

Zasadniczym przedmiotem niniejszej refleksji jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co dla duchowości katolickiej w Polsce wynika z soborowego i posoborowego nauczania w zakresie doktryny maryjnej. To powiązanie teologii duchowości i mariologii oraz życia duchowego z maryjnością jest na tyle oczywiste, że nie trzeba go uzasadniać. Natomiast próba odpowiedzi na postawiony w tytule problem wymaga w pierwszym rzędzie uściślenia samego pojęcia „duchowość”, gdyż współcześnie na skutek powszechnego użycia stało się ono niejednoznaczne.

W podstawowym, antropologicznym sensie duchowość oznacza przede wszystkim zdolność ludzkiego bytu do autotranscendencji¹, czyli wychodzenia poza sferę fizjologiczno-doznaniową, która przejawia się we wszystkim tym, co istotowo wyróżnia człowieka spośród świata flory i fau-

ny. Elementarnym wyrazem duchowości człowieka jest jego rozumność i wolność, zdolność posługiwania się językiem i mową, tworzenie abstrakcyjnych pojęć itd. Dzięki tym uzdolnieniom człowiek przejawia świadomość religijną. W ramach duchowości w sensie ontologiczno-antropologicznym można zatem mówić o duchowości religijnej i zwykle o ten zakres pojęciowy chodzi, ilekroć używa się terminu „duchowość”. Z uwagi na różnorodność religii konieczne jest również dookreślenie, o jaką du-

Ks. Marek Chmielewski

Implikacje posoborowej mariologii dla duchowości katolickiej w Polsce

SALVATORIS MATER
16(2014) nr 1-4, 154-170

chowość w sensie religijnym w danym przypadku chodzi, gdyż zupełnie czym innym jest – na przykład – duchowość hinduska, a czym innym judaistyczna czy islamska. Oczywiście, w pałacu duchowości religijnych znajduje się także duchowość chrześcijańska w kilku głównych swoich nurtach, spośród których nas interesuje duchowość katolicka. Tę z kolei można ujmować z różnych punktów widzenia. Na przykład ze względu na rozwój historyczny można mówić o duchowości starożytnej, średnio-wiecznej, nowożytnej czy współczesnej. Gdy bierze się pod uwagę stany życia w Kościele, wówczas rozróżnia się duchowość kapłańską, życia konsekrowanego i laikatu. Nie bez znaczenia jest także kryterium geograficzne

¹ Zob. M. CHMIELEWSKI, *Teologia duchowości w poszukiwaniu sensu życia*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, red. D. BRYL, B. KOCHANIEWICZ, J. NAWROT, E. KOTKOWSKA, Poznań 2012, 605-608.

(np. duchowość hiszpańska, francuska, włoska czy polska), antropologiczno-socjologiczne (np. duchowość nauczycieli, lekarzy, robotników) czy środków doskonałości (np. duchowość eucharystyczna, ascetyczna, apostołska, miłosierdziowa). Ważnym kryterium rozróżnienia są szkoły duchowości, zwłaszcza związane z rodzinami zakonnymi (np. duchowość benedyktyńska, franciszkańska, ignacjańska, neokatechumenalna)².

Skupiając uwagę na płaszczyźnie katolickiej, należy pamiętać o tym, że duchowość to w pierwszym rzędzie konkretna forma wiary i aktualizacja powołania do świętości. Duchowość jest bowiem funkcją świętości. Odnośnie do tego Jan Paweł II uczył, że duchowość *«jest życiem w Chrystusie»* i *«w Duchu»*, które się przyjmuje w wierze, wyraża w miłości ożywianej nadzieją, i przekłada na codzienność wspólnoty eklezjalnej. W tym sensie przez duchowość, która jest celem, do którego prowadzi nawrócenie, rozumie się nie *«część życia, lecz całe życie kierowane przez Ducha Świętego»*³. Dopełnieniem opisanego tu doświadczenia religijno-duchowego jest usystematyzowana refleksja teologiczna nad nim, czyli teologia duchowości, nierzadko także nazywana duchowością. Jeśli zatem mówimy o implikacjach posoborowej mariologii dla duchowości, to dotyczą one zarówno życia duchowego jako takiego oraz ściśle z nim związanej teologii duchowości.

Na podstawie uważnej lektury VIII rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i innych współczesnych dokumentów Kościoła implikacje posoborowej mariologii dla duchowości można ująć w trzy grupy: o charakterze metodologicznym, treściowym i praktycznym. Mają one zasadniczo bardziej charakter postulatywny niż diagnostyczny z uwagi na brak stosownych uwiarygodnionych źródełowo analiz.

1. Implikacje o charakterze metodologicznym

Tym, co jako pierwsze narzuca się teologowi duchowości w związku z posoborową mariologią, to potrzeba większego otwarcia teologii duchowości, a ściślej specjalistów w tej dziedzinie, na problematykę maryjną, która w rzeczywistości Kościoła w Polsce odgrywa doniosłe znaczenie.

Błogosławiony Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* oraz w wielu innych swoich wypowiedziach upomina się nie tylko o „naukę wiary” odnośnie do prawd związanych z osobą Maryi, ale również o „ży-

² Zob. A.G. MATANIĆ, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990, 45-49.

³ JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Ecclesia in America* (22.01.1999), 29.

cie z wiary”, czyli o „autentyczną duchowość maryjną”, to jest taką, która byłaby oparta na Piśmie Świętym, Tradycji i wskazaniach Vaticanum II⁴. Z tak rozumianą duchowością maryjną powinna współgrać pobożność maryjna. Obydwie zaś mają swe źródła w niezwykle bogatym historycznym doświadczeniu duchowym poszczególnych osób i wspólnot chrześcijańskich z całego świata.

Pomimo tego wskazania na ścisły związek mariologii („nauki wiary”) z duchowością („życia z wiary”), obydwie te dyscypliny teologiczne – przynajmniej na gruncie polskim – są dopiero na początku wspólnej drogi poszukiwań i refleksji, które wpisują się w troskę Soboru Watykańskiego II o przyznanie Maryi właściwego miejsca w wierze i kulcie Kościoła⁵. Dotychczasowa mariologia konceptualistyczno-spekulatywna była zbyt skupiona na sobie, aby pełniej otworzyć się nie tylko na właściwe dla teologii źródła i *loci theologici*, ale także na inne dyscypliny teologiczne.

Podobnie teologia duchowości, jeszcze nie tak dawno ujmowana jako ascetyka i nazywana często teologią doskonałości lub teologią życia wewnętrznego, przynajmniej do Soboru Watykańskiego II uprawiana była w oparciu o metodę scholastyczną w paradygmacie teologii odgórnej⁶. Dopiero w ostatnich dziesięcioleciach obserwuje się coraz większe zainteresowanie doświadczeniem duchowym jako punktem wyjścia dla refleksji nad życiem duchowym, co czyni teologię duchowości bardziej otwartą na inne dyscypliny teologiczne i nauki humanistyczne. Z tym jednak wiąże się poważne obciążenie, jakim jest nadmierna psychologizacja duchowości⁷.

O ile mariologia, także w Polsce, w odróżnieniu od maryjności, w znacznym stopniu odeszła już od przedsoborowego paradygmatu metodologicznego i coraz bardziej uprawiana jest kontekstualnie, a więc z szerokim otwarciem na inne obszary teologii i nauk humanistycznych⁸, o tyle teologia duchowości ma jeszcze przed sobą długą drogę, przede wszystkim w zakresie samoświadomości metodologicznej. To – jak się wydaje – stanowi istotny warunek twórczej współpracy z mariologią.

⁴ Por. RM 48.

⁵ Stefano De Fiore zauważa, że pomimo przejawów odrodzenia duchowości i wydania *Redemptoris Mater* publikacje na temat Maryi w chrześcijańskiej duchowości w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku nie są zbyt liczne, ani dostatecznie pogłębione. – *Typologia i obecność Maryi w duchowości chrześcijańskiej*, „Salvatoris Mater” 12(2010) nr 3-4, 32.

⁶ Klasycznym tego przykładem jest wciąż wznawiany podręcznik rozwoju duchowego Reginalda Garrigou-Lagrange’a († 1964) pt. *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*; zob. M. CHMIELEWSKI, *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „Studia Diecezji Radomskiej” 2(1999) 89-102.

⁷ Por. P. SOCHA, *Psychologia rozwoju duchowego zarys zagadnienia*, w: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia. Osobowość. Wiara. Religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. TENŻE, Kraków 2000, 15-18.

Odnosi się wrażenie, że współcześnie to mariologowie bardziej dostrzegają potrzebę pójścia w stronę duchowości, aniżeli teologowie duchowości zainteresowania się mariologią. Być może jest to przejaw poszukiwania nowych obszarów badań, dzięki którym mariologia mogłaby się rozwijać, przy założeniu, że wiele kwestii zostało już dostatecznie wyczerpanych. W każdym razie kariologowie, podejmując kwestie *stricte* duchowościowe (takie jak np. doświadczenie duchowe i mistyczne, dynamika i środki rozwoju duchowego itp.), posługują się własną metodą i językiem, co nie zawsze znajduje akceptację środowiska teologów duchowości. Nie pozostaje więc nic innego, jak na bazie istniejących struktur dydaktyczno-naukowych⁹, w sposób planowy i celowy aranżować wspólne przedsięwzięcia badawcze.

Ważnym krokiem, jaki głównie za sprawą mariologów dokonał się na drodze zacieśnienia współpracy pomiędzy mariologią, uprawianą kontekstualnie, a teologią duchowości, jest podkreślanie bardziej maryjnego wymiaru duchowości katolickiej, aniżeli duchowości maryjnej jako takiej. Zwrócił na to uwagę zarówno Jan Paweł II¹⁰, jak i Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna w dokumencie pt. *Matka Pana. Pamięć, obecność, nadzieja* (Watykan 2000)¹¹. To przesunięcie akcentu pokazuje, że cho-

⁸ Zob. S. DE FIORES, *Status epistemologiczny mariologii*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 1, 282-308.

⁹ W Polsce w strukturze niemal wszystkich wydziałów teologicznych są powołane placówki naukowo-dydaktyczne zajmujące się teologią duchowości. Na KUL i UPJP II jest to Instytut Teologii Duchowości, na UKSW Sekcja Teologii Duchowości, zaś gdzie indziej katedra lub zakład. Ponadto od 2008 roku istnieje Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, mające osobowość prawną, cywilną i kościelną, skupiające ponad 100 członków, w tym 28 samodzielnych pracowników naukowych. – Zob. M. CHMIELEWSKI, *Geneza Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości*, w: *Duchowość w Polsce*, t. 11, red. TENŻE, Lublin 2009, 39-52.

¹⁰ Zwrócił na to uwagę sam Papież w jednej z katechez śródoowych (15 XI 1995), stwierdzając, że *wymiar maryjny przenika całe życie Kościoła. Przepowiadanie, słowa, liturgia, różne praktyki charytatywne i kultowe – wszystko to wzbogaca się i odnawia dzięki więzi z Maryją*. – *Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II. Maryja*, Kraków-Ząbki 1999, 20. Natomiast podczas wizyty na Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum” w Rzymie 10 XII 1988 r., Jan Paweł II mówił: *Na polu duchowości, która budzi dzisiaj szerokie zainteresowanie, mariologowie powinni ukazać konieczność harmonijnego włączenia «wymiaru maryjnego» w jedyną duchowość chrześcijańską, ponieważ zakorzenienia się ona w roli Chrystusa*. – JAN PAWEŁ II, *Aktualność i zadania mariologii*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 3, 140.

¹¹ Czytamy tam między innymi, że *oba wyrażenia są prawidłowe: pierwsze, «duchowość maryjna», używana wielokrotnie przez Jana Pawła II, jest prostsza i bezpośrednio wskazuje na specyficzny aspekt maryjny, który ma być uwypuklony; drugie wyrażenie, «maryjny wymiar duchowości», jest bardziej złożone, podkreśla jedność duchowości chrześcijańskiej, podatne jest jednak na dalsze uszczegółowienia oparte na doświadczeniu historycznym oraz ukazuje, że duchowość chrześcijańska, która bierze początek od Chrystusa i do Niego stale się odnosi, ma w sobie wymiar maryjny, który nie jest jednak czysto opcjonalny*. – *Matka Pana. Pamięć – Obecność – nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, 53, przypis 181, „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, 363.

dzi nie tyle o duchowość maryjną jako wyodrębniony, samoistny sposób realizowania powołania do świętości w świetle misterium Dziewicy Matki, lecz o dostrzeganie tej wzorczości Bożej Rodzicielki – *Sacrarium* Ducha Świętego¹² we wszystkich aspektach życia duchowego¹³. Takie ujęcie jest nie tylko bezpośrednią implikacją, jaka wynika z VIII rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, ale otwarciem szerokich horyzontów dla refleksji teologicznoduchowej z zastosowaniem właściwej metody badawczej. Ponadto pozwala zarówno w obszarze teologii, jak i praktyki życia duchowego wyeksponować wzorczość Maryi, która stanowi zasadniczą podstawę szeroko rozumianej pobożności maryjnej w duchu adhortacji Pawła VI *Signum magnum* i *Marialis cultus*.

Akcentowanie maryjnego wymiaru duchowości chrześcijańskiej stwarza więc nie tylko właściwe ramy dla aktywności badawczej teologów duchowości z zachowaniem metodologii właściwej dla tej dyscypliny, ale wprost obliguje ich do uwzględniania historiozbowczej i wzorczej roli Maryi we wszystkich podejmowanych przez nich obszarach badań. Wpisuje się to w postulat Ojców Soboru Watykańskiego II, którzy w konstytucji *Lumen gentium* wzywają teologów i kaznodziejów, aby *w rozważaniu szczególnej godności Bożej Rodzicielki starannie wystrzegali się na równi i wszelkiej fałszywej przesady, i nadmiernej ciasnoty umysłu*¹⁴.

2. Implikacje o charakterze treściowym

Opisując tzw. przedmiot materialny współczesnej teologii duchowości, czyli obszary zainteresowań badawczych, można wskazać na trzy z nich jako wiodące: teologiczny, antropologiczny i eklezjalno-społeczny. Z uwagi na to, że teologia duchowości jest nauką teoretyczno-praktyczną, w każdym z tych obszarów wiele uwagi poświęca się pragmatyce życia duchowego.

W obszarze teologicznym, ściśle powiązanim z dogmatyką, na uwagę zasługują takie ramowe zagadnienia, jak: zamieszkiwanie Przenajświętszej Trójcy w człowieku, a co za tym idzie zagadnienie chrystoformizacji, działania Ducha Świętego oraz łaski i sakramentów, czyli tzw. źródeł i przyczyn sprawczych życia duchowego. Z tym ściśle wiąże się cały obszar an-

¹² Por. LG 53.

¹³ Zob. CH.A. BERNARD, *Od obecności Maryi do duchowości maryjnej*, „*Salvatoris Mater*” 12(2010) nr 3-4, 11; S. DE FIORES, *Typologia i obecność Maryi w duchowości chrześcijańskiej...*, 38-40.

¹⁴ LG 67.

tropologii duchowej, a więc kwestia roli ciała i zmysłów w życiu duchowym, doświadczenia duchowego łącznie z doświadczeniem mistycznym, nawrócenia i dynamiki duchowego rozwoju oraz służących temu środków. Trzecim obszarem badawczym jest osadzenie życia duchowego w kontekście eklezjalno-społecznym. Wśród kwestii szczegółowych należy zatem wymienić misterium Kościoła jako środowiska życia duchowego, z położeniem akcentu na stany życia w Kościele, apostołstwo i zrzeczenia, a także zaangażowanie na rzecz rzeczywistości doczesnej.

We wszystkich tych obszarach badań właściwym dla współczesnej teologii duchowości podejściem metodologicznym, czyli tzw. przedmiotem formalnym *quod*, jest doświadczenie duchowe. Oznacza to, że teolog duchowości wymienionymi obszarami badań interesuje się nie tyle od strony przedmiotowej, co raczej od strony podmiotowej, czyli z punktu widzenia człowieka wierzącego. Innymi słowy, bazując bardziej na faktografii i fenomenologii przeżyć duchowych, aniżeli na założeniach dogmatycznych i wnioskach z nich płynących, teolog duchowości bada, co dzieje się w wierzącym, który żyjąc w określonych uwarunkowaniach, pozostaje w dynamicznej relacji do Boga w Trójcy Osób. Wspomniany powyżej „imperatyw” maryjny ubogaca treściowo podejmowane kwestie, nadając im charakter praktyczny z uwagi na między innymi wzorcą rolę Maryi i Jej szczególną relację z Boską Trójcą.

Wypada zatem teraz przynajmniej w zarysie pokazać, w jaki sposób взгляд na maryjny wymiar duchowości może ją ubogacić zarówno poznawczo, jak i praktycznie. Za przykład niech posłużą wybrane kluczowe dla duchowości zagadnienia, takie jak: zamieszkiwanie Przenajświętszej Trójcy w człowieku i działanie Ducha Świętego, duchowość a cielesność, doświadczenie mistyczne, modlitwa oraz eklezjalny wymiar życia duchowego. Warto nadmienić, że w polskiej literaturze były już podejmowane próby opracowania niektórych z tych zagadnień w aspekcie maryjnym¹⁵.

2.1. Zamieszkiwanie Przenajświętszej Trójcy w człowieku i działanie Ducha Świętego

Jest to najbardziej podstawowe zagadnienie w katolickiej teologii życia duchowego, którego istotą jest przyjęcie daru życia Bożego w sobie

¹⁵ Zob. M. CHMIELEWSKI, *Maryjne inspiracje w duchowości chrześcijańskiej*, w: *Matka i Mistrzynie. Obecność Maryi w formacji intelektualnej i duchowej*, red. J. KUMALA, Licheń Stary 2010, 121-136; TENŻE, *Duchowe i mistyczne doświadczenie Maryi zamieszkiwania w Niej Trójcy Świętej*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3, 251-267; J. MISIUREK, *Doświadczenia mistyczne Maryi*, w: *Signum Magnum – duchowość maryjna* („Homo meditans” 23), red. M. CHMIELEWSKI, Lublin 2002, 137-147.

i odpowiadanie na niego postawą samoofiarowania Bogu Ojcu przez Jezusa Chrystusa i na Jego wzór (chrystoformizacja) dzięki uświęcającemu działaniu Ducha Świętego. Obiektywnym zatem początkiem życia duchowego jest chrzest święty, przez który człowiek staje się przybytkiem Przenajświętszej Trójcy, zostaje wszczepiony w Chrystusa i Jego Kościół oraz przeniknięty działaniem Ducha Świętego.

Wiele światła na tę ostatnią kwestię rzuca encyklika Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*. Papież, nawiązując do słów św. Pawła z Listu do Efezjan 3, 14-16: *zginam kolana moje przed Ojcem [...], aby [...] sprawił w was przez Ducha swego wzmocnienie siły wewnętrzznego człowieka*, pisze, że pod wpływem Ducha Świętego *dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli duchowy*. Skutkiem tego poszerza się teologalna świadomość podmiotu, dzięki czemu *Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka, dla ducha ludzkiego*. Człowiek zaś otwiera się *wobec zbawczego i uświęcającego samootwarcia się Boga* i partycypuje w życiu Boskiej Trójcy. Wchodzi więc w „nowość życia”, czyli *zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar*¹⁶. *Takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym – uczy dalej Jan Paweł II – sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również siebie samego, swoje człowieczeństwo. Doznaje pełnego urzeczywistnienia ów obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku*¹⁷. Z kolei Trójjedyny Bóg, który sam w sobie najgłębiej i transcendentnie «bytuje» na sposób międzyosobowego Daru, udzielając się w Duchu Świętym jako Dar człowiekowi, przetwarza świat ludzki od wnętrza, od wnętrza serc i sumień¹⁸.

Wyrażona w tak lapidarny sposób fundamentalna prawda naszej wiary i duchowości staje się bardziej zrozumiała, jeśli odnosi się ją do Maryi jako umiłowanej Córy Ojca, Matki Syna Bożego, a zarazem Oblubienicy Ducha Świętego. Tym zagadnieniom polscy mariologowie i teolodzy duchowości poświęcili wiele uwagi w ostatnich latach¹⁹.

¹⁶ JANA PAWŁA II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (18.05.1986), 58.

¹⁷ TAMŻE, 59.

¹⁸ TAMŻE.

¹⁹ Zob. R.E. ROGOWSKI, *Misterium Trójcy Świętej w duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 4, 186-201; W. SIWAK, *Trynitarny wymiar duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater” 12(2010) nr 1-2, 41-57. Kwartalnik mariologiczny „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3 zawiera 19 obszernych artykułów na ten temat. Relacji Trójca Święta a Maryja został poświęcony drugi tom serii Polskiego Towarzystwa Mariologicznego pt. „Biblioteka Mariologiczna”.

2.2. Duchowość a cielesność

Obecne od starożytności w kulturze europejskiej dualistyczne ujmowanie człowieka jako przeciwstawienia ciała i ducha mocno rzutuje na chrześcijańską koncepcję duchowości. Ujawniło się to już w samym pojęciu *spiritualitas*, które do języka teologii weszło w V wieku. Od początku miało ono przeciwstawne korelaty w pojęciach *carnalitas* (cielesność), a nawet *animalitas* (zwierzęcość). Mimo iż w późniejszych wiekach zakres semantyczny tego pojęcia znacznie się zmienił, to stale ujmowane jest ono w tej pierwotnej dualistycznej konotacji²⁰. Na szczęście współcześni myśliciele, dostrzegając ostrość problemu, podjęli próbę przewyciężenia tego napięcia²¹. Wśród nich Jan Paweł II, nawiązując *implicite* do swojej koncepcji duchowości jako wrodzonej zdolności człowieka do autotranscendencji poprzez działanie, między innymi w posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* w kontekście relacji małżeńskich stwierdza, że człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej²². Papież nie tylko akcentuje integralność duszy i ciała, ale wskazuje na miłość jako zasadnicze spoiwo jedności osobowej człowieka. Do tej myśli powrócił w Liście do rodzin *Gratissimam sane*. Odrzucając skrajnie dualistyczną antropologię kartezjańską, stwierdza tam, że człowiek jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem. Nie można tego ciała sprowadzić do wymiarów czystej materii. Jest bowiem ciałem «uduchowionym», podobnie jak duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że poniekąd można go nazwać duchem «ucieleśnionym»²³.

Zwrot antropologiczny, jaki dokonał się na Soborze Watykańskim II, pozostawił swój ślad również w mariologii, co *expressis verbis* zostało sformułowane przez Pawła VI w adhortacji *Marialis cultus*. Papież postuluje bowiem, aby w kulcie Matki Bożej uwzględniać najnowsze osiągnięcia nauk o człowieku²⁴. Zarysowana powyżej istotna dla współczesnej duchowości antropologia integralna w ujęciu Jana Pawła II znajduje swą ekspli-

²⁰ Zob. A. SOLIGNAC, *Spiritualité. I. Le mot et l'histoire*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 14, red. A. DERVILLE, P. LAMARCHE, Paris 1990, 1142-1143.

²¹ Zob. zarys tej problematyki w moim artykule pt. *Ciało i duchowość*, „Ethos” 21(2008) nr 4, 47-57.

²² FC 11.

²³ JAN PAWEŁ II, List do rodzin *Gratissimam sane* (2.02.1994), 19.

²⁴ MC 34.

kcję w mariologii, zwłaszcza w protologicznej interpretacji dogmatu Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia. W Maryi, która jest modelem życia duchowego, ma bowiem miejsce idealne przenikanie obydwu wymiarów: cielesnego i duchowego. Konsekwencją tego jest to, że w Maryi Niepokalanej i Wniebowziętej odsłania się zarówno protologiczne, jak i eschatologiczne piękno człowieka, do jakiego może on dojść jedynie na drodze życia duchowego (por. Rz 8, 13). Mariologia wnosi więc cenne inspiracje do antropologii duchowej²⁵.

2.3. Doświadczenie mistyczne

Zdaniem religiologów i psychologów religii mistycy to osoby, które doznają „wyższych” stanów duchowych, nazywanych też stanami „odmiennej świadomości” (W. James), lub „szczytującymi stanami świadomości” (A. Maslow). Tak rozumiana mistyka jest zjawiskiem występującym niemal w każdej religii. Dla chrześcijańskich teologów od początku zawsze była przedmiotem szczególnego zainteresowania. W ostatnich zaś dziesięcioleciach badaniem przeżyć mistycznych zajmuje się także psychologia, religioznawstwo i inne nauki humanistyczne²⁶. Z metodologicznego punktu widzenia jest to niejako podejście oddolne, ujmujące mistykę właśnie jako szczytową fazę rozwoju człowieka, której wyjaśnienia należałoby szukać w niższych fazach. Tymczasem mistologia, czyli jedna z gałęzi katolickiej teologii duchowości, ma do mistyki zasadniczo podejście odgórne. Oznacza to, że wyjaśnienia owych szczytowych stanów należy szukać nie tyle w samym mistyku, co przede wszystkim w przedmiocie jego doświadczenia, czyli w Bogu. Przeżycie mistyczne jako doświadczenie doznania obecności Boga w swoim wnętrzu, często nazywanym przez autorów mistycznych „dnem” lub „szczytem” duszy, to nie efekt ascetycznych zabiegów człowieka wierzącego, lecz suwerenna inicjatywa Boskiej Trójcy, która w ten właśnie sposób pozwala się poznać.

W świetle tego zrozumiałe staje się żywe zainteresowanie szeroko pojętą mistyką maryjną, rozumianą zarówno jako mistologia mariologiczna, jak i mariologia mistologiczna²⁷. Wybitny mariolog Stefano De Fiores

²⁵ Zob. J. KRÓLIKOWSKI, *Mariologia i antropologia. Problematyka i propozycje*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 102-113; T. PASZKOWSKA, *Antropologiczne aspekty duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater” 12(2010) nr 1-2, 105-121.

²⁶ Jak szeroki jest wachlarz nauk humanistycznych zajmujących się mistyką między innymi pokazał Międzynarodowy Kongres Semiotyki Tekstu Mistycznego, który odbył się w L'Aquila 24-30 VI 1991 r. Zob. M. CHMIELEWSKI, *Semiotyka tekstu mistycznego (Podsumowanie Międzynarodowego Kongresu Semiotyki Tekstu Mistycznego)*, „Roczniki Teologiczne” 40(1993) z. 5, 93-104.

²⁷ Szerzej na temat tej dystynkcji zob. TENŻE, *Mistyka maryjna. Kwestie metodologiczne*, „Salvatoris Mater” 11(2009) nr 1, 21-31.

twierdzi nawet, że mistyka jest kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia tego, kim jest Maryja²⁸. Tymczasem dla teologii duchowości spojrzenie na Maryję, szczególnie przez pryzmat Jej Bożego macierzyństwa i Niepokalanego Poczęcia, stwarza możliwość lepszego poznania samego doświadczenia mistycznego i całego duchowego *itinerarium* chrześcijanina. Maryja bowiem ze względu na wybranie Jej na Matkę Syna Bożego, od chwili swego zaistnienia na ziemi, żyje napełniona łaską, a więc w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem, którego bliskości realnie doświadcza w Osobie swego Syna od chwili Zwiastowania, przez Narodzenie i publiczną działalność, misterium Krzyża i Zesłanie Ducha Świętego, aż po Wniebowzięcie. Można więc powiedzieć, że Maryja przez całe życie zanurzona jest w habitualnym zjednoczeniu mistycznym, które św. Teresa z Avila opisuje jako „małżeństwo mistyczne”, zaś św. Jan od Krzyża jako „stan przebóstwienia”. Jak wskazuje przekaz biblijny, było to zwyczajne życie izraelskiej ubogiej Niewiasty, dalekie od spektakularnych zjawisk zwanych paramistyką, które współcześnie zwykle utożsamia się z sednem mistyki. Dla chrześcijańskich mistyków taki stan zjednoczenia, jakim żyła Maryja, bywa udziałem dopiero w ostatnich latach życia, poprzedzony długim okresem ascetycznego wysiłku i dotkliwych cierpień duchowych.

W Maryi, nie bez słuszności nazywanej *Rosa mistica*²⁹, odsłania się więc całe bogactwo i pełnia powołania do zjednoczenia z Bogiem oraz do świętości, którą trafnie zdefiniował Jan Paweł II jako „wysoką miarę zwyczajnego życia chrześcijańskiego”³⁰. Niedościęgiem wzorem takiego stylu życia jest Maryja, rozpoznawana jako mistyczka.

W podobny sposób można by snuć dalsze refleksje nad tym, jak posoborowa mariologia i teologia duchowości mogłyby spotykać się na płaszczyźnie teologii modlitwy, specyficznego powołania poszczególnych stanów życia w Kościele, zwłaszcza kapłaństwa i życia konsekrowanego itd. Niemniej jednak na przywołanych tu trzech przykładach widać, jak posoborowa mariologia, osadzona w biblijnym i patrystycznym przekazie, otwarta na inne dyscypliny teologiczne, a jednocześnie wrażliwa na to, czym żyje Kościół święty *hic et nunc*, twórczo inspiruje teologię duchowości i zarazem w teologii duchowości znajduje oparcie w adekwatnej eksplikacji wiary.

²⁸ Zob. S. DE FIORES, *Maria*, w: *Dizionario di mistica*, red. L. BORRIELLO, E. CARUANA, M.R. DEL GENIO, N. SUFFI, Città del Vaticano 1998, 782; TENZE, *Typologia i obencosc Maryi w duchowości chrześcijańskiej...*, 42-45.

²⁹ Zob. L. RYPENS, *Rosa mystica. Marie et la mystique*, w: *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. 1, red. H. DU MANOIR, Paris 1949, 745-763; M. CAMUSSO, *L'unione mistica mariana. Esperienza e teologia*, Milano 1969.

³⁰ NMI 33.

3. Implikacje o charakterze praktycznym

Z posoborowych dokumentów mariologicznych, a zwłaszcza adhortacji Pawła VI *Marialis cultus*, wypływa szereg kwestii, które wprost wchodzi w zakres teologii duchowości, przede wszystkim dlatego, że ściśle wiążą się z pobożnością rozumianą jako praktyczna strona życia duchowego. Mimo iż wiele z tych zagadnień w ostatnich dziesięcioleciach było omawianych w różnych publikacjach, na przykład w związku z listem apostolskim Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*³¹, to wciąż za mało zwraca się uwagę na ich praktyczno-przeżyciową stronę. Nie chodzi przy tym o dość często podejmowane aspekty psychologiczno-afektywne, lecz o postawy duchowe, czyli autentyczną inicjację rozumianą jako egzystencjalne wdrożenie w całość wiary chrześcijańskiej.

Jest to szerszy problem tzw. literatury duchowościowej. Na ogół bowiem czytelnicy i wydawcy nie rozróżniają pomiędzy literaturą mistologiczną i mistograficzną, a mistagogiczną. Co więcej, nierzadko za punkt odniesienia w formacji duchowej bierze się publikacje pseudo-duchowe, które pochodzą z obcych kulturowo kręgów religijnych, są przesycone psychologizmem lub moralizatorstwem. Poza tym masowe niekiedy wznawianie klasycznych dzieł maryjnych czy duchowych bez odpowiedniego komentarza lub opracowania redakcyjnego, nie zawsze służy właściwemu formowaniu postaw w duchu Maryi. Chodzi przede wszystkim o ukazanie czytelnikowi kulturowo-społecznego i teologiczno-duchowego kontekstu, w jakim powstawało dane dzieło. Oderwanie dzieła od kontekstu jego powstania może zubożać recepcję, a nawet powodować fałszywe odczytanie go w konfrontacji ze współczesnym stanem świadomości teologicznej i odmienności uwarunkowań społeczno-kulturowych.

Współcześnie w Kościele w Polsce zarówno przed mariologami, jak i teologami duchowości stają więc nowe wyzwania związane, na przykład z kultem Miłosierdzia Bożego, nabożeństwem fatimskim, peregrinacjami, wciąż żywym ruchem sanktuaryjno-pielgrzymkowym czy dynamicznymi zrzeszeniami. Chodzi mianowicie o ewangeliczną mądrość wydobycia ze skarbcza dwutysiącletniej tradycji Kościoła rzeczy nowych i starych (por. Mt 13, 52) oraz umiejętnego łączenia ich dla duchowego pożytku wiernych.

³¹ Zob. zbiór artykułów i wykładów na sympozjum z okazji 20 rocznicy wydania listu apostolskiego *Mulieris dignitatem*, które odbyło się na KUL 8 XII 2008 r. pt. *Mulieris dignitas. Promieniowanie kobiecości*, red. T. PASZKOWSKA, Lublin 2009.

3.1. Kult Miłosierdzia Bożego

Odczytując zarządzenia Opatrzności Bożej, bł. Jan Paweł II podczas ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny w 2002 roku w sposób jednoznaczny uczynił Kościół w Polsce odpowiedzialnym za szerzenie i właściwy kształt kultu Bożego Miłosierdzia według objawień św. Faustyny Kowalskiej. W ten nurt w sposób naturalny wpisuje się postać Maryi jako Matki Miłosierdzia. Wobec tego posoborowa mariologia tak na mariologów, jak i teologów duchowości, nakłada powinność roztrzonego kreowania tego kultu w taki sposób, aby postać Maryi ani go nie przesłaniała, ani nie pomniejszała. Nie wdając się w tym miejscu w detaliczne rozstrzygnięcia, wystarczy jedynie wspomnieć, że w tradycyjnej mariologii Maryja jako Matka Miłosierdzia była niekiedy przeciwstawiana Bożej Sprawiedliwości. Tymczasem ma Ona być ikoną Ojca bogatego w miłosierdzie. Po tej linii powinny pójść między innymi opracowania wszystkich dotychczasowych form pobożności maryjnej³².

3.2. Nabożeństwa fatimskie

Podobnie rzecz ma się z coraz popularniejszymi nabożeństwami fatimskimi i praktyką pięciu pierwszych sobót miesiąca, którą szczególnie eksponuje Sekretariat Fatimski w Zakopanem w związku ze zbliżającym się stuleciem objawień fatimskich. W powiązaniu z pracą mariologów, teologowie duchowości stają przed niełatwym zadaniem wypracowania takich sposobów aranżowania tychże celebracji w zakresie treści i formy, aby uwolnić je od dziewiętnastowiecznych naleciałości i pełniej ukazać Maryję jako Tę, która kroczy z Kościołem i w Kościele drogą wiary chrystocentrycznej³³.

3.3. Peregrynacje

Ten sam postulat odnosi się do trwającej nieprzerwanie od kilkudziesięciu lat peregrynacji Jasnogórskiego Obrazu po Polsce, a ostatnio także „od Oceanu do Oceanu” w obronie życia. Podejmowane na ten temat badania socjologiczne oraz teologiczne, a także zwykła obserwacja wskazują, że ta forma pobożności maryjnej zdaje się wciąż tkwić w przedsoborowym paradygmacie maryjnym. Jak się wydaje, te wielkie przedsięwzięcia

³² Syntetyczną wizję tej problematyki daje J. Kumala MIC w artykule pt. *Maryjne inspiracje w apostołacie Bożego Miłosierdzia*, „Salvatoris Mater” 12(2010) nr 1-2, 189-200.

³³ Taką płaszczyzną współpracy mogą być wydawane przez Sekretariat Fatimski w Zakopanem bogate treściowo materiały, dotyczące Wielkiej Nowenny Fatimskiej 2009-2017.

duszpasterskie tylko w znikomym stopniu wykorzystuje się do pogłębienia świadomości teologicznej, chociażby na bazie bogatego nauczania Jana Pawła II, adresowanego do Polaków, czy kształtowania postaw w duchu wciąż niepodjętych Jasnogórskich Ślubów Narodu. Świadczy o tym zarówno treść przepowiadania, jak i materiałów duszpasterskich przygotowywanych z tej okazji. Nie inaczej sytuacja wygląda, jeśli chodzi o ogólnopolskie programy duszpasterskie, uzupełniane materiałami, na które często składają się przypadkowo dobrane publikacje, nie zawsze uwzględniające zarówno aspekty duchowe, jak i maryjne. W tym względzie zadaniem teologów duchowości i mariologów byłoby na przykład dostarczenie kaznodziejom i rekolekcyjnistom odpowiednich pomocy i materiałów³⁴.

3.4. Sanktuaria i pielgrzymki

Przestrzenią, w której wielkie pole do zagospodarowania otwiera się przed teologią duchowości, są sanktuaria maryjne i nieodłącznie z nimi związany ruch pielgrzymkowy, tak indywidualny, jak i zorganizowany. Aby sanktuaria nie stały się czymś w rodzaju przedsięwzięć turystycznych, zaś pielgrzymki nie przerodziły się w rekreację, zamiast być miejscem doświadczenia duchowego, potrzeba stworzenia nie tylko odpowiedniej infrastruktury w postaci domów pielgrzyma (które tym między innymi różnią się od hoteli, że w ich centrum jest kaplica z Najświętszym Sakramentem), sieci gastronomicznej itp., ale przede wszystkim tętniących życiem centrów duchowych. Byłyby one w stanie zatrzymać pielgrzyma na nieco dłużej, dając mu możliwość nie tylko doznania odpowiedniego wrażenia dzięki zewnętrznemu urokowi miejsca, ale nade wszystko wprowadzać go do pogłębionego doświadczenia duchowego poprzez wejście w *kairos* tego miejsca³⁵. Nie chodzi tu jednak o to, aby – na przykład – powstał dom rekolekcyjny do wynajęcia na kilka dni przez okazyjne grupy, ale o środowisko życia modlitewno-sakramentalnego, które two-

³⁴ Polskie Towarzystwo Mariologiczne w 2010 roku wystąpiło z inicjatywą szerszego udziału w przygotowywaniu zarówno ogólnopolskiego programu duszpasterskiego, jak i związanych z nim pomocy duszpasterskich. Owocem tego jest między innymi dodatek pt. *W maryjnej szkole komunii. Materiały duszpasterskie służące kształtowaniu pobożności maryjnej*, red. SZ. STUŁKOWSKI, Poznań 2011. Zawierają one, opracowane przez członków Towarzystwa we współpracy z Komisją Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, treści, na które składają się rozważania w ramach nowenny, 9 konferencji przy okazji Apelu Jasnogórskiego, „maryjna” Droga Krzyżowa oraz dwa cykle rozważań różańcowych. Ponadto zamieszczono podstawowe modlitwy maryjne (Anioł Pański, Pozdrowienie Anielskie, Magnificat, Litanię loretańską, Pod Twoją obronę, Pomnij... i Apel Jasnogórski oraz kilka pieśni maryjnych).

³⁵ Wiele interesujących sugestii podaje M. Ostrowski w książce pt. *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*, Kraków 2005.

rzyliby przede wszystkim duszpasterze z personelem. Pielgrzym czy rekoлектant, włączając się w takie środowisko, poddawałby się odpowiedniej formacji adekwatnej do specyfiki danego sanktuarium.

Opracowanie takiego programu życia duchowego w danym środowisku sanktuarijnym, a bardziej jeszcze czuwanie nad jego teologiczną i formacyjną zasadnością, to jedno z zadań mariologów i teologów duchowości w Polsce³⁶.

Analogiczna sytuacja dotyczy pielgrzymek. Warunkiem ich celowości i owocności jest nie tylko gotowość do podejmowania trudu, odpowiednia intencja i przemierzanie drogi w duchu pokuty oraz nawrócenia, ale także modlitwa i refleksja. Samo nastawienie pielgrzyma na odkrywanie miejsca świętego, do którego on zdąża, czyni go szczególnie podatnym na formację duchową.

W ten sposób głównie sanktuaria maryjne i zdążające do nich pielgrzymki, dzięki odpowiedniemu zapleczu teologiczno-duchowemu, mogłyby znacznie przyczynić się do promowania dojrzałej mariologii i pobożności maryjnej w duchu Vaticanum II³⁷.

3.5. Zrzeszenia

Obserwowane szczególnie po Soborze Watykańskim II współczesne zjawisko różnorodności zrzeszeń chrześcijańskich jest na tyle znaczące, że Jan Paweł II nie wahał się mówić „o nowej epoce zrzeszeń katolików świeckich”³⁸. Są one bowiem wymownym znakiem *powszechnej potrzeby duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy*³⁹. W ich charakterystyce zwraca się uwagę na wyraźną orientację maryjną. Matka Boża jest traktowana jako szczególny wzór otwarcia na Chrystusa i Kościół oraz uległości natchnieniom Ducha Świętego, dlatego często bywa nazywana Pierwszą Charyzmatyczką. Z uwagi na przywilej Niepokalanego Poczęcia, postrzegana jest Ona także jako wzór Nowego Człowieka, doskonale zintegrowanego w całym bogactwie swej osobowości.

Spontaniczność i żywiołowość właściwa dla tej formy przeżywania wiary niesie ze sobą zarówno wielki potencjał formacyjny, jak i niemałe za-

³⁶ Zob. A. POTOCKI, *Sanktuaria w służbie nowej ewangelizacji*, w: *Maryjny kształt świadectwa* (Biblioteka Mariologiczna, 15), red. G. BARTOSIK, Częstochowa 2012, 108-116.

³⁷ Zob. Z.S. JABŁOŃSKI, *Pielgrzymki jako środowisko ewangelizacji*, w: TAMŻE, 138-146.

³⁸ ChL 29.

³⁹ NMI 33.

grozenia, które – jak się wydaje – zwykle najszybciej i najczęściej dostrzegalne są w płaszczyźnie pobożności maryjnej. Zwracał na to uwagę Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*, przestrzegając między innymi przed zwodniczą łatwowiernością, która zwraca uwagę bardziej na zewnętrzne formy, aniżeli na pogłębioną gorliwość religijną, a także przed czczym i przemijającym wzruszeniem uczuciowym, które jest obce duchowi Ewangelii⁴⁰.

Weryfikowanie a zarazem kreowanie właściwych postaw duchowych we współczesnych zrzeszeniach chrześcijańskich, szczególnie w odniesieniu do Matki Bożej, to doniosłe zadanie tak mariologów, jak i teologów duchowości, nie mówiąc oczywiście o duszpasterzach. Jest to o tyle godne podkreślenia, że w tych środowiskach obserwuje się dużą wrażliwość na wszelkiego rodzaju fenomeny maryjne, jak rzekome figuratywne zjawienia Maryi czy odbierane objawienia treściowe o dużej sile emocjonalno-perswazyjnej. Ważne jest więc, aby – z jednej strony – nie być jak dzieci, *którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu* (Ef 4, 14), a z drugiej – *wszystko badać, a co szlachetne zachowywać* (por. 1 Tes 5, 21; 1 J 4, 1), aby przez zbytnią powściągliwość nie zasmucać Ducha Świętego (por. Ef 4, 30) i nie gasić Go w sobie (1 Tes 5, 19).

Przy okazji VI Światowego Dnia Młodzieży w Częstochowie 15 sierpnia 1991 roku Jan Paweł II spotkał się z uczestnikami Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej. W swym przemówieniu, zestawiając łaciński termin „teo-logia” ze starosłowiańskim „boho-słowie” między innymi zwrócił uwagę na fakt, że teologia jest nie tylko słowem o Bogu, ale słowem samego Boga. *Teologia jest owocem obcowania w wierze z tajemnicą Boga, gdy obcowanie to przybiera postać myślenia metodycznego* – mówił Papież. Następnie zaznaczając, że od samego metodycznego myślenia teologa wcześniejsze jest jednak świadectwo, dodał: *Teologia rodzi się ze świadectwa, przede wszystkim z tego świadectwa, które pochodzi od Syna, od Chrystusa*.

W dziejowym procesie metodologicznego specjalizowania się w wąskich obszarach zainteresowań, teologia zdaje się stopniowo zatracać ów charakter pełnego wiary obcowania z tajemnicą Boga. Sobór Watykański II, między innymi przez podkreślenie, iż studium Pisma Świętego ma być dużą wszelkiej teologii⁴¹, wytyczył kierunek jej odnowy. Teologia więc powoli

⁴⁰ Por. MC 38.

⁴¹ Por. DV 24.

i stopniowo, nie rezygnując ze swoich rozlicznych specjalizacji, powraca do pierwotnego i właściwego sobie celu, jakim jest prowadzenie wierzącego do zjednoczenia z Bogiem. Troska o uświęcenie człowieka coraz bardziej staje się zwornikiem wszystkich metodycznie uporządkowanych refleksji nad treścią wiary.

Wobec tego nie będzie przesadą stwierdzić, że w tym procesie budowania teologii na świadectwie wiary i prowadzenia do świadectwa wiary aż po męczeństwo, zarówno mariologia, jak i duchowość mają swoją niezastąpioną rolę. Posoborowa mariologia, eksponująca Maryję jako *Gwiazdę Przewodnią dla wszystkich, którzy jeszcze pielgrzymują przez wiarę*⁴², zaprasza mariologów i teologów duchowości, aby za wzorem Dziewicy, która *zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* (Łk 2, 19), nie tylko metodycznie zgłębiali słowo o Bogu, ale jak Ona wsłuchiwali się z wiarą w to słowo i dawali o nim świadectwo.

Ks. dr hab. Marek Chmielewski
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ul. Ignacego Czumy 66/1
PL - 20-153 Lublin

e-mail: cechaem@gmail.com

Implications of the postconciliar mariology for the catholic spirituality in Poland

(Summary)

Spirituality as a function of holiness and—in John Paul II thought—as a „life in Christ and in the Spirit, which is accepted in faith, expressed in love and inspired by hope, and so becomes the daily life of the Church community” (*Ecclesia in America*, 29), is staying in close relation with postconciliar Mariology.

What about the methodological implications, it is above all the need for a greater openness of spiritual theology to the Marian issues. There is an impression that today’s mariologists see the need to go more in the direction of spirituality than theologians in the spirituality of Mariology.

There is need to more emphasizing the Marian dimension of Catholic spirituality than Marian spirituality as such.

With reference to the implications of the contents, an attention deserve issues such as: indwelling of the Holy Trinity in man, and thus the issue of Christ formatting,

⁴² RM 6.

action of the Holy Spirit, the grace and the sacraments, that is sources and causes of the spiritual life. This is closely related to the area of spiritual anthropology. The role of the body and the senses in spiritual life, spiritual experience and mystical experience, conversion and the dynamics of spiritual development. The third area of research is to locate spiritual life in the church-social context. The Mariology could help into a deeper explication of these.

In a today's Polish Church, before mariologists and theologians of spirituality new challenges arise, for example, the cult of Divine Mercy, Fatima's services, peregrinations, still alive of sanctuary and pilgrimage movement and dynamic associations.