

**ks. Janusz Królikowski**  
**Tarnów**

## **KULT MATKI BOŻEJ**

### **W ŚWIETLE NAUCZANIA II SOBORU WATYKAŃSKIEGO**

Przystępując dzisiaj do mówienia o kulcie Matki Bożej w Kościele i w życiu poszczególnych wierzących, teolog znajduje się wobec niemałej trudności. Z jednej strony posiadamy przebogate dziedzictwo wieków, ciągle żywe w doświadczeniu chrześcijańskim i zachowujące swoje twórcze wpływy, a z drugiej strony ciągle powracają, niekiedy bardzo natarczywie, wezwania do zweryfikowania i zaktualizowania tego dziedzictwa. Znajdujemy te wezwania zarówno w oficjalnych wypowiedziach kościelnych, jak i w ramach nowych poszukiwań teologicznych, nie szczędzących niejednokrotnie ostrych uwag pod adresem licznych form i przejawów kultu maryjnego. Te uwagi krytyczne wpływają niejednokrotnie bardzo negatywnie na prowadzone poszukiwania, przede wszystkim budząc niepokój, ponieważ brakuje w nich pozytywnych propozycji i sugestii, odpowiadających na pytanie, jak można by harmonijnie połączyć zastane dziedzictwo z nowymi oczekiwaniami kościelnymi i pojawiającymi się obecnie nurtami kulturowymi. Sama propozycja, że należy coś wyeliminować, rozmija się z możliwością jej faktycznie eklezjalnego urzeczywistnienia, ponieważ wyraża się w niej zasadniczy brak w rozumieniu życia Kościoła, które polega na wiernym tradycji odnawianiu zastanych i praktykowanych form pobożności, a nie na ich eliminowaniu.

Podjmując zagadnienie kultu maryjnego w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego i stawiając sobie pytanie o jego recepcję, trzeba powiedzieć, że znajdujemy się wobec szerokiego spektrum problemów i zjawisk, których łatwe i schematyczne uporządkowanie nie wydaje się możliwe. Można co najwyżej spróbować spojrzeć na przeżywaną maryjność wiary w sposób globalny i jeszcze raz przypomnieć soborowe założenia odnowy kultu maryjnego, aby tym samym, w świetle posoborowych doświadczeń, zobaczyć, w jakim kierunku idą pewne zjawiska i w jakim kluczu powinno się je oceniać. Na tym tle będzie można następnie podjąć próbę sformułowania postulatów pod adresem mariologii, wskazując zarówno braki w prowadzonych dotychczas badaniach, jak i zasugerować tematy do podjęcia, aby móc faktycznie przysłużyć się kultowi maryjnemu w Kościele.

W spojrzeniu na propozycje odnowy kultu maryjnego w Kościele, aby były one efektywne, trzeba je usytuować na tle historycznym, gdyż tylko w ten sposób będzie można określić ich treść, a tym samym złączyć tę treść z nowymi

postulatami i wyzwaniem. W pierwszej więc części niniejszego opracowania spojrzymy na genezę kultu maryjnego i na główne elementy jego rozwoju, ponieważ na tle historycznym najlepiej można zrozumieć miejsce i specyfikę kultu maryjnego w Kościele. W drugiej części, odnosząc się do wskazań II Soboru Watykańskiego, spojrzymy na niektóre wątki w jego nauczaniu oraz odniesiemy się do niektórych wypowiedzi teologicznych na ten temat.

## 1. Z DZIEJÓW KULTU MARYJNEGO

Jeśli sięgniemy do tradycji maryjnej Kościoła, zauważymy w niej pewną dwuznaczność, a przynajmniej tak może się wydawać na pierwszy rzut oka. Z jednej więc strony ojcowie Kościoła odnosili do Maryi alegorycznie rozumiany werset z Psalmu: *In medio invencularum tympanistiarum* (67,26), by pokazać, że przewodzi Ona ludowi Bożemu i aniołom w niebie w chwale okazywanej Wszchemogącemu. W innych wypadkach zestawiano typologicznie Maryję z Miriam, która przewodzi pieśni uwielbienia przed synami Izraela po przejściu Morza Czerwonego (por. Wj 15,20-21). Oznacza to, że gdy aniołowie, cherubini i serafini, a także wszyscy zbawieni wielbią Boga, są prowadzeni przez Tę, którą archanioł Gabriel pozdrowił jako „pełną łaski” i która zaczęła swój śpiew uwielbienia Boga słowami: „Wielbi dusza moja Pana” W nawiązaniu do tej tradycji w homilii przypisywanej św. Augustynowi została nazwana „naszą Cytrystką” (*nostra Tympanistria*). Określenie to weszło następnie do modlitwy Kościoła. Św. Bernard z Clairvaux nazywa Maryję „kompozytorką słodkich harmonii”. Z drugiej jednak strony, bardzo wcześnie włączono Dziewicę Maryję do kultu liturgicznego sprawowanego w Kościele, widząc w Niej jego uczestniczkę, ale widząc Ją w relacji do Kościoła pielgrzymującego i w łączności z nim. Liturgie św. Bazylego czy św. Jana Chryzostoma na Wschodzie wzywają z naciskiem Jej wstawiennictwa; podobnie czyni liturgia łacińska<sup>1</sup>. Hymn *Akathistos* łączy te dwie tradycje – jest hymnem pochwalnym pod adresem Boga za dzieło dokonane w *Theotokos*, którą widzi jako przewodniczkę kultu kościelnego, ale odwołującym się do Jej wstawiennictwa. Rozwijająca się tradycja kultu kościelnego, odnosząca się do Maryi, stale, choć nie zawsze równomiernie, wyraża się w tych dwóch nurtach, czyli w przewodzeniu kultowi i we wstawiennictwie. Idealem byłoby stałe, równoległe i harmonijne rozwijanie tych dwóch nurtów kultycznych. Trzeba, oczywiście, być bardzo uważnym na pojawiające się przerosty zwłaszcza w nurcie wstawienniczym, które rodzą się bardzo łatwo, a potem są bardzo trudne do wyeliminowania.

Warto zwrócić uwagę, że odzwierciedleniem przekonania płynących z wiary i ważną lekcją autentyczności w podejściu do Maryi w kulcie jest ikonografia,

<sup>1</sup> Por. G.M. Bartosik, *Przez Ciebie jaśnieje radość. Kult Maryi w liturgiach Wschodu i Zachodu*, Niepokalanów 1998; Z. Janiec, *Wstawiennictwo Maryi. Studium liturgiczno-teologiczne na podstawie wybranych formularzy okresu zwykłego ze Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Sandomierz 2010.

która także – zwłaszcza w kontekście sporów ikonoklastycznych – przyczyniła się do sprecyzowania teologicznego spojrzenia na kult chrześcijański w wymiarze maryjnym. W wiekach VIII, IX i X, a także w powracających jeszcze w późniejszym okresie atakach ikonoklastycznych na użycie obrazów w kulcie chrześcijańskim, cała przyszłość polityczna, religijna i artystyczna cesarstwa i kultury bizantyńskiej została zmuszona do określenia własnej tożsamości. Argumenty formułowane przeciw obrazom, jak i argumenty przemawiające za ich czcią, streszczają się w pytaniu, czy można przedstawiać na obrazie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Problem jednak dotyczył także Matki Bożej, wpisującej się za pośrednictwem kultu bardzo głęboko w życie Cesarstwa Bizantyńskiego<sup>2</sup>. Według obrońców obrazów, ikonoklaści atakowali nie tylko ogólnie kult obrazów<sup>3</sup>, ale także pobożność maryjną, szczególnie zawarte w niej zasadnicze przekonanie o szczególnym wstawiennictwie Maryi na rzecz Kościoła i wiernych<sup>4</sup>.

W odpowiedzi na te ataki teologowie, za św. Bazyliem Wielkim, który stwierdził, że „cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp”, i za II Soborem Nicejskim, który przyjął jego stwierdzenie<sup>5</sup>, czuli się zobowiązani do sprecyzowania, że różne formy „czci” (*proskynesis*), które chrześcijanie okazują stworzeniom, muszą różnić się od „adoracji” (*latreia*), która mogła być okazywana tylko Bogu Stwórcy. Św. Jan Damasceński wyjaśniał: „Oddawanie czci jest znakiem okazywania uniżenia i szacunku; znamy zaś różne rodzaje wyrażania czci. Najpierw istnieje uwielbienie (*latreia*), jakie winniśmy składać jedynie samemu Bogu, który ze względu na swą naturę sam godzien jest chwale. Następnie ze względu na godnego uwielbienia ze swej natury Boga, składamy cześć (*proskynesis*) Jego przyjaciołom i sługom”<sup>6</sup>. Gdyby adoracja została skierowana do stworzeń, to stałaby się – mówiąc z greckiego – idolatrią (*eidolatlatreia*). Oczywiście, trzeba pamiętać, że począwszy od Soboru Nicejskiego, miano Boga Stwórcy odnosiło się także do Trójcy Świętej, Ojca, Syna i Ducha Świętego, jako prawdziwego Boga. „Adoracja” zwracała się, jak zawsze w Nowym Testamencie, do Jezusa Chrystusa. Św. Paweł wzywa: „Aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2,10). Dla prawowierności chrześcijańskiej „zgięcie kolan”, „cześć” (*proskynesis*), oznacza prawdziwą i pełną „adorację” (*latreia*) i obejmuje całą osobę Syna Bożego wcielonego, a więc nie tylko Jego naturę boską, ale także naturę ludzką, połączoną z naturą boską na sposób stały i nierozdzielny. Natura ludzka

<sup>2</sup> Por. V. Limberis, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London 1994.

<sup>3</sup> Nicefor, *Antirrheticus* 2, 4: PG 100, 341.

<sup>4</sup> Tamże, 1, 9: PG 100, 216.

<sup>5</sup> II Sobór Nicejski, *Dekret wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 339; Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* 18, 45.

<sup>6</sup> Jan Damasceński, *Mowa przeciw szkalującym święte obrazy* (14), [tłum. M. Dylewska], „Vox Patrum” 19(1999) t. 36-37, s. 506.

nie mogłaby być przedmiotem adoracji sama z siebie, skoro była stworzeniem, ale mogła i musiała być adorowana w nierozdzielnej jedności Boga-Człowieka<sup>7</sup>.

Wszystkie inne formy „adoracji” (*proskynesis*) były natomiast prostymi aktami czci (*douleia*), a więc nie stanowiły naruszenia pierwszego przykazania. Może to być nieco zaskakujące, ale najlepsze rozróżnienie w tym względzie, nawiązując do tradycji greckiej, sformułował św. Augustyn na kartach *De civitate Dei*: „Bo wszak na tym właśnie polega kult należący się boskości albo, mówiąc wyraźniej, boskiej naturze. Ponieważ nie nasuwa mi się żaden wyraz łaciński, który by się nadawał do określenia takiego kultu jednym słowem, więc dla wyrażenia tego, co chciałbym rzec, używam, gdy zachodzi potrzeba, nazwy greckiej. Wyraz *latreia*, gdziekolwiek spotyka się w Piśmie Świętym, tłumaczą nasi przez *servitus*, czyli służbę. Lecz służba, która należy się ludziom zgodnie z zaleceniem Apostoła, aby służyli posłuszni byli panom, zwykle bywa po grecku oznaczana innym wyrazem. Natomiast *latreia* podług zwyczaju wyrażania się tych, którzy spisali dla nas Boże słowa, jest zawsze lub tak często, iż można rzec, że prawie zawsze, używana dla oznaczenia służby wiążącej się z kultem Boga”<sup>8</sup>.

Wypowiedź Augustyna należy do pierwszych świadectw, które wprowadzają tak ściśle teologicznie rozróżnienie w odniesieniu do natury kultu. Sprawa jest zaskakująca z tego powodu, że Augustyn ciągle wspomina w swoich dziełach, iż posiadał słabą znajomość języka greckiego, do którego zniechęcił się już jako chłopiec<sup>9</sup>. Potem jako biskup, broniąc nauczania o Trójcy Świętej, wyznawał, że nie rozumie w pełni terminologii greckiej w dziedzinie trynitarnej.

Wprowadzone rozróżnienia były konieczne, ponieważ nie tylko pobożność chrześcijańska, lecz także obyczaje społeczne w Bizancjum posiadały rozbudowany zestaw przepisów dotyczących okazywania gestów szacunku różnym kategoriom osób. W grece klasycznej wszystkie te wyrazy szacunku na różnych poziomach były określane mianem „czci” (*proskynesis*), nie odnoszącej się do „kłaniania się” bogom lub ich obrazom, ale do bardzo rozbudowanych na Wschodzie sposobów kłaniania się królom i przełożonym. W tym rozpowszechnieniu aktów czci było więc konieczne, aby mówienie o adoracji Boga różniło się od mówienia o czci okazywanej świętym, w szczególności Dziewicy Maryi. Na gruncie wprowadzonego sprecyzowania teologicznego Maryja, także na obrazach, jako *Theotokos*, została prawomocnie uznana za godną prawowiernej „czci” (*proskynesis*) w Kościele.

Również średniowieczna teologia łacińska, na przykład św. Tomasz z Akwinu (używający pojęć greckich w formie zlatynizowanej), wykorzystywała proste rozróżnienie między „adoracją” (*latria*) i „czcią” (*dulia*) w duchu teologii patrystycznej<sup>10</sup>. Teologia średniowieczna zauważyła jednak, że to rozróżnienie

<sup>7</sup> Por. F. de' Maffei, *Bisanzio e l'ideologia delle immagini*, Napoli 2011, s. 229-261.

<sup>8</sup> Augustyn, *O państwie Bożym* (10, 1, 2), tłum. W. Kornatowski, t. 1, Warszawa 1977, s. 441.

<sup>9</sup> *Tenże*, *Wyznania* (1, 13-14), tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 43-47.

<sup>10</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II q. 25 a. 1 ad 1.

nie odzwierciedla pozycji zajmowanej przez *Theotokos* w dziejach zbawienia i w Jej szczególnej relacji do Boga, różniącej się od relacji aniołów i innych świętych. Ponieważ nie jest Bogiem, nie ma prawa do *latria*, ale będąc ponad aniołami i świętymi, zasługuje na coś więcej niż *dulia*. Dla Jej czci znaleziono więc dostosowane pojęcie *hyperdulia*. Po okresie średniowiecza Kościół musiał dopracować rozróżnienie między *latria* i *dulia* (łącznie z *hyperdulia*), które okazało się bardzo użyteczne w następstwie reformacji, gdy reformatorzy w podnoszonych przeciw katolikom zarzutach, oskarżali ich między innymi o „mariolatrię”. Tym pojęciem chciano wskazać, że w gruncie rzeczy katolicy okazywali Maryi kult w formie *latria*. Mimo że język modlitw i hymnów mógł wywoływać takie wrażenie, rozróżnienie oddalało teologicznie zarzut „mariolatrii”, choć na pewno nie zawsze było wystarczające, zwłaszcza w odniesieniu do niektórych praktykowanych form pobożności, mogących razić pewną przesadą. Nie był to zresztą problem występujący tylko w kręgu katolickim, gdyż także na Wschodzie zachodziła potrzeba zwracania uwagi na relację między dogmatem i pobożnością wiernych<sup>11</sup>.

Tym, co utrzymywało właściwą relację między adoracją i kultem typu *hyperdulia*, była znowu ikonografia chrześcijańska, a zwłaszcza ta jej postać, którą określa się z języka greckiego jako *Deesis*. W grece klasycznej tym słowem określano jakąkolwiek prośbę; w grece bizantyńskiej słowem tym określano różne prośby o charakterze świeckim, na przykład prośby kierowane do cesarza. Słowo *deesis* stało się w grece patrystycznej i grece bizantyńskiej określeniem modlitw wstawienniczych: najpierw modlitwy Jezusa Chrystusa, którą jako wieczny kapłan kieruje do Ojca, potem modlitwy Kościoła kierowanej nie tylko do Boga, ale i do świętych, a w końcu także modlitw świętych, w szczególności Matki Bożej, jako pośredników stworzonych, przedstawianych Ojcu i Chrystusowi na rzecz Kościoła. *Deesis* w formie artystycznej była podzielona na trzy części: wywyższona w centrum znajduje się figura Chrystusa na krzyżu – nawiązująca do Jego najwyższego kapłaństwa – a poniżej po Jego bokach wstawiający się na rzecz grzeszników: Matka Boża i Jan Chrzciciel<sup>12</sup>.

Historycy sztuki od dłuższego czasu prowadzą badania nad *Deesis*, czego, niestety, nie czynią wystarczająco historycy duchowości, liturgii i teologii<sup>13</sup>. Także uwagi mariologów wymyka się ten zasadniczy temat, który odzwierciedla ważny wątek w utrwalaniu rozumieniu miejsca Maryi najpierw w dziejach zbawienia, a potem w kulcie i pobożności chrześcijańskiej. Usytuowanie Maryi i Jana Chrzciciela w *Deesis* było sposobem identyfikowania dwóch postaci, które według koncepcji chrześcijańskiej sytuują się na przejściu między Starym i Nowym Testamentem. Według słów Chrystusa linia proroków Starego Testamentu dochodzi aż do Jana Chrzciciela (Mt 11,13), a po-

<sup>11</sup> Por. Teodor Studyta, *Oratio* 11, 4, 24: PG 99, 828.

<sup>12</sup> Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1989, s. 246-252.

<sup>13</sup> Por. R. Mazurkiewicz, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2002<sup>2</sup>.

nadto: „Między narodzonymi z niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela” (Mt 11,11; por. Łk 7,28). Żaden syn narodzony z niewiasty nie był większy od Jana Chrzciciela, ale córka niewiasty jest większa od wszystkich: „Maryja nieskalana (*amiantos*)” – jak powie św. Grzegorz z Nyssy<sup>14</sup> – i Matka Boża. Zarówno teologia jak i ikonografia na Wschodzie stopniowo wydobywały jedyne i wyjątkowe miejsce Maryi w ekonomii zbawczej, kształtując pobożność chrześcijańską i życie Kościoła<sup>15</sup>. Wschodnia pobożność maryjna ze wszystkimi swoimi osiągnięciami wpływała również na zachodnią interpretację Maryi w okresie patrystycznym i średniowiecznym, chociaż nie zawsze działało się to z wystarczającą recepcją teologii wschodniej, dlatego też nie wszystko to, co zostało przejęte ze Wschodu, było odpowiednio rozumiane i w odpowiedni sposób wprowadzane w życie Kościoła na Zachodzie.

Jeden z wschodnich wątków teologicznych, który nie znalazł w pełni adekwatnej recepcji na Zachodzie, a na Wschodzie odegrał bardzo ważną rolę w wydobyciu wyjątkowej świętości Maryi jako Jej zasadniczego przywileju, dotyczy *przebóstwienia* (*theosis*), według którego udzielenie człowiekowi daru zbawienia czyni go uczestnikiem natury Bożej<sup>16</sup>. Wprawdzie nie była to idea tylko ojców greckich, ale także łacińskich, łącznie ze św. Augustynem, niemniej jednak nie wywarła ona tak wielkiego wpływu jak na Wschodzie. Dopiero średniowiecze dowartościowało tę ideę, wyprowadzając z niej bogatsze implikacje teologiczne i duchowe. Wpływowi Boecjusz napisał: „Oczywista rzecz, że przez osiągnięcie Bóstwa ludzie zostają szczęśliwymi. Bo jak przez osiągnięcie sprawiedliwości sprawiedliwymi, przez mądrość mądrymi, tak również w podobny sposób trzeba wnioskować, że ludzie osiągnący Bóstwo stają się bogami. Zatem każdy szczęśliwy jest bogiem, który przez naturę wprawdzie jest jeden, ale nie ma przeszkód, by ich nie było jak najwięcej przez uczestnictwo”<sup>17</sup>. W tym samym duchu wypowiadał się na przykład w okresie średniowiecza także św. Tomasz z Akwinu<sup>18</sup>.

Podstawy biblijne, dające oparcie dla tej idei, zwłaszcza w teologii bizantyńskiej, znajdują się w szczególnym zdaniu z Drugiego Listu św. Piotra: „Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się dzięki nim stali uczestnikami Boskiej natury, skoro wyrwaliście się z zepsucia wywołanego na świecie żądzą” (1,4). W tej absolutnie wyjątkowej wypowiedzi nowotestamentalnej znajdujemy wyrażoną zarówno negatywną emfazę ojców

<sup>14</sup> Grzegorz z Nyssy, *De virginitate* 2: PG 46, 324.

<sup>15</sup> Por. J. Królikowski, *Wyjątkowość Maryi w mariologii Ojców greckich jako źródło inspiracji mariologicznych*, „*Salvatoris Mater*” 3 (2001) s. 159-173.

<sup>16</sup> Por. V. Lossky, *A l'image et la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, s. 95-108.

<sup>17</sup> Boecjusz, *O pociechach filozofii* (3, 10), tłum. T. Jachimowski, Poznań 1926, s. 85.

<sup>18</sup> Por. J. Królikowski, *Wcielenie Słowa – przebóstwienie człowieczeństwa w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Abyśmy się stali synami Bożymi. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Marianowi Graczykowi SDB w 70. rocznicę urodzin*, red. I. Mroczkowski, J.A. Sobowiak, Wyd. UKSW, Warszawa 2011, s. 67-79.

Kościół w stosunku do zbawienia rozumianego jako ucieczka od zepsucia (*phthora*), jak i pozytywną emfazę położoną na zbawienie jako przebóstwienie. Greckie słowo *theosis* zaczęło więc wskazywać na szczególną wizję zbawienia, streszczoną w fundamentalnej wschodniej formule teologicznej: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem” Ta wizja odegrała niezastąpioną rolę w rozwoju doktryny chrystologicznej i trynitarnej<sup>19</sup>, a doktryna trynitarzna, zwłaszcza w swoim nurcie pneumatologicznym, pogłębiła następnie tę wizję zbawienia, zgodnie z tym, co napisał św. Atanazy: „Przez uczestniczenie w Duchu jesteśmy złączeni z Trójcą”<sup>20</sup>. Ojcowie wschodni i teologowie byli świadomi, że formuła biblijna mówiąca o uczestnictwie w naturze Bożej, a także wypływająca z niej teologia przebóstwienia, jest narażona na wpływ tendencji panteistycznych, dlatego nieustannie podkreślali nienaruszalną transcendencję Boga ponad językiem, myślą, a nawet bytem. Czynili to poprzez wydobywanie nowości przebóstwionej natury ludzkiej za pośrednictwem wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie, a więc nadanie jej nieodzownej konkretyzacji chrystologicznej, która zapewnia zasadniczą równowagę teologiczną w ramach proponowanej wizji, czego niestety niejednokrotnie nie zauważa się do dzisiaj w wypowiedziach na temat wschodniej teologii przebóstwienia i w nieufnym podchodzeniu do niej w teologii zachodniej.

Nowość, będąca owocem wcielenia Słowa, znalazła swoje najwyższe wyrażenie w osobie Maryi – *Theotokos*. Malarze ikon nie wahali się malować postaci Maryi w taki sposób, by uwypuklić w swoich przedstawieniach wątek przebóstwienia, na co wskazywał już sam tytuł *Theotokos*. W swoim znaczeniu ostatecznym, zbawienie jako przebóstwienie, jak każda obietnica niebieska, miało charakter eschatologiczny i nie mogło być zrealizowane w życiu ziemskim. Maryja ukazywana w rysach chwalebnych stawała się argumentem, że ta obietnica zaczyna się realizować, chociaż w sposób jeszcze niepełny, już na tym świecie. Jej portret wydobywający aspekty przebóstwienia stawał się tego dowodem.

Ikony Jezusa Chrystusa przedstawiały równocześnie Jego „postać boską” jak i „postać sługi” (por. Flp 2,6-7), gdyż obydwie postacie były nierozdzielnie zjednoczone ze sobą w Jego osobie przez wcielenie. Chociaż natura boska nie zawsze mogła być uchwycona przez współczesnych za dostępną ich doświadczeniu naturą sługi, którą widzieli i dotykali (por. 1 J 1,1), to jednak w czasie przemienienia na górze Tabor, jeszcze przed zmartwychwstaniem, stała się ona widzialna w tym świecie. Ten fakt został ukazany na najstarszej mozaice przedstawiającej przemienienie Chrystusa, która zachowała się do dzisiaj. William Loerke spójnie połączył interpretację ikonograficzną tego dzieła z interpretacją teologiczną, którą sformułował św. Maksym Wyznawca: „Siedemdziesiąt lub siedemdziesiąt pięć lat po położeniu mozaiki Maksym Wyznawca opracował głęboką interpretację przemienienia. W tej wizji widzi Chrystu-

<sup>19</sup> Por. B. Studer, *Dio salvatore nei Padri Della Chiesa*, Roma 1986.

<sup>20</sup> Atanazy, *Contra arianos* 3, 24: PG 26, 373.

sa jako symbol siebie samego, manifestację tego, co ukryte, w tym, co widzialne, w czasie której świetlista szata szybko oblekła naturę ludzką i objawiła boską. Wydarzenie nie było tylko utrwalonym obrazem, ale rozgrywającym się dramatem. Jaśniejsze ubranie Chrystusa, mieniące się błękitne odcienie aureoli i przejrzystość promienia światła wychodząca z aureoli wskazują na ukrytą siłę, która wychodzi na zewnątrz – wizja analogiczna do interpretacji Maksyma<sup>21</sup>.

Maryja, Matka Boża, stała się analogią historyczną tego wszystkiego, rzeczywistością, która zarazem była antycypacją i rezultatem przemienienia Chrystusa. Nie miała Ona natury boskiej jak Chrystus, będąc człowiekiem jak wszyscy ludzie, ale skoro została wybrana na Matkę Bożą, Jej natura ludzka została przemieniona i już na ziemi stała się szczególną „uczestniczką natury Bożej”, co Drugi List św. Piotra obiecuje wszystkim wierzącym w Jej Syna.

Postawą rozumienia zbawienia jako przebóstwienia było typowo wschodnie rozumienie odkupienia. Według teologii bizantyńskiej było wprawdzie konieczne związanie zbawienia ludzkiego z odpuszczeniem grzechów, ale było ono dalece niewystarczające w ogólniejszej i bardziej integralnej perspektywie. Interpretacja męki i ukrzyżowania Chrystusa jako ofiary za grzech – mająca ewidentne podstawy w Biblii – była wspólna Wschodowi i Zachodowi, ale zyskała ona na Wschodzie mocne komplementarne dopełnienie w obrazie *Christi Victoris* jako specyficznej formie mówienia o tajemnicy odkupienia. Przez swoje zwycięstwo Chrystus – nowy Adam – zwyciężył grzech i śmierć, a przez swoje przemienienie ukazał ludzkości jej ostateczne przeznaczenie. Także Maryja – nowa Ewa – ukazywała to przeznaczenie najpierw siebie, dzięki Synowi i życiu Bożemu, którego Jej udzielił, a potem całej ludzkości. Maryjny wątek w interpretacji zbawienia dokonywał jego konkretyzacji i chronił je przed interpretacjami neoplatońskimi, które zawsze były żywe na Wschodzie.

Jak batalia o przedstawianie Chrystusa na obrazach przygotowała teren dla obrony praktyki przedstawiania na obrazach także postaci Maryi, tak obraz Maryi dostarczył uzasadnień dla przedstawiania na obrazach innych świętych. Na wielu ikonach znajdujemy dokumentację tego faktu – z biegiem czasu obok postaci Maryi coraz częściej zaczynają się pojawiać przedstawienia świętych. Skoro pojęcie przebóstwienia stanowiło podstawowy element bizantyńskiej definicji świętości, to oczywistą konsekwencją dyskusji mariologicznych stało się włączenie świętych do przedstawień ikonograficznych<sup>22</sup>. Życie Chrystusa malowane na obrazach nie tylko było życiem, które On sam przeżył na ziemi, ale także tym, które jako Zmartwychwstały nadal przeżywa w Kościele i w swoich świętych. Dlatego, jak uzasadniali teologowie bizantyńscy, byłoby wyrazem niespójności teologicznej w stosunku do obrazu Chrystusa, jeśli nie złączyłoby z nim obrazów tych, w których On przedłuża swoje życie i kontynuuje

<sup>21</sup> W. Loerke, *Real Presence in Early Christian Art*, w: *Monasticism and the Arts*, red. T.G. Verdon, Syracuse 1984, s. 47.

<sup>22</sup> Por. Jan Damasceniński, *II Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* (10-11) [tłum. M. Dylewska], „Vox Patrum” 25 (2008) t. 48, s. 384-385.



swoją świętą historię. Wyłonił się w ten sposób wielki łańcuch obrazów, które proklamują tę zasadniczą prawdę soteriologiczną o realnym udziale świętych w życiu Chrystusa.

Ikograficznie, ale i teologicznie najwyższą osobistością przedstawianą na obrazach, nawet na obrazach Matki Bożej, stał się sam Jezus Chrystus. Chrystus, zasiadający na tronie w chwale, zajmował zawsze część centralną i najwyższą, która, nawet jeśli nie była największa, była oczywiście najważniejsza. Wydobywano tę prawdę w zróżnicowany sposób, ale zawsze bardzo wyraźnie. Na przedstawieniach Chrystusa jako dziecka widzimy zawsze, że jest Chrystusem Panem, na co wskazują symbolicznie kolory Jego szat, wyrażające boskość i królewskość, jak i trzymany zwój lub kodeks, przypominające wieczne Prawo, które stanowi jako Bóg. Ukazywana na obrazach obok Chrystusa Matka zawsze odznacza się wyjątkowością i zajmuje uprzywilejowane miejsce, pełni niewątpliwie rolę przewodniczki, choć zawsze zostaje uwzględnione, że równocześnie wstawia się do Chrystusa, na co najczęściej wskazuje gest ręki zwróconej w kierunku Chrystusa, która oznacza właśnie wymiar wstawienniczy Jej uczestniczenia w chwale Syna, zwycięskiego Pana i Króla<sup>23</sup>.

## 2. KULT MARYJNY WE WSKAZANIACH II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Przechodząc na zarysowanym tutaj tle historycznym do czytania zawartych w konstytucji *Lumen gentium* wskazań dotyczących kultu maryjnego, możemy sformułować kilka obserwacji teologicznych. Następnie będzie można przejść do wyrażenia także pewnych postulatów pod adresem mariologii służącej kultowi maryjnemu.

### 2.1 Szczególny kult

Nauczanie VIII rozdziału konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* zawarte w numerze 66. sytuuje się ściśle na linii wyznaczonej przez tradycję kultu maryjnego w Kościele<sup>24</sup>. Trzeba przede wszystkim zauważyć, że zostaje w konstytucji wyraźnie i nawet dwukrotnie zaaprobowane, iż mamy w tym przypadku „zasadnie” do czynienia z „kultem specjalnym” (*speciali cultu ab ecclesia merito honoratur*) oraz z „kultem całkowicie szczególnym” (*cultu singularis omnino quamdam est*). Nie ulega więc wątpliwości, że nauczanie soborowe aprobuje wyjątkowość kultu maryjnego w Kościele jako efekt doświadczenia teologicznego i historycznego oraz sytuuje go nadal na takiej pozycji w odniesieniu do przyszłości. Określa ten kult przy pomocy przymiotników „specjalny” i „szczególny”, które zdają się być tylko bardziej fenomenolo-

<sup>23</sup> Por. J. Królikowski, *Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Symbolika oraz przesłanie teologiczno-duchowe*, „Homo Dei” 80(2011) nr 2, s. 14-35.

<sup>24</sup> W tekście nawiązuję do własnego tłumaczenia konstytucji *Lumen gentium*, gdyż zarówno stare jak i nowe tłumaczenie dokumentów soborowych zawiera wiele nieścisłości.

gicznym sposobem wyrażenia tego, co dawne nauczanie Kościoła i teologia oddawały przy pomocy pojęcia *hyperdoulia*.

Szczególny kult jest bezpośrednio związany ze szczególną pozycją i świętością Maryi, które nauczanie soborowe wyraźnie wydobywa, a probuje i podkreśla za pomocą stosowanych superlatywów: *sublimiore modo redempta* (LG 53); *eximie gratiae dono omnibus aliis creaturis, coelestibus et terrestribus, longe antecellit* (tamże); *supereminens prorsusque membrum ecclesiae* (tamże); *typus et exemplar spectantissimum* (tamże); *singularis prorsus sanctitatis splendoribus a primo istante suae conceptionis ditata* (LG 56). Ona jest najświętsza (*beatissima – sanctissima*) (LG 65, 66), wywyższona ponad wszystkich świętych i aniołów (*in coelo super omnes beatos et angelos exaltata*) (LG 69). Ta szczególność Maryi stanowi więc swoiste założenie i klucz hermeneutyczny nauczania soborowego, dlatego powinna ona zostać także odniesiona do kultu maryjnego, który stanowi przełożenie tej szczególności na język i życie Kościoła.

Warto w tym miejscu zauważyć, że w odniesieniu do świętych w nauczaniu soborowym zrezygnowano z określenia *cultus* głównie na rzecz pojęcia *venratio* (cześć), co stanowi dalsze wydobywanie szczególnego charakteru kultu maryjnego. Dlatego też błędne jest zastosowanie w polskim tłumaczeniu konstytucji *Lumen gentium* słowa „cześć” w odniesieniu do łacińskiego *cultus* w rozdziale poświęconym Maryi. Na kwestię terminologii soborowej w tej dziedzinie nie zwrócono dotychczas należytej uwagi, tymczasem mogłaby ona okazać się bardzo inspirująca dla interpretacji zarówno kultu maryjnego, jak i czci okazywanej świętym. Soborowe ustawienie zagadnienia oznacza między innymi, że nie jest wystarczające, jak proponuje się niejednokrotnie, związanie kultu maryjnego tylko z czcią oddawaną świętym, a nawet uznanie go za jego szczególną postać. Maryja jest, owszem, we wspólnocie świętych, ale także *ponad* tą wspólnotą. Punktem odniesienia dla interpretacji kultu maryjnego powinien stać się raczej kult adoracji, z którym zostaje on związany w sformułowaniu soborowym.

W nauczaniu soborowym zostaje, oczywiście, podkreślone, że kult maryjny różni się „istotnie” (*essentialiter*) od kultu adoracji/uwielbienia (*cultus adorationis*), który jest oddawany Słowu wcielonemu na równi z Ojcem i Duchem Świętym. W innym miejscu jest on nazwany *cultus latreuticus* (LG 51). Widać więc, że w wypowiedzi soborowej częściowo zrezygnowano z nawiązywania do zlatynizowanej terminologii greckiej, proponując pojęcie bardziej teologiczne i bardziej związane z tradycją łacińską, która została dopracowana w teologii katolickiej po Soborze Trydenckim, a utrwalona zwłaszcza w kontekście ruchu liturgicznego. Istotna różnica zachodząca między tymi dwoma kultami nie prowadzi do ich rozdzielenia ani się go nie domaga, gdyż kult maryjny, również w oparciu o doświadczenie historyczne, sytuuje się na pozycji „pomocniczej” w stosunku do kultu adoracji (*eidemque potissimum favet*). Ta pomocniczość kultu maryjnego wyrasta przede wszystkim z jego charakteru chrystocentrycznego, ponieważ prowadzi do „prawidłowego” (*rite*) poznania Jezusa Chrystusa, miłowania Go, uwielbiana i zachowywania Jego przykazań. W na-

uczaniu posoborowym, zwłaszcza w adhortacji *Marialis cultus* Pawła VI, ta pomocniczość zostanie poszerzona o dalsze zasady, zwłaszcza trynitarną, pneumatologiczną i eklezjalną.

Na obecnym etapie wydaje się szczególnie ważne, aby nadal w sposób bardziej systematyczny z teologicznego punktu widzenia zastanawiać się nad specyfiką kultu maryjnego i jego miejscu w życiu Kościoła w relacji do propozycji soborowej wyrażonej w spojrzeniu na kult w perspektywie proponowanego trójpodziału: *cultus adorationis* – *cultus specialis/singularis* – *veneratio*. Na czym zwłaszcza polega i powinna polegać w praktyce wskazana „istotna” różnica między tymi dwoma rodzajami kultu? Na to pytanie nie odpowiada także adhortacja *Marialis cultus*; zdaje się ona co najwyżej widzieć tę szczególność fenomenologicznie, to znaczy w liturgicznym wymiarze kultu maryjnego, który niewątpliwie i w najwyższym stopniu okazuje się „pomocniczy” w stosunku do kultu adoracji. Rzecz jest tym ważniejsza, iż konstytucja *Lumen gentium* widzi *veneratio* jako element integralnie pojętego kultu maryjnego.

### 3. FORMY KULTU MARYJNEGO

W nauczaniu o kulcie maryjnym II Sobór Watykański nie tylko sformułował ogólną zasadę dotyczącą specjalnego usytuowania tego kultu w życiu Kościoła, ale nawiązując do doświadczenia kościelnego, wskazał również na zasadnicze formy, w których ten kult się wyraża. W omawianym numerze 66. zostały wskazane cztery zasadnicze formy tego kultu:

- *veneratio* – cześć,
- *dilectio* – miłość,
- *invocatio* – wzywanie/modlitwa,
- *imitatio* – naśladowanie.

Oczywiście, ta wypowiedź domaga się uzupełnienia o treści, w których bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio jest mowa. W rozdziale VII o charakterze eschatologicznym Kościoła pielgrzymującego, mówiąc o czci okazywanej świętym, zostaje potwierdzone, że Maryja zawsze była otaczana „wyjątkowym uczuciem” (*peculiari affectu*) (nr 50), co jest również potwierdzeniem tej formy kultu, byle nie było to uczucie „bezowocne i przemijające” (*sterili et transitorio affectu*) (nr 67), ale wynikało z prawdziwej wiary (*a vera fide procedere*) (*tamże*). W pobożności jest miejsce także na prawdziwe uczucie, a można je za takie uznać, gdy towarzyszą mu czyny płynące z wiary.

W konstytucji o liturgii zostało zaznaczone, że Kościół czci Maryję „z wyjątkową miłością” (*cum peculiari amore*) (nr 103), wychodząc od Jej zjednoczenia ze zbawczym dziełem Syna. Ta miłość złączona jest z podziwianiem i wysławianiem (*miratur et exaltat*) w Maryi wspaniałego owocu odkupienia, a tym samym oglądaniem w Niej swojej przyszłości „jakby w przezręczym obrazie” (*veluti in purissima imagine*) (*tamże*).

W numerze 67. konstytucji *Lumen gentium*, powracając do kwestii miłości do Matki Bożej, jest podkreślone, że powinna to być „synowska miłość” (*ad filialem [...] amorem*), a naśladowanie powinno być skoncentrowane na cnotach.

Wszystkie te formy kultu zebrał papież Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*, nadając im wstępne ukierunkowanie egzystencjalne. Pisze tak: „Kościół liczne swe powiązania z Maryją w różny sposób, i to skutecznie, wyraził w formach kultu: mianowicie w głębokiej czci, gdy patrzy na niezwykłą godność Dziewicy, mocą Ducha Świętego przemienioną w godność matki; w płomiennej miłości, gdy rozważa duchowe macierzyństwo Maryi, którym obejmuje Ona wszystkie członki Ciała mistycznego; w pełnym ufności błaganiu, gdy doświadcza wstawiennictwa swej Orędowniczki i Wspomożycielki; w służbie miłości, gdy zastanawia się nad pokorną służebnicą przyobleczoną w godność Królowej miłosierdzia i Matki łaski; w czynnym naśladowaniu, gdy spogląda na świętość i cnoty Maryi pełnej łaski; w zdumieniu połączonym ze wzruszeniem ducha, gdy «jakby w przezręczym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być»; wreszcie w gorliwym dążeniu, gdy w Towarzystwie Odkupiciela już w pełni uczestniczącej w owocach tajemnicy paschalnej dostrzega prorocze spełnienie swego przyszłego losu aż do owego dnia, w którym bez żadnej zmarszczki czy skazy (por. Ef 5,27) stanie się jak oblubienica przystrojona dla swego męża, Jezusa Chrystusa (por. Ap 21,2)” (nr 22).

W tym miejscu należałoby szczegółowo omówić wydobyte z nauczania soborowego różne formy kultu maryjnego, wskazując ich treść i możliwości aktualizacji egzystencjalnej. Zasadniczo ograniczymy się jednak do zwrócenia uwagi na jeden problem, który zdaje się być w ramach refleksji posoborowej w polskich dyskusjach mariologicznych szczególnie żywy i godny podjęcia. Inne zagadnienia zostawiamy refleksji prowadzonej przy innych okazjach.

W sierpniu 2009 r., na łamach „Tygodnika Powszechnego”, Józef Majewski opublikował artykuł recenzyjny dotyczący książki o Stanisława Celestyna Napiórkowskiego *Ja, służebnica Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy* (Lublin 2009), któremu nadano mocno pretensjonalny tytuł: *Wołanie na puszczy*. Wybrana przez redakcję przewodnia myśl z tego artykułu brzmi: „Sens ikony jasnogórskiej ukazuje się w dłoni Madonny, wskazującej na dziecko. Ale w Polsce modne są obrazki bez Syna”<sup>25</sup>. Prezentowana idea jest następująca: w polskiej mariologii i pobożności dzieje się źle, ponieważ brakuje w niej chrystocentryzmu, czyli odniesienia do Jezusa Chrystusa, niewłaściwie rozumie się w tym względzie pośrednictwo Maryi, bo nie uwzględnia się II Soboru Watykańskiego, a w pobożności maryjnej należy przede wszystkim postawić na Maryję jako wzór do naśladowania. Na poparcie swoich tez J. Majewski cytuje następujące zdanie z książki o Napiórkowskiego, z którym wyraźnie się utożsamia: „W pobożności maryjnej sobór bardziej zaleca naśladowanie Maryi niż modlitwę błagalną o Jej wstawiennictwo. [...] Element wstawiennictwa i modlitwy o nie został wyraźnie wyciszony i przesunięty na dalszy plan”

<sup>25</sup> J. Majewski, *Wołanie na puszczy*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 33 (16 sierpnia), s. 17.

W pewnym sensie to zdanie syntetyzuje cały artykuł J. Majewskiego. Cytat z o. S. C. Napiórkowskiego jest prawdziwy<sup>26</sup>, choć wydaje się, że globalne przesłanie franciszkańskiego mariologa zostało zinterpretowane mocno tendencyjnie. Owszem, książka *Ja, Służebnica Pana* zawiera stronice krytyczne, ale nie jest tylko jednostronną krytyką aktualnego stanu mariologii i pobożności maryjnej w Polsce. Choćby fakt, że autor dla uzasadnienia wielu prezentowanych treści i formułowanych tez odwołuje się w przypisach do licznych polskich autorów (por. indeks nazwisk), pozwala stwierdzić, że nie jest tylko źle, skoro jest z czego czerpać zarówno dla przedstawienia pozytywnych propozycji, jak i na poparcie sformułowań krytycznych.

Wzywanie Maryi – *invocatio* – nigdzie w nauczaniu soborowym nie zostało wyciszone, ani nigdzie nie zostało odrzucone. Zostało jedynie podkreślone, że należy je widzieć w całym szerokim kontekście różnych form kultu maryjnego, które służą Kościołowi i życiu duchowemu właśnie w ich integralności. Dlatego też nie jest rzeczą właściwą, by formułować skrajne tezy w odniesieniu do kształtowania dzisiaj kultu maryjnego. Trzeba raczej szukać równowagi w duchu zaproponowanym przez nauczanie soborowe, które widzi szczególność kultu maryjnego właśnie w wielości jego form i przejawów, które zdecydowanie ubogacają kult eklezjalny i rzeczywiście służą kultowi adoracji, jeśli są ustawione we właściwej w stosunku do niego perspektywie. Oczywiście, teologia musi czuwać nad autentycznością kultu w Kościele, ale tak, by wierni „szczerze zachowywali i rozwijali kult Błogosławionej Dziewicy” (LG 67).

---

<sup>26</sup>S.C. Napiórkowski, *Ja, służebnica Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Lublin 2009, s. 153-154.