z tego względu, że ukazuje on relację między Trzecią Osobą Boską a Najświętszą Maryją Panną w sposób bardziej osobowy, a to było bardziej zgodne ze sposobem uprawiania teologii przez tegoż papieża (W. Siwak, *Maryja jako Oblubienica Ducha Świętego w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL*, dz. cyt., s. 201-215).

¹³⁴ „W modelu Palamasa rdzeń mariologii dotyczy relacji z Boskimi energiami niestworzonymi. Duch Święty oceniający Maryję w wydarzeniu Wcielenia interpretowany jest jako Boska energia, która wypełnia Jej Osobę. Jej współdziałanie z Trzecią Osobą Boską łatwo określić jako synergizm. Dzięki temu współdziałaniu staje się Ona Matką Słowa” P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym „Salvatoris Mater”* 4(2002) nr 3, 142.

kania Boga w człowieku, albowiem jako uczestnicy „Bożej natury” (2 P 1,4) w „Bogu żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28a)¹³⁵. W sposób szczególny miejscem zamieszkania Trójcy Świętej i Ducha Świętego stała się Najświętsza Maryja Panna. Ona też jest najdoskonalszym przykładem synergii Boga i człowieka, synergii Bożego Ducha z człowiekiem¹³⁶. Zdaniem salezjańskiego teologa synergia między Duchem Świętym a Maryją realizowała się w czasie całego ziemskiego życia Maryi, prowadząc Ją do coraz większej świętości, przejawiającej się zarówno w Jej bycie, jak w Jej działaniu (*santità entitativa ed operativa sempre maggiore*). Szczególny wzrost tej synergii dokonał się w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy zrealizowała się w Niej i w Apostołach widzialna misja Ducha Świętego¹³⁷.

Jak zauważa Alfonso Langella, wkład Domenico Bertetto we współczesną myśl teologiczną na temat relacji Maryja-Duch Święty jest znaczący. Polega on przede wszystkim na tym, że włoski teolog, choć posługuje się terminologią scholastyczną, to jednak potrafi odpowiednio ukazać znaczenie i intensywność działania Ducha Świętego, które niegdyś zostały usunięte w cień przez teorię apriopriacji. Ponadto koncepcja Bertetto ma charakter wybitnie personalistyczny, co zwłaszcza we współczesnej teologii odgrywa istotne znaczenie. Mimo tak wyraźnego podkreślania jedności działania Maryi i Ducha Świętego omawiany teolog wyraźnie zaznacza autonomię osób. Mówiąc o komunii Ducha Świętego i Maryi w działaniu, strzeże jasności przekazu dotyczącego autonomii tych Osób w bycie, podkreślając w sposób odpowiedni „asymetrię” między Osobą Boską Ducha i Osobą ludzką Maryi¹³⁸.

Wydaje się, że wspomniana koncepcja, jako bliska teologii wschodniej może mieć walor ekumeniczny. Ponadto powinna być jeszcze bardziej wykorzystana w życiu duchowym, również w życiu wspólnot charyzmatycznych, celem podkreślenia, że istotą bycia chrześcijaninem jest nie tyle otrzymywanie charyzmatów nadzwyczajnych, ile postępowanie zgodne z Wolą Bożą, a to osiągniemy tylko wtedy, jeżeli na wzór Maryi w codziennym życiu będziemy działać w synergii z Duchem Świętym.

Maryja Przybytkiem (Świątynią, Sanktuarium) Ducha Świętego

Sobór Watykański II nazwał Maryję Przybytkiem (*Sacrarium*) Ducha Świętego. Chrześcijanie od bardzo dawna dla podkreślenia ścisłego związku, jaki zachodzi między Duchem Świętym a Maryją, określali ten związek w kategoriach zamieszkania w Niej Ducha Świętego, nazywając Ją „mieszkaniami Ducha

¹³⁵ S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, dz. cyt., s. 279-280.

¹³⁶ S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, dz. cyt., s. 279-280.

¹³⁷ Por. Bertetto D., *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, w: *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale*, dz. cyt. s. 301.

¹³⁸ A. Langella, *Maria e lo Spirito*, dz. cyt., s. 119.

Świętego¹³⁹, „Świątynią Ducha Świętego¹⁴⁰”, „Przybytkiem” czy „Sanktuarium Ducha Świętego” (Sanktuarium, *Sacrarium*)¹⁴¹. Nazwy te mają swoje wyraźne odniesienie do *Starego Testamentu*, gdzie świątynia jerozolimska była miejscem przebywania Boga¹⁴². Nazywanie zaś takimi określeniami Maryi nierozdzielnie wiąże się z faktem wcielenia Syna Bożego, poprzez które stała się Ona „Nową Świątynią”¹⁴³. Dzięki temu, że Duch Święty zaciął Maryję (zamieszkał w Niej, spoczął na Niej), stała się Ona Matką Syna Bożego¹⁴⁴.

Określenia: „Świątynia (Przybytek) Ducha Świętego”, wielokrotnie używali papieże: Paweł VI¹⁴⁵ i Jan Paweł II¹⁴⁶ oraz liczni teologowie w okresie posoborowym. Jako określenie soborowe nie budzi ono kontrowersji.

Natomiast wydaje się, że wskazane jest ciągle ukazywanie chrześcijanom Maryi jako wzoru w przyjęciu Ducha Świętego. Niewątpliwie aspekty mariologiczne należy połączyć z nauką św. Pawła o obecności w człowieku Boskiego Parakleta i o tym, że każdy chrześcijanin ma być świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 3,16). Kwestia ta była już wspomniana przy omawianiu tajemnicy Wcielenia.

Maryja Obrazem i Ikoną Ducha Świętego

Kolejny model, którym posługuje się współczesna teologia katolicka, to ukazywanie Maryi jako ikony (obrazu Ducha Świętego)¹⁴⁷. Wiemy, że jako ludzie zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Powołaniem każdego człowieka jest więc nie tylko zachowanie swego podobieństwa do Boga (po-

¹³⁹ Np. św. Jan z Damaszku, *Homilia in nativitate B.V. Mariae*, PG 96, 676.

¹⁴⁰ Np. św. Andrzej z Krety, *Oratio V in Deiparae Annuntiationem*, PG 97, 896; por. K. Wittkemper, *Heiliger Geist. II. Dogmatik*, w: *Marienlexikon, dz. cyt.*, t. 3, s. 111. Istniało też wiele innych określeń Maryi jako świątyni, np. *Templum Dei*, *Templum Deitatis*, *Templum Domini*, *Templum Trinitatis*, *Templum Jesu Christi* i inne (por. W. Siwak, *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001, s. 162-163).

¹⁴¹ Przyjmuje się, że twórcą terminu „Przybytek (*Sacrarium*) Ducha Świętego” był św. Izydor z Sewilli (*De ortu et ubitu Patrum*, 67,3; PL 83, 148). Por. I. Bengoechea, *La Virgen María y el Espíritu Santo según San Isidoro de Sevilla*, *EphMar* 28(1978) 191-199; tenże, *Maria, esposa o sagrario del Espíritu Santo? Reflexión teológico-pastoral*, *EphMar* 28(1978) 339-351.

¹⁴² Por. L. Deiss, *Elementi fondamentali di Mariologia*, Brescia 1970, s. 104-112.

¹⁴³ Por. T. Strotmann, *Le Saint-Esprit et la Theotokos dans la tradition orientale*, *EtM* 25(1968) 83.

¹⁴⁴ L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Kraków 2004, s. 143-144. Przez dziewięć miesięcy Maryja była w sensie dosłownym świątynią, w której mieszkał Syn Boży. Zwrot „świątynia Syna Bożego” nie przyjął się jednak szerzej. Natomiast powszechnie mówi się o Maryi jako o Arce Nowego Przymierza, wskazując na to, że w Jej łonie mieszkał Chrystus, który przyniósł i ustanowił nowe przymierze między Bogiem a ludźmi.

¹⁴⁵ Por. np. MC 26, 56.

¹⁴⁶ Np. Jan Paweł II, *Macierzyństwo Maryi i Kościoła*, Watykan, 8 stycznia 1984.

¹⁴⁷ Por. *Matka Pana*, nr 16.

przez unikanie grzechów), ale także jak najwierniejsze upodobnianie się do Chrystusa w myśl słów Zbawiciela: „Kto chce iść za mną, niech weźmie swój krzyż i niech mnie naśladuje” (por. Mt 16,24). Chrześcijanin powołany jest zatem do stawania się obrazem i ikoną Chrystusa¹⁴⁸. Ponadto wiemy, że Duch Święty został posłany po to, by pomagać nam dobrze wypełnić nasze chrześcijańskie powołanie. A więc Jego misją jest tworzenie w człowieku obrazu Bożego, obrazu Chrystusa. „On jest uważany za Ikonografa (tego, który maluje święte obrazy) obrazu Boga w człowieku, ponieważ patrząc na Chrystusa jako wzór, maluje w człowieku żywy obraz Zbawiciela i w ten sposób czyni go coraz bardziej do Niego podobnym”¹⁴⁹.

Duch Święty, który nie wcielił się w żadną konkretną osobę, zamieszkuje w Kościele, stając się jego „duszą”, a także zamieszkuje w poszczególnym chrześcijaninie, kierując jego czynami. A zatem Duch Święty, który nie ma swojej własnej ludzkiej hipostazy, staje się widzialny w ludziach, którzy pozwalają Mu sobą kierować. Im ktoś jest świętszy, tym jest doskonalszą ikoną nie tylko Chrystusa, ale także Ducha Świętego¹⁵⁰. Takim najdoskonalszym obrazem i ikoną Ducha Świętego jest Najświętsza Maryja Panna¹⁵¹.

Koncepcja mówienia o Maryi jako o Ikonie Ducha Świętego została zapożyczona teologii wschodniej. Rosyjski teolog Sergiusz Bułgakow, pozostając wiernym Wschodniej Tradycji teologicznej, która jeszcze bardziej niż Tradycja Zachodnia podkreśla zaangażowanie Ducha Świętego w dzieło uświęcenia i przeobstwienia świata i człowieka¹⁵², podkreśla, że szczytem działania Trzeciej Osoby Boskiej w historii Zbawienia był fakt Wcielenia Syna Bożego. Aby zrealizować to misterium, Syn Boży przyjął naturę ludzką, a Duch Święty uobecnia się w osobie i życiu Maryi. Błogosławiona Dziewica zostaje w ten

¹⁴⁸ Por. Z.J. Kijas, *Człowiek ikoną Ducha Świętego*, w: *Duchu Święty przyjdź! XIII Franciszkańskie Dni Maryjne. Poznań, Wzgórze Przemysława, 24-31 maja 1998 r.*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1999, s. 49.

¹⁴⁹ *Tamże*, s. 62.

¹⁵⁰ „Duch Święty jako Ten, który się bardziej «wyniszcza» od Syna Bożego, nie ma żadnego obrazu, żadnej podobizny. Jedynym Jego widzialnym obrazem może być tylko człowiek do głębi Nim przeniknięty, najściślej z Nim zespolony, tak uduchowiony i uświęcony, że promieniujący i przeświecający niejako samym Duchem Świętym” (L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 445).

¹⁵¹ Por. *tamże*; B.G. Moriconi, *Maria capolavoro dello Spirito*, w: *La spiritualità Mariana della Chiesa alla luce dell'Enciclica «Redemptoris Mater»*, Roma 1988, s. 101.

¹⁵² „Podczas Epifanii Duch zstąpił na człowieczeństwo Jezusa i na nim pozostał. W dniu Pięćdziesiątnicy zstąpił na świat osobowo i zaczął działać wewnątrz ludzkiej natury jako jej fakt wewnętrzny. Uświęcając nas, Duch przekazuje nam coś ze swej własnej natury. On staje się współprzedmiotem naszego życia w Chrystusie, bardziej intymny dla nas, niż my sami. Gołębica, która spoczęła na Synu, spoczywa na każdym z «synów w Synu»” (P. Evdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 8: *Prawosławie*, cz. 2, red. S.C. Napiórkowski, H. Paprocki, Niepokalanów 1991, s. 116).

sposób przemieniona mocą Ducha Świętego: „Maryja poczęła Syna, ponieważ w Niej i na Niej spoczął Duch Święty”¹⁵³. W ten sposób Maryja staje się miejscem, w którym niebo jest obecne na ziemi¹⁵⁴. Ona staje się ikoną obecności Boga. Jej ciało stało się uduchowione i „przezroczyste” dla Boga¹⁵⁵. Dzięki temu Duch Święty, który się nie wcielił, „objawia siebie w człowieku. Taką ludzką osobą, zupełnie «przezroczystą» na działanie Ducha Świętego, *Pneumatoforą*, jest Służebnica Pańska, Dziewica Maryja”¹⁵⁶. Według Bułgakowa Maryja jest więc najdoskonalszą ikoną Ducha Świętego. Choć nie jest Ona „wcieleniem Ducha Świętego”, to Bułgakow nazywa Ją „Objawieniem hipostatycznym” Ducha¹⁵⁷.

Tę wschodnią myśl podjęło i rozwinęło w Kościele Katolickim wielu teologów. Podkreślają oni, że ikoną Ducha Świętego jest zarówno Kościół, jak i Maryja¹⁵⁸, będąca Jego archetypem i szczególnym członkiem. Maryja jest nazywana: „Najdoskonalszym obrazem i ikoną Ducha Świętego”¹⁵⁹, „czystą ikoną i przejrzystością Bożego Ducha”¹⁶⁰, czy „ludzką widzialną ikoną Ducha Świętego” (*icono, visibilación humana del Espíritu Santo*)¹⁶¹. Xabier Pikaza wyjaśnia, że ten tytuł oznacza, iż w Osobie Maryi Duch Święty „odkrywa się”, Ona jest „znakiem-obrazem”, miejscem przejrzystości i tronem, na którym Duch Święty jest obecny pośród ludzi¹⁶². Maryja o wiele bardziej objawia Ducha Świętego niż Jego inne znaki, takie jak gołębica czy płomień ognia¹⁶³. Definiując Maryję jako „ikonę Ducha Świętego”, Gabriele Roschini za Teofanem z Nicei dodaje, że Maryja jest ikoną Boskiego Parakleta w sposób najwyższy „przez łaskę i uczestnictwo” i dlatego jest prototypem każdego stworzenia, które ma się stawać ikoną Ducha¹⁶⁴.

¹⁵³ S. Boulgakov, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943, s. 102-103.

¹⁵⁴ Por. *tamże*, 104-105.

¹⁵⁵ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, Białystok – Warszawa 1992, s. 134.

¹⁵⁶ *Tamże*, s. 135.

¹⁵⁷ Por. S. Boulgakov, *Du Verbe Incarné*, dz. cyt., s. 130-131.

¹⁵⁸ Por. M.J. Le Guillou, *Le Saint-Esprit, Marie et l'Église*, EtM 27(1970) 102.

¹⁵⁹ Por. V. Blat, *La renovación carismática*, dz. cyt., s. 39; R. Laurentin, *Dio mia tenerezza*, dz. cyt., s. 190.

¹⁶⁰ Por. R. Laurentin, *L'Esprit Saint cet inconnu*, dz. cyt., s. 588.

¹⁶¹ Por. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, art. cyt., s. 54, 80.

¹⁶² Por. *tamże*, s. 69.

¹⁶³ Por. *tamże*, s. 80.

¹⁶⁴ Por. G. Roschini, *Il Tutto Santo e la Tuttasanta, Relazioni tra Maria SS. E lo Spirito Santo*, Parte II: *Sintesi dottrinale*, Roma 1977, s. 139-140; przyp. nr 348 tegoż rozdziału.

Z kolei według innych teologów Maryja, jako ikona Ducha Świętego, objawia przede wszystkim Jego przymioty i funkcje. Jest więc ziemską Reprezentantką piękna, miłości i czystości Bożego Ducha¹⁶⁵.

Przedstawiony model ma wyraźny wymiar ekumeniczny w odniesieniu do Kościołów wschodnich. Może więc być przydatny w budowaniu wspólnoty wiary na płaszczyźnie mariologii i pneumatologii.

Ponadto warto bardziej wykorzystać ten model w duchowości chrześcijańskiej, nauczając, że obecność Ducha Świętego jest dostrzegalna nie tyle w nadzwyczajnych znakach, ale przede wszystkim w osobach, które żyją w Duchu i tak jak Maryja stają się Jego Ikonami.

Maryja Objawieniem i przejrzystością Ducha Świętego

Z omówioną koncepcją, w której Maryja jest ukazywana jako obraz czy ikona Ducha Świętego, bardzo ściśle łączy się inny model teologiczny, to znaczy ukazywanie Najświętszej Maryi Panny jako objawienia i przejrzystości Ducha Świętego.

Stwierdzenie, że Maryja objawia Ducha Świętego stało się w ostatnich dziesiątkach lat dość popularne w teologii katolickiej. Część teologów wiąże tę koncepcję, na wzór św. Maksymiliana Kolbego¹⁶⁶, przede wszystkim z tajemnicą Niepokalanego Poczęcia Maryi. Luigi Carli nazywa Maryję „najbardziej świetlaną epifanią Osoby i dzieła Ducha Świętego”¹⁶⁷, gdyż Duch Święty w całości posiadał Jej duszę i ciało od pierwszej chwili Jej poczęcia, zachował Ją od grzechu, przyoblekł w pełnię łaski, uzdolnił do wykonania wyjątkowego posłannictwa, „przepelniając każdego dnia jej zdolności receptywne do przyjęcia życia Bożego”¹⁶⁸.

Inni teologowie stwierdzają, że Maryja stała się Objawieniem Ducha Świętego przede wszystkim poprzez swoje zaangażowanie w tajemnicę Wcielenia. H. Manteau-Bonamy podkreśla, że choć Duch Święty nie wcielił się, to jednak objawił się w Najświętszej Maryi Pannie, ukazując zarówno swoją misję we-

¹⁶⁵ „Deshalb ist wohl jenen Titeln der Vorzug zu geben, in denen Maria als das vollkommenste menschlich-personale Abbild des Heiligen Geistes bezeichnet wird, als menschliche Ausstrahlung des Geistes, als «Ikone des Geistes» in menschlich-personalen Gestalt, als menschliche Repräsentation der Liebe, Schönheit und Reinheit des Gottesgeistes“ (L. Scheffczyk, *Der Trinitarische Bezug des Marienengeheimnis*, „Catholica“ 29[1975] 128). Por. R. Laurentin, *Maria chiave del mistero cristiano. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio*, Cinisello Balsamo 1996, s. 112.

¹⁶⁶ „Matka Najświętsza jest po to, by poznać Ducha Przenajświętszego” (*Konferencje Świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, red. A. Książek, Wł.K. Karczmarek, J. Bar, Niepokalanów 1983, nr 103, s. 169).

¹⁶⁷ L.M. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria nel pensiero di Paolo VI e del Concilio Vaticano II*, art. cyt., s. 39.

¹⁶⁸ *Tamże*, s. 39.

wnątrztrynitarną, jak i swoją misję w stosunku do ludzi¹⁶⁹. Z kolei Xabier Pikaza nazywa Maryję „uprzywilejowanym miejscem, w którym objawił się Duch Święty”¹⁷⁰.

Z koncepcją ukazującą Maryję jako „objawienie Ducha Świętego” ściśle związana jest myśl ukazująca Najświętszą Maryję Pannę jako „przejrzystość” (*transparencia*) Bożego Ducha. W tej koncepcji podkreślone jest przede wszystkim to, że osoba i czyny Maryi są tak przeniknięte obecnością i działaniem Ducha Świętego, że stała się Ona jakby „przezroczysta” dla Ducha, a więc patrząc na Nią, widzimy Trzecią Osobę Trójcy Świętej. Za twórcę tego ujęcia, które ostatecznie ma swoje korzenie w teologii wschodniej¹⁷¹, uważany jest Xabier Pikaza.

Ten hiszpański teolog zawarł omawianą koncepcję głównie w swoim obszernym artykule z 1981 r., poszerzonym w 1995 r., pt. *María y el Espíritu Santo (Hech 1,14. Apuntes para una mariología pneumatológica*¹⁷² oraz w książce pt. *La Madre de Jesús* z 1990 r.¹⁷³ Według niego Maryja jest w najwyższym stopniu osobą „pneumatyczną”, stworzeniem, które w najdoskonalszy sposób odbija w sobie Ducha Świętego i Jego dary. Ona jest „osobową przejrzystością Ducha Świętego”¹⁷⁴.

Również ta koncepcja ma walor ekumeniczny, ostatecznie bowiem wywodzi się z myśli wschodniej. Ma też walor duszpastersko-katechetyczny, wskazuje bowiem, że świętość jest przejrzystością człowieka wobec Osoby Ducha Świętego. Maryja jest dla każdego chrześcijanina wzorem takiej przejrzystości.

Maryja „niejako” Wcielonym Duchem Świętym

Teologowie tak Wschodu jak i Zachodu próbowali i próbują w sposób możliwie najbardziej adekwatny wyrazić ściśłą więź, jaka istniała i obecnie istnieje między Duchem Świętym a Najświętszą Maryją Panną. Szczytem przedstawionych uprzednio modeli jest koncepcja mówiąca o tym, że Maryja stała się „niejako”, wcielonym Duchem Świętym. Chociaż koncepcja ta ma swojego

¹⁶⁹ “L’Esprit-Saint ne s’est pas incarné, mais il s’est manifesté tel qu’il en Dieu et tel qu’il est pour nous dans l’humble Servante du Seigneur, la Vierge *Théotokos*” (H.M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, dz. cyt., s. 148).

¹⁷⁰ Duch Święty “ha encontrado en María un lugar privilegiado para su manifestación entre los hombres” (X. Pikaza, *María, presencia y mediación del Espíritu*, “Mission abierta al servicio de la fe” 1988, z. 2, 56).

¹⁷¹ Por. S. Bułgakov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 135.

¹⁷² “Estudios Trinitarios” 15(1981) 3-82; S. Muñoz Iglesias, I. de la Potterie, X. Pikaza i in., *Mariología fundamental. María en el Mistero de Dios*, Salamanca 1995, s. 49-191.

¹⁷³ X. Pikaza, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1990.

¹⁷⁴ Por. X. Pikaza, *La Madre de Jesús*, dz. cyt., s. 261-264; tamże, s. 253.

zdecydowanego przeciwnika w osobie René Laurentina¹⁷⁵, to jednak była dość szeroko komentowana, stając się inspiracją dla dalszych poszukiwań pneumatologiczno-mariologicznych.

Rozumienie zjednoczenia Najświętszej Maryi Panny z Duchem Świętym w kategoriach „jakby” wcielenia się Ducha Świętego znajdujemy już u Josepha Mattiasa Scheebena. Ten niemiecki teolog nazywa Maryję „rodzajem wcielenia Ducha Świętego”¹⁷⁶ w takim znaczeniu, że Maryja jest „organem” Ducha Świętego¹⁷⁷. Scheeben sądzi, że Maryja tworzy wraz z Duchem Świętym „jakąś jedną osobę moralną”¹⁷⁸.

Podobną intuicję, choć wyrażoną w nieco innych kategoriach, zawiera myśl teologiczna wybitnych teologów prawosławnych – Sergiusza Bułgakowa i Pawła Ewdokimowa. Pierwszy z nich stwierdza, że „w ludzkiej hipostazie stworzonej [mowa o Maryi – uwaga G.B.] świeci i objawia się hipostaza Ducha”¹⁷⁹ Maryja według niego „jest nie tylko naczyniem duchowym, lecz ponadto obrazem hipostatycznym Ducha Świętego”¹⁸⁰. W innym miejscu Bułgakov wprost mówi, że Maryja stała się „jakby osobowym wcieleniem Ducha Świętego”¹⁸¹, aż do tego stopnia, że staje się Ona Jego Nosicielką (Pneumatoforą)¹⁸². W podobnym duchu wypowiada się Paweł Ewdokimov, który mówi, że Maryja jest „ontologicznie zjednoczona z Duchem Świętym”¹⁸³, będąc personifikacją świętości ludzkiej, jak Duch Święty jest personifikacją (hipostazą) świętości Boskiej¹⁸⁴.

Jednak na myśl zachodnią Kościoła w tej kwestii największy wpływ wywarł św. Maksymilian Kolbe, który wprost nazwał Niepokalaną „niejako

¹⁷⁵ Por. R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, dz. cyt., s. 579-580.

¹⁷⁶ M.J. Scheeben, *Mariology*, t. 1, St. Louis 1946, s. 217.

¹⁷⁷ Por. M.J. Scheeben, C. Feckes, *Sposa e Madre di Dio*, Brescia 1955, s. 224.

¹⁷⁸ Por. L. Balter, *Pneumahagijny charakter*, art. cyt., s. 443.

¹⁷⁹ S. Bułgakov, *Le Paraclet. La Sagesse Divine et la Theantropie*, cz. 2, Paris 1946, s. 215.

¹⁸⁰ S. Bułgakov, *Le Paraclet*, dz. cyt., s. 215.

¹⁸¹ „Przeczysta stała się doskonałym naczyniem Ducha Świętego, jakby Jego osobowym wcieleniem: w Niej objawiła się nie tylko pełnia Jego darów, lecz także w Jej przeczystej postaci jaśnieje Jego osobowa hipostaza (S. Bułgakov, *Kupina Nieopalimaja. Opyt dogmaticzeskago istołkowanija niekotorych czert w prawosławnom poczitanii Bogomatierii*, Paryż 1927, s. 118).

¹⁸² Por. S. Bułgakov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 135; X. Pikaza, *La Madre de Jesús*, dz. cyt., s. 237.

¹⁸³ P. Ewdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, art. cyt., s. 125.

¹⁸⁴ Por. P. Ewdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, art. cyt., s. 125; P.G. Gianazza, *Paul Ewdokimov cantore dello Spirito Santo*, Roma 1983, s. 89.

wcielonym Duchem Świętym”¹⁸⁵. Koncepcja ta odbiła się znaczącym echem wśród teologów katolickich, którzy niejednokrotnie odwoływali się do niej i oceniali ją.

Wspomniany model św. Maksymiliana jest konsekwencją jego nauki o tajemnicy Niepokalanego Poczęcia w Bogu (Duch Święty) i tajemnicy Niepokalanego Poczęcia w stworzeniu (Maryja). Z analizy tekstów św. Maksymiliana wynika, że Świętemu franciszkaninowi brakowało słów i określeń dla jak najwierniejszego i jak najpełniejszego opisu ścisłego związku, jaki występuje między Duchem Świętym a Maryją. Nazywa Maryję Oblubienicą Ducha Świętego¹⁸⁶, mówi też o „niewyobrażalnym Jej zjednoczeniu z Trzecią Osobą Boską”¹⁸⁷. Jednakże jest świadom, że te określenia są nieadekwatne. Określenia sugerujące, że św. Maksymilian patrzy na Maryję jakby na „wcielenie Ducha Świętego”, spotykamy w ostatnich sześciu latach jego życia, czyli od 1935 r.¹⁸⁸ Najpierw są to sugestie, że na zjednoczenie Ducha Świętego z Maryją należy patrzeć analogicznie do zjednoczenia Boskiej Osoby Słowa z ludzką naturą Jezusa. W końcu św. Maksymilian wprost powie, że Maryja jest „jakoby wcielonym Duchem Świętym” (*Spiritus Sanctus quasi incarnatus est Immaculata*)¹⁸⁹. Zdanie to w teologii katolickiej brzmi szokująco. Gdyby nie słowo „jakoby”, należałoby je uznać za heretyckie¹⁹⁰. Św. Maksymilian, komentując jednak ten zwrot, wyraźnie wyjaśnia, że jego koncepcja mieści się w ramach katolickiej ortodoksji. Nie rozumie bowiem tej formuły jako dosłownego wcielenia Du-

¹⁸⁵ „Pater per Filium et Spiritum Sanctum solum agit. Filius incarnatus est Iesus Christus. Spiritus Sanctus quasi incarnatus est Immaculata. In Patre una persona et una natura. In Iesu Christo una persona et duae naturae. In Immaculata duae personae et duae naturae, sed quam strictissima unio. In anima iusta est Spiritus Sanctus; ergo iustissima Immaculata est quam perfectissime Spiritus Sanctus. Immaculata non solum est immaculate concepta sed et Immaculata Conceptio (Lourdes). Inde Spiritus Sanctus tanto perfectissime in Ea regnat” (Św. Maksymilian Maria Kolbe, *Szkic do artykułu „Immaculata”*, w: *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, franciszkanina, dz. cyt.*, t. 7, nr 1135, s. 291-294). „Maksymilian świadomy jest różnicy dzielącej Ducha Świętego od Maryi, dlatego używa terminu «poniekąd». Jego język unika ostrych definicji, jasnych określeń, aczkolwiek wymagana byłaby w tym względzie większa ścisłość. Pozostanie przy samym tylko «poniekąd», «jakby» zbliża jego język bardziej do sformułowań mistycznych niż dogmatycznych”. Z.J. Kijas, *Świętość życia Maryi*, w: *Niepokalana w wierze i teologii Kościoła*, red. S. Koperek i in., Kraków 2005, s. 146.

¹⁸⁶ Maksymilian Kolbe M. bł., *Wybór Pism*, red. J. Bar, Warszawa 1973, nr 370, s. 598 (dalej skrót PMK).

¹⁸⁷ Por. *tamże*.

¹⁸⁸ Por. G. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia, Duch święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia według świętego Maksymiliana Kolbego*, w: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, red. bp J. Wojtkowski, S. C. Napiórkowski OFMConv, Lublin 1998, s. 231.

¹⁸⁹ Por. przyp. nr 185.

¹⁹⁰ Por. G. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia, dz. cyt.*, s. 232.

cha Świętego w Maryi, a jedynie podkreśla, że to zjednoczenie jest jak najściślejsze, i dlatego trudno dla niego znaleźć analogiczne porównanie w świecie stworzonym¹⁹¹.

Interesującą interpretacją związku między „jakby wcieleniem się Ducha Świętego w Maryi” a Jej pośrednictwem przedstawił ks. Piotr Liszka. Wrocławski teolog zauważa, że zdaniem św. Maksymiliana to słowo „jakby” jest bardzo istotne. Oznacza ono bowiem, że Duch Święty nie wcielił się w Maryi, tak jak Syn Boży w unii hipostatycznej. Duch Święty i Maryja zachowują odrębność personalną. „Maryja nie jest w Osobie Ducha Świętego, a tylko w polu oddziaływania Jego przemieniającej mocy”¹⁹².

Drugim teologiem, który nauczał o tym, że Maryja stała się „Wcieleniem Ducha Świętego”, był Leonardo Boff. Hipotezę swoją przedłożył zasadniczo w dwóch dziełach: *O rostro materno de Deus*¹⁹³ oraz *El Ave Maria*¹⁹⁴. Punktem wyjścia dla Boffa było postawienie następującego pytania: „W jakim sensie kobiecość objawia Boga?” oraz: „W jakim sensie Bóg objawia się w kobiecości?”¹⁹⁵ Szukając odpowiedzi na te pytania, brazylijski teolog, odwołując się do Pisma Świętego i do nauki Tradycji¹⁹⁶, wskazuje, że Duch Święty jest tą Osobą w Trójcy Świętej, która najpełniej objawia czułość i miłość Pana Boga, a więc przymioty kobiece¹⁹⁷.

W tym duchu Boff daje też odpowiedź na pytanie postawione na początku swego wywodu, stwierdzając, że „kobiecość” Boska i ludzka najpełniej objawia się w zjednoczeniu Maryi z Duchem Świętym. Z tej refleksji Boff formułuje hipotezę: „Dziewica Maryja, Matka Boga i ludzi, realizuje w formie absolutnej i eschatologicznej kobiecość, ponieważ Duch Święty uczynił z Niej swoją świątynię, swoje sanktuarium i swoje tabernakulum w sposób aż do tego stopnia rzeczywisty i prawdziwy, że Ona powinna być uważana za zjednoczoną hipostatycznie z Trzecią Osobą Boską”¹⁹⁸. Zdaniem Boffa Duch Święty nie pozostał więc bez imienia i bez oblicza. Przyjął imię i oblicze Maryi¹⁹⁹. Przez to Maryja

¹⁹¹ L. Balter wyjaśnia, że św. Maksymilian był wyjątkowo precyzyjny w swym myśleniu i wprowadzając słowo „jakby”, dokładnie określił swoje stanowisko jako tylko analogiczne do tajemnicy Wcielenia. Por. L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, w: *Matka Jezusa pośrodku pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, s. 254.

¹⁹² P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, art. cyt., s. 148.

¹⁹³ Zob. L. Boff, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981.

¹⁹⁴ Zob. L. Boff, *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi 1982.

¹⁹⁵ Por. L. Boff, *Il volto materno*, dz. cyt., s. 62.

¹⁹⁶ Por. *tamże*, s. 63-79.

¹⁹⁷ Por. *tamże*, s. 81, 84.

¹⁹⁸ *Tamże*, s. 93.

¹⁹⁹ Por. *tamże*, s. 87.

stała się prawdziwym macierzyńskim obliczem Boga²⁰⁰, stała się „miejsmem”, gdzie Duch się wyraził w formie osobowej i ludzkiej²⁰¹.

W swoim wykładzie Boff powołuje się na tradycję Kościoła (poczynając od paralelizmu Adam – Chrystus, Ewa – Maryja), pobożność ludową oraz na nauczanie wspomnianych wyżej teologów.

To hipostatyczne zjednoczenie Ducha Świętego z Maryją Boff nazywa (dla odróżnienia od Wcielenia Słowa Bożego w Jezusie Chrystusie) „spirytualizacją Ducha Świętego w Maryi”²⁰². Według Boffa, ta „spirytualizacja” Boskiego Parakleta w Maryi nie jest dziełem samym w sobie, ale dokonuje się wewnątrz dynamiki dzieła odkupienia i przebóstwienia ludzkości. Ta spirytualizacja ma służyć dziełu wcielenia Syna Bożego. Maryja zostaje podniesiona na poziom Boski, aby móc zrodzić Boga, bo tylko Boskość może zrodzić Boskość²⁰³. Ta spirytualizacja (czyli wcielenie się) Ducha Świętego w Maryi jest aż do tego stopnia dosłowna i realna, że może być postrzegana jako wzajemna perychoreza zachodząca między Duchem Świętym a Maryją²⁰⁴.

Hipoteza Boffa, która – choć odwołuje się do wybitnych teologów prawosławnych i św. Maksymiliana Kolbego – nie mieści się jednakże w ramach prawowiernej myśli Kościoła, ponieważ Maryja nie jest Bogiem i nie można Jej zatem przypisywać atrybutów Boskich. Nie może również być uważana za „wcielenie Ducha Świętego” Teza Boffa spotkała się ze zdecydowaną krytyką ze strony większości teologów katolickich, którzy zarzucili jej przede wszystkim: niepoprawność metodologiczną²⁰⁵, błędne przeciwstawianie sobie męskości Syna i kobiecości Ducha (Duch Święty jest przecież kontynuatorem Chrystusa i Jego dzieła)²⁰⁶,

²⁰⁰ Zob. tytuł głównego dzieła Boffa: *Il volto materno di Dio*.

²⁰¹ Por. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, art. cyt., s. 74, 81.

²⁰² Por. L. Boff, *Il volto materno*, dz. cyt., 97. Por. A. Gómez Cadiñanos, *María, personificación del Espíritu Santo, según Leonardo Boff*, EphMar 38(1988) 77.

²⁰³ L. Boff, *Il volto materno di Dio*, dz. cyt., s. 100.

²⁰⁴ „Se Maria è spiritualizzata dalla Terza Persona della ss. Trinità, allora tutto ciò che si può attribuire allo Spirito Santo si può attribuire anche a Maria e viceversa, in consonanza alla regola generale del discorso teologico concernente la pericorese” (*Tamże*, s. 102).

²⁰⁵ Por. J. Galot, *Marie et le visage de Dieu*, Marianum 44(1982) 427-430; D. Fernández, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, EphMar 32(1982) 409; X. Pikaza, *Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, Marianum 44(1982) 459-464; A. Langella, *María e lo Spirito Santo*, dz. cyt., s. 139-140.

²⁰⁶ Por. X. Pikaza, *Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, art. cyt., s. 450-455; A. Langella, *María e lo Spirito Santo*, dz. cyt., s. 141.

naukę o hipostatycznej jedności Maryi i Ducha Świętego²⁰⁷ oraz zrównanie pośrednictwa Chrystusa z pośrednictwem Maryi²⁰⁸.

Jak łatwo zauważyć, koncepcja ta należy do tematów dyskusyjnych zarówno w dziedzinie mariologii, jak i pneumatologii. W ujęciu Leonardo Boffa została odrzucona przez katolicką teologię. Natomiast w ujęciu św. Maksymiliana staje się inspiracją do poszukiwania możliwie jak najlepszych sposobów wyrażenia zjednoczenia Maryi z Boskim Parakletem (także na płaszczyźnie pojęć i koncepcji). Nie jest dopracowaną koncepcją teologiczną, ale raczej świadectwem poszukiwań, aby jak najbardziej adekwatnie opisać ludzkimi kategoriami misterium zjednoczenia Ducha Świętego z Maryją.

Myślę, że to, jakim językiem powinno się mówić o zjednoczeniu Maryi z Duchem Świętym, powinno stać się także dziś między innymi przedmiotem naszej debaty.

3.4. Maryja Służebnicą i narzędziem Ducha Świętego (koncepcja partycypacji)

Kolejna wielka grupa tematów to kwestia współdziałania Maryi z Duchem Świętym w stosunku do Kościoła. Omówimy tu trzy podstawowe kwestie: pośrednictwo, duchowe macierzyństwo Maryi oraz charyzmat prorocki w świetle objawień maryjnych.

3.4.1 POŚREDNICTWO

Jak już zostało to zauważone w pierwszej części niniejszego opracowania, w okresie soborowym i posoborowym pojawił się argument, że Maryja w pobożności katolickiej zajęła miejsce Ducha Świętego. Teza ta, sformułowana przez chrześcijan innych wyznań, wynikała głównie ze sposobu rozumienia w Kościele katolickim pośrednictwa maryjnego. Zarzut ten poparło też wielu wybitnych teologów katolickich, takich jak: H. Mühlen, Y. Congar, R. Laurentin i L.J. Suenens czy S.C. Napiórkowski. Na przykład Y. Congar utożsamia się z protestanckimi zarzutami, które streszcza w następujący sposób: „Przypisujemy Maryi to, co należy się Duchowi Świętemu; ostatecznie każemy Jej zająć miejsce Parakleta. Rzeczywiście, przypisujemy Jej tytuł i rolę Pocieszyciel-

²⁰⁷ Por. J. Galot, *Marie et le visage de Dieu*, art. cyt., 426-437; D. Fernández, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, art. cyt., s. 410-411, 416, 418-419; Langella, *Maria e lo Spirito Santo*, dz. cyt., s. 141-142. Zdaniem S. De Fiores, nauka Boffa prowadzi do uznania identyczności osoby Maryi z Osobą Ducha Świętego, czego konsekwencją jest twierdzenie, że autonomiczna osoba Maryi nie istnieje, bo centrum Jej osobowej wolności i działania zniknęło „na rzecz Ducha Świętego” (por. S. De Fiores, *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi secondo Grignon de Montfort*, w: *Maria e la fine dei tempi. Approccio biblico, patristico, storico. «Etudes Mariales»* 1984-1986, Roma 1994, s. 208-209).

²⁰⁸ Por. D. Fernández, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, dz. cyt., s. 410; S. De Fiores, *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi*, art. cyt., s. 208.

ki, Orędowniczki, Obrończyni wiernych wobec Chrystusa, który jest rzekomo budzącym strach sędzią. Spełnia Ona funkcję matki. Dzięki Niej nie jesteśmy sierotami. Ona objawia Jezusa, który z kolei objawia swego Ojca. Ona kształtuje Jezusa w nas, czyli spełnia rolę przypisaną Duchowi Świętemu”²⁰⁹. Skutkiem przyjęcia przez Congara tezy o zastąpieniu Ducha Świętego przez Maryję w pobożności katolickiej stało się zakwestionowanie maryjnych tytułów: „Współodkupicielka” i „Pośredniczka”

Z drugiej strony takie stanowisko wspomnianych teologów katolickich spotkało się z gwałtowną reakcją przeciwników tego zarzutu, którzy głównie prowadzili polemikę z Heribertem Mühlenem. Do przeciwników tezy o zastąpieniu Ducha Świętego przez Maryję należeli: przede wszystkim: główny autor tekstu VIII Lumen gentium Gerard Philips²¹⁰, J.M. Salgado²¹¹, J. Alonso²¹², D. Fernández²¹³ i G. Roschini. Ten ostatni napisał obszerne dwutomowe dzieło pt. *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, w którym przedstawia relację: *Duch Święty – Maryja*, zarówno w aspekcie historycznym (na przestrzeni dwóch tysięcy lat) – I część, jak i systematycznym – II część²¹⁴, wyjaśniając, że głównym motywem powstania jego dzieła stała się chęć położenia tamy sloganowi rozpowszechnianemu przez protestantów i Mühlena, jakoby w pobożności katolickiej Maryja zajęła miejsce Ducha Świętego²¹⁵. Roschini bada najważniejsze teksty teologiczne minionych dwu tysiącleci, by wykazać, że teza ta jest fałszywa.

Owocem tej polemiki stały się propozycje dotyczące nowego sposobu patrzenia na rolę pośredniczącą Maryi i na powiązaniu Jej z funkcją Ducha Świętego. Jest to przede wszystkim koncepcja partycypacji Maryi w posłannictwie Ducha Świętego.

²⁰⁹ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, Warszawa 1997, s. 224.

²¹⁰ Por. G. Philips G., *Le Saint-Esprit et Marie: Vatican II et prospective du problème*, EtM 25(1968) 7-37.

²¹¹ Por. J.M. Salgado, *Pneumatologie et Mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, „Divinitas” 15(1971) 421-453.

²¹² J.M. Alonso, *Mariologia y pneumatologia. En torno al libro de H. Mühlen*, EphMar 21(1971) 115-121.

²¹³ Zob. D. Fernández, *La acción del Espíritu Santo y María en la historia de la salvación*, EstM 43(1978) 189-214; *El Espíritu Santo y María. Algunos ensayos modernos de explicación*, EphMar 28(1978) 137-150.

²¹⁴ G.M. Roschini, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, dz. cyt.

²¹⁵ “Una quarta ed ultima ragione della palpitante attualità del nostro tema é costituita da una vera calunnia fatta di recente alla Mariologia cattolica: quella di aver lasciato nell’ombra lo Spirito Santo, fino a sostituirlo con Maria Santissima [...]. Nessuna meraviglia perciò delle asserzioni o conclusioni dei Protestanti. Desta invece meraviglia [...] piú curiosa ancora – per non dire scandalosa – l’asserzione o conclusione che ci viene da parte di alcuni cattolici. Tra questi ha fatto molto chiasso, recentemente, il teologo tedesco Heribert Mühlen. Costui [...] ha lanciato questa specie di «slogan»: La Madonna ha preso, nella Mariologia cattolica corrente, il posto dello Spirito Santo. Conseguentemente, è necessario risanarla...” (G.M. Roschini, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, dz. cyt., cz. 1, s. 6, 9).

Sobór Watykański II ukazał pośrednictwo Maryi jako uczestnictwo w jedynym pośrednictwie Chrystusa. Po Soborze Watykańskim II coraz więcej teologów, poczynając od Mühelna, poprzez Hansa Ursa von Balthasara²¹⁶, Waltera Kaspera²¹⁷, zaczęło mówić także pośredniczącej misji Ducha Świętego, jako Drugiego Parakleta i kontynuatora dzieła zbawczego Chrystusa. Kardynała Joseph Ratzinger nazwał wprost Ducha Świętego „Pośrednikiem Absolutnym”²¹⁸.

Z tej nauki zrodziła się koncepcja, że można także w sposób pneumatologiczny uzasadnić pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny, jeżeli będziemy o nim mówić jako o uczestnictwie w pośredniczącej misji Ducha Świętego. Jest więc to koncepcja: „Maryja Pośredniczką w Duchu Pośredniku”: *Mediatrix in Spiritu Mediatore*.

Niewątpliwie za jednego z prekursorów tej koncepcji można uznać św. Maksymiliana Marię Kolbego który w ostatnim okresie swego życia łączył pośrednictwo Maryi z działaniem Ducha Świętego, czego wyrazem stało się sformułowanie z 1938 r.: „Maryja [...] jako Oblubienica Ducha Świętego uczestniczy w rozdawnictwie łask wszelkich”²¹⁹.

Zwolennikiem patrzenia na pośrednictwo Maryi jako na uczestnictwo w misji Ducha Świętego jest Heribert Mühlen. Podobnie wypowiadał się Y. Congar, który wyraził swoją koncepcję krótkim zdaniem: „Rola Maryi mieści się w roli Ducha Świętego”²²⁰. Bardzo precyzyjnie i syntetycznie wyraził tę myśl włoski biskup Luigi M. Carli: „Wszystko, co Maryja ma w sobie wielkiego, pięknego i świętego, wszystko, co Ona czyni jako Matka Chrystusa i Kościoła, nie jest niczym innym, jak uczestnictwem w przyczynowości głównej Ducha Świętego, którego jest najpokorniejszym i najwierniejszym Narzędziem”²²¹.

Z kolei papież Jan Paweł II bardzo wyraźnie dostrzega ten pneumatologiczny wymiar w pośrednictwie maryjnym w encyklice *Redemptoris Mater* (1987). Widzi to jednak nieco inaczej, mówiąc, że Duch Święty podtrzymuje pośrednictwo NMP: „Ten zbawczy wpływ Błogosławionej Dziewicy jest podtrzymywany przez Ducha Świętego, który jak zacienił Dziewicę Maryję, dając począ-

²¹⁶ Myśli te zawarte są głównie w jego *Teodramatyce* (Einsiedeln 1973-1983) i *Teologicie* (Einsiedeln 1985-1987).

²¹⁷ Głównie w dziele: *Jesus der Christus* (Mainz 1974).

²¹⁸ «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». J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Jozephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków – Warszawa – Struga 1986, s. 131.

²¹⁹ PMK nr 359, s. 584.

²²⁰ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, Warszawa 1997, s. 226.

²²¹ L. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria Nel pensiero Di Paolo VI e del Concilio Vaticano II*, „Divinitas” 20(1976), 39.

tek Jej Boskiemu macierzyństwu, tak nadal Jej towarzyszy w trosce o braci Jej Boskiego Syna²²².

W sposób najbardziej zdecydowany postulat mówienia o pośrednictwie Maryi jako o uczestnictwie w pośrednictwie Ducha Świętego sformułował René Laurentin w swoim traktacie pneumatologicznym z 1998 r. pt. *Nieznany Duch Święty*²²³. Biorąc pod uwagę ewolucję, jaka dokonała w jego własnej myśli teologicznej, proponuje on drogę: „od zastąpienia do uczestnictwa”²²⁴. Laurentin odrzuca poglądy teologiczne, sugerujące, że Maryi należy odebrać tytuły: Współodkupicielki, Matki Kościoła, Źródła łaski, Wspomożycielki – i przywrócić je Duchowi Świętemu. Jego zdaniem problem wygląda zupełnie inaczej. O ile bowiem faktycznie należy przywrócić Duchowi Świętemu pierwszą i zapomniana Boską rolę, to „nie należy zapominać o Jego udzielającym się dynamizmie i o uprzywilejowanym, ludzkim uczestnictwie Maryi w tytułach i funkcjach Ducha Świętego. Chodzi więc raz jeszcze o to, by rozwinąć autentyczną teologię relacji w odniesieniu do Boga, a ściślej – do Ducha”²²⁵. Zdaniem Laurentina stosowanie do Maryi wspomnianych tytułów i określeń, wyrażających jej misję pośredniczenia, jak: Źródło narodzenia Syna Bożego, Współodkupicielka, Matka Kościoła, Pośredniczka łaski, obrończyni, jest do zaakceptowania tylko wówczas, gdy będziemy rozumieli te funkcje Maryi jedynie jako uczestnictwo w misji Ducha Świętego, który jest Boskim Źródłem Wcielenia, Współodkupicielem, Matką Kościoła, Źródłem wszelkiej łaski i obrońcą²²⁶. Ta zaś wyjątkowa rola Maryi, zdaniem francuskiego teologa, wynika z faktu, że Ona, jak żadne inne stworzenie, ma wyjątkową, niepowtarzalną, relację ze swoim Stwórcą.

Dziś coraz więcej współczesnych teologów mówi wprost o tym, że pośrednictwo Maryi jest pośrednictwem „w Duchu Świętym”²²⁷, że to pośrednictwo Maryi jest zanurzone w działaniu Ducha Świętego²²⁸, że Maryja działa w po-

²²² RM 38.

²²³ R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998.

²²⁴ Por. *Tamże*, s. 487-489.

²²⁵ *Tamże*, s. 488; por. G.M. Bartosik, *Mediatrix in Spiritu Mediatore*, dz. cyt., s. 326-327.

²²⁶ Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 488-489.

²²⁷ Por. St. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1993, s. 124. Przep. nr 14-19.

²²⁸ „... zarówno pośrednictwo Chrystusa, jak (brane w cudzysłów) „pośrednictwo” stworzeń z Maryją włącznie, zostają zanurzone w działanie Ducha Świętego, który jest i działa we wszystkich: w Chrystusie (Głowie), Maryi, kapłanach ... (członkach Mistycznego Ciała)” (S.C. Napiórkowski, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 r.*, red. S.C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, s. 147).

średnictwie Ducha Świętego²²⁹, czy też że Maryja jest Pośredniczką działania pneumatologicznego²³⁰. Ks. Piotr Liszka mówi nawet, że „Maryja jest Pośredniczką na tyle, na ile związana jest z Osobą Ducha Świętego”²³¹. Z kolei Leo Scheffczyk, wskazując na obecność Maryi pod krzyżem Chrystusa, mówi o Niej jako o Tej, która dzięki Duchowi Świętemu stała się Pośredniczką w rozprzestrzenianiu dzieła zbawienia²³².

Wydaje się, że ujęcie to dobrze przyczyni się do rozwoju teologii pośrednictwa, rozumianej zarówno jako „wstawiennictwo Maryi w Duchu Świętym” (Maryja – Orantka w Duchu Świętym)²³³, jak i „uczestnictwie Maryi w dziele rozdzielania łask Ducha Świętego”

Badanie tego zagadnienia wymaga także dalszych pogłębionych studiów nad pośredniczącą rolą Ducha Świętego. Trzeba też pamiętać, aby Maryi nie przypisywać efektów łaski, właściwych tylko Duchowi Świętemu.

Natomiast idąc tropem Rene Laurentina, można w kluczu „partycypacji Maryi w misji Ducha Świętego” spojrzeć na Jej udział w dziele Odkupienia, także na sam tytuł „Współodkupicielki”

3.4.2 DUCHOWE MACIERZYŃSTWO

W okresie posoborowym pojawiły się również teologiczne próby uzasadniania duchowego macierzyństwa Maryi Jej relacją do ducha Świętego. Pośrednictwo Maryi – tak oddolne jak i odgórne – jest formą realizacji Jej macierzyństwa duchowego. To, że Maryja wstawia się za nami oraz pomaga nam w otrzymywaniu łask i utrzymywaniu relacji miłości z Panem Bogiem, wynika z faktu, że ustanowiona została przez Chrystusa naszą Matką, czyli Matką Kościoła. Paweł VI zaznacza, że pod krzyżem Duch Święty rozszerzył serce Maryi na całą ludzkość: „Także wtedy Duch Święty z niezmierną miłością rozszerzył serce bolesnej Matki, aby przyjął z ust Syna, jako Jego wieczysty testament, misję bycia Matką dla umiłowanego syna – Jana (por. J 19,26), misję, która «zgodnie z niezmiennym odczuciem Kościoła» oznaczała Jej duchowe macierzyństwo na rzecz całej ludzkości”²³⁴.

²²⁹ Por. H. 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.

²³⁰ „María, que hasta ahora aparecería como presencia del Espíritu o pneumatófora, viene a mostrarse como mediadora de la acción pneumatológica” (X. Pikaza, *María, presencia y mediación del Espíritu*, „Mission abierta al servicio de la fe” 1988, z. 2, 63).

²³¹ P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 3, 152.

²³² „Staje się poprzez siłę Ducha Świętego [...] współuczestniczką i pośredniczką w rozprzestrzenianiu dzieła zbawienia i jego najważniejszego owocu – Ducha Świętego” (L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Kraków 2004, s.148).

²³³ Por. *Matka Pana*, nr 16.

²³⁴ Paweł VI, *List do kard. Leo Josef Suenens (13.05.1975)*, w: *Insegnamenti Paolo VI*, 13(1975) 493. Por. *Matka Pana*, 16, 41.

Z kolei Jan Paweł II wprost określa pośrednictwo Maryi jako macierzyńskie²³⁵, zaznaczając, że to macierzyństwo duchowe jest podtrzymywane przez Ducha Świętego²³⁶.

W dość dużej różnorodności podejść do zagadnienia współpracy Maryi z Duchem Świętym w macierzyństwie duchowym na uwagę zasługuje wyrowadzanie tej koncepcji z faktu, że Duchowi Świętemu możemy przypisywać cechy macierzyńskie. Ta koncepcja już na dobre zagościła we współczesnej teologii, o czym świadczy fakt, że jest obecna w podręcznikach trynitologii²³⁷, czy pneumatologii²³⁸. Zagadnienie to nie jest czymś nowym. Dostrzegamy je już w niektórych komentarzach Ojców Kościoła.

We współczesnej teologii najpełniej zagadnienie to omówili Leonardo Boff i Yves Congar. Właśnie zwrócenie uwagi na macierzyńskie cechy Ducha Świętego jest jedną z bardziej interesujących intuicji i propozycji Yvesa Congara. Dominikański teolog poświęca tek kwestii jeden paragraf w III części swej trytologii pneumatologicznej, zatytułowany: *Element macierzyński w Bogu i żeński charakter Ducha Świętego*²³⁹. To macierzyństwo Duch Święty realizuje zarówno w stosunku do Chrystusa, jak i w stosunku do Kościoła, bowiem Pięćdziesiątnica była dla Kościoła tym, czym Zwiastowanie dla Chrystusa. Duch Święty nie przestaje zatem nieustannie rodzić i formować chrześcijan.

Congar zauważa, że niekiedy w pobożności katolickiej Ducha Świętego w pełnieniu Jego macierzyńskiej roli zastępowała Najświętsza Maryja Panna. Dostrzega w tym pewną niejednoznaczność, ale też „bogactwo i głębię chrześcijańskiego misterium”²⁴⁰. To bogactwo, jak już zostało to przez nas zauważone, wynika – zdaniem Congara – z faktu, że „rola Maryi mieści się w roli Ducha Świętego”²⁴¹, ale jest spełniana w „całkowicie odmiennych warunkach”²⁴². A zatem także macierzyństwo duchowe Maryi Congar interpretuje jako uczestnictwo w macierzyństwie Ducha w stosunku do chrześcijan.

Wyjątkowo twórcze i przydatne dla współczesnej teologii są poglądy René Laurentina. Otóż francuski teolog sugeruje, że Duchowi Świętemu powinien być przyznawany tytuł „Matka Kościoła”²⁴³. Jego zdaniem Duch Święty pobudza i ożywia osobowość chrześcijan, tak jak czyni to matka, wychowując swoje dzieci do samodzielności i ich własnej autonomii. Biblijnym obrazem macierzyńskiej misji Ducha Świętego jest – zdaniem Laurentina – wydarzenie

²³⁵ Por. RM 22.

²³⁶ Por. RM 38.

²³⁷ Por. J.J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993, 111-113; por. D. Gelpi, *The Divine Mother. A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*, Lanham Md. 1984.

²³⁸ Por. B. Stubenrauch, *Pneumatologia. Traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999, s. 236-242.

²³⁹ Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t.3, Warszawa 1996, s. 185-196.

²⁴⁰ *Tamże*, s. 196.

²⁴¹ *Tamże*, t. 1, s. 226.

²⁴² *Tamże*, s. 224.

²⁴³ Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 405.

Pięćdziesiątnicy, kiedy Duch Święty zrodził widzialny Kościół, a jego pierwsze dzieci wyszły z zamkniętej izby niczym z maczynego łona, jednym sercem przemawiając, nawracając i śpiewając²⁴⁴. Zgodnie ze słowami Chrystusa, każdy chrześcijanin musi się narodzić z Ducha (por. J 3,5-6). Duch Święty rodzi więc „każdego utożsamiając go z Chrystusem i utożsamiając Ich razem, w jedności Ciała Chrystusa”²⁴⁵.

Zdaniem francuskiego teologa ta misja Trzeciej Osoby Boskiej posiada wszelkie znamiona macierzyństwa duchowego. „Ludzie rzeczywiście rodzą się do życia Boskiego, duchowego, apostołskiego i charyzmatycznego. I rzeczywiście to Duch Święty w sposób Boski sprawia, że rodzą się, ale rodzi On ich do tego życia z wnętrza ich samych”²⁴⁶. Laurentin na poparcie swej tezy przypomina wypowiedź św. Bedy Czcigodnego, który tytuł «Matka Kościoła», pierwotnie przypisany łasce Ducha Świętego, rozciągnął na Maryję²⁴⁷. W tym kontekście francuski teolog z mocą przypomina, że to Duch Święty jest Matką Kościoła, a Najświętsza Maryja Panna uczestniczy tylko w tej Jego funkcji na płaszczyźnie ludzkiej²⁴⁸.

Podsumowując można stwierdzić, że wyraźnym *novum* posoborowej mariologii i teologii jest ukazywanie duchowego macierzyństwa Maryi jako uczestnictwa w macierzyństwie Ducha Świętego w stosunku do chrześcijan. Wydaje się, że to zagadnienie oczekuje jeszcze na dalsze pogłębione studia. Może ono być także przydatne w teologii feministycznej, która szczególnie zwraca uwagę na żeński wymiar Boga.

3.4.3. OBJAWIENIA MARYJNE: DUCH, KTÓRY MÓWI PRZEZ MARYJĘ

Misję, którą Najświętsza Maryja Panna wypełnia po swoim Wniebowzięciu, dostrzegamy także w jej objawieniach, w których ukazuje się nam, wzywając do nawrócenia, pokuty, prosząc i zalecając modlitwę (np. Paryż, Lourdes, Fatima). Dziś coraz częściej zwraca się uwagę na prorocki charakter tych objawień²⁴⁹.

Charyzmat prorocki Maryi dostrzegamy już w scenie nawiedzenia św. Elżbiety, gdzie Maryja „intonuje hymn *Magnificat* wieków, pieśń podpowiedzia-

²⁴⁴ Por. *tamże*.

²⁴⁵ *Tamże*, s. 406.

²⁴⁶ *Tamże*.

²⁴⁷ „Matka Kościoła powszechnego, to łaska Ducha Świętego, a [...] Matka Pana, jak się wydaje, jest również Matką Kościoła, gdyż będąc Matką Głowy [...], jest Ona także Matką Ciała” *Distinctiones monasticae*, w: *Spicilegium Solesmense*, Ed. Pitra, 3, s. 130-131; cyt. za: R. Laurentin, *Nieznaný Duch Święty*, dz. cyt., s. 406.

²⁴⁸ Por. *tamże*.

²⁴⁹ Por. S. Perella, *Mariofanie w „dziś” Kościoła i świata. Aspekty wybrane*, w: *Wokół objawień maryjnych*, red. T. Siudy, G. Bartosik, Częstochowa 2009, s. 36-38.

ną przez Ducha proroctwa²⁵⁰. Ten Duch, który mówił przez proroków²⁵¹, który w Apokalipsie mówi do Kościołów (Ap 1-3), dziś przemawia do Kościoła także przez Maryję w czasie Jej zjawień. Szczególnie dostrzegalny jest ten Duch proroctwa w słowach, które Najświętsza Dziewica przekazała w Fatimie i które spełniły się i spełniają w naszych dniach. Aspekt ten dostrzega w swoim podręczniku mariologii Leo Scheffczyk²⁵². Wydaje się, że zagadnienie to jest nadal zbyt mało poruszane w teologii. Ukazywanie pneumahagijnego aspektu zjawień maryjnych, tego aspektu prorockiego, powinno lepiej się przysłużyć roli, jaką te zjawienia z woli Bożej powinny spełniać w dzisiejszym świecie.

3.5. Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego

Sobór Watykański II podkreślił, że kult maryjny różni się zasadniczo od kultu należnemu Trójcy Świętej (w tym Duchowi Świętemu). Myśl ten rozwinął papież Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* z 1974 r., podkreślając, że kult maryjny musi uwzględniać odniesienie Najświętszej Maryi Panny do Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Okres posoborowy był bogaty w wiele publikacji, które zajęły się tym zagadnieniem. Potrzeba jednak nadal uwrażliwiać wiernych, aby nie tylko pobożność liturgiczna, ale także maryjna pobożność indywidualna i ludowa była podporządkowana kultowi Boga w Trójcy Świętej Jedynej.

Duch Święty jest twórcą piękna, w tym piękna Maryi. Warto więc w ramach realizowania pneumahagijnej zasady odnowy kultu maryjnego usuwać z kultu maryjnego wszelką brzydotę i banał²⁵³, aby piękno doświadczane przez zewnętrzne zmysły (wzrok, słuch) otwierało na piękno, którego Autorem jest Duch Boży. „Pobożność maryjna jest piękna [...] kiedy w hołdzie Arcydziedź Ducha tworzy w każdej dziedzinie sztuki arcydzieła, będące nadzwyczajnym świadectwem wiary i stanowiące nieocenione dziedzictwo ludzkości”²⁵⁴.

4. ZAKOŃCZENIE

W niniejszym przedłożeniu zostały przedstawione najważniejsze tematy dotyczące relacji Między Duchem Świętym a Maryją w katolickiej teologii posoborowej, a w konsekwencji tematy łączące pneumatologię z mariologią.

Ilość publikacji, zorganizowanych kongresów i sympozjów wskazuje, że tematyka ta cieszyła się wyjątkowym zainteresowaniem teologów. Wiele kwestii zostało doprecyzowanych, wiele poruszonych po raz pierwszy. Niektóre z nich nadal czekają na zainteresowanie badaczy.

²⁵⁰ *Matka Pana*, nr 41.

²⁵¹ Por. Credo nicejsko-konstantynopolitańskie.

²⁵² L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, dz. cyt., s. 386-394.

²⁵³ Por. *Matka Pana*, nr 76.

²⁵⁴ *Tamże*.

Tematami pozostającymi niewątpliwie wciąż aktualnymi są tematy:

- chrystologiczny: obrona i wyjaśnianie prawdy o Wcieleniu Syna Bożego i jej aspektu pneumatologicznego i maryjnego;
- antropologiczny – ukazywanie wzorczości Maryi w stosunku do ludzi w aspekcie życia „w Duchu Świętym”;
- eklezjologiczny – dalsze próby jak najlepszego opisanie łączności Maryi z Duchem Świętym w Jej zbawczej służbie wobec pielgrzymującego Kościoła. Wydaje się, że niezwykle wskazany jest tu model partycypacji Maryi w funkcjach Ducha Świętego (zwłaszcza w funkcji macierzyńskiej i pośredniczącej).
- nieustanna troska o to, by kult maryjny był podporządkowany kultowi Jedynego Boga i był piękny.