

Ks. Marek Chmielewski

## MARYJNY WYMIAR DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KWESTIE METODOLOGICZNE\*

Dawne powiedzenie: *De Mariam numquam satis...* (O Maryi nigdy dosyć...) współcześnie nie straciło na aktualności, lecz przeciwnie — dobrze odzwierciedla niesłabnące zainteresowanie problematyką maryjną, o czym m.in. świadczy niezliczona ilość publikacji naukowych z zakresu mariologii<sup>1</sup>, nie mówiąc o różnego rodzaju opracowaniach popularyzatorskich i dewocyjnych. Wśród nich nie brak także ujęć od strony życia duchowego. Rozkwit literatury z zakresu szeroko pojętej duchowości maryjnej wiąże się ściśle z reorientacją mariologii, jakiej dokonał Sobór Watykański II.

Mimo iż Vaticanum II wytyczył nowe kierunki rozwoju teologicznej refleksji nad rolą Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, to jednak odczuwa się pewien niedosyt ujęć metodologicznych, istotnych dla właściwego uprawiania zarówno mariologii jako takiej, jak i zgłębiania duchowych aspektów problematyki maryjnej i mariologicznej. Skutkiem tego jest dostrzegalny fakt, iż autorzy zajmujący się duchowością maryjną lub pobożnością maryjną na ogół nie precyzują pojęć, którymi się posługują, uważając je za ogólnie znane i zrozumiałe

---

\* Wykład inauguracyjny w Wyższym Seminarium Duchownym Karmelitów Bosych w Lublinie, wygłoszony dnia 2 X 2003 roku, opublikowany w: *Signum Magnum — duchowość maryjna* („Homo Meditans”, t. 23), red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 19-33.

<sup>1</sup> By się o tym przekonać, wystarczy prześledzić m.in. przegląd bibliograficzny zamieszczany w kwartalniku mariologicznym „Salvatoris Mater”, wydawanym przez Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater” Księżych Marianów przy Sanktuarium Matki Bożej Licheńskiej.

dla wszystkich<sup>2</sup>. Tymczasem zachodzi pilna potrzeba wypracowania odpowiedniej metodologii, która uściślałaby kluczowe pojęcia opisujące naturę, przedmiot materialny i formalny duchowości maryjnej oraz wskazywałaby na źródła i samą metodę uprawiania teologicznej refleksji nad rolą Maryi w chrześcijańskim życiu duchowym.

Podjęcie tych niełatwych zagadnień wymaga wnikliwych studiów, tym bardziej więc niniejsze opracowanie ograniczy się jedynie do zasygnalizowania niektórych kwestii metodologicznych, których uwzględnianie w badaniach nad maryjnym wymiarem duchowości chrześcijańskiej ma doniosłe znaczenie. Więcej na ten temat pisali tacy znawcy problematyki mariologiczno-metodologicznej ujmowanej z punktu widzenia duchowości, jak: Angelo Amato<sup>3</sup>, Juan Esquerda Bifet<sup>4</sup>, Stefano de Fiores<sup>5</sup> i inni. W ich studiach wylania się szereg kwestii, wśród których na szczególną uwagę zasługuje miejsce duchowości maryjnej w całokształcie duchowości chrześcijańskiej. Zanim jednak podejmiemy ten problem, należy wyjaśnić czym w istocie jest duchowość chrześcijańska, co pozwoli mówić o duchowości Maryi, na niej bowiem opiera się duchowość i pobożność maryjna.

## 1. Pojęcie duchowości

Dawniej na określenie intymnego stosunku człowieka z Bogiem używano pojęcia „życie wewnętrzne”, które współcze-

---

<sup>2</sup> Zob. L. Balter, *Duchowość i pobożność maryjna w świetle kościelnej tradycji*, „Ateneum Kapłańskie” 110(1988), s. 395-396.

<sup>3</sup> *Problem „duchowości maryjnej”*. Wprowadzenie do dyskusji, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, s. 207-232.

<sup>4</sup> *Spiritualità mariana della Chiesa. Esposizione sistematica*, Roma 1994, s. 25-29.

<sup>5</sup> *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Casale Monferrato 1998.

śnie niemal całkowicie wyparł termin „duchowość”. Pojawił się on już w starożytności chrześcijańskiej w pismach pseudohieronimiańskich, zaś do języka teologicznego wszedł na nowo na przełomie XIX i XX wieku<sup>6</sup>.

W obydwu wyżej wymienionych terminach chodzi bardziej o kategorię antropologiczną aniżeli ściśle teologiczną. Człowiek bowiem jako byt duchowo-cielesny zawsze zdolny jest do transcendencji względem swojej cielesności i otaczającego świata. To elementarne doświadczenie ludzkie jasno pokazuje, że istnieje w człowieku jakieś ożywcze centrum samoświadomości, które w języku potocznym zwykło nazywać się „duchem”, a w języku biblijnym — „sercem”.

Ta świadomość autotranscendencji, angażującej intelekt i wolę, wrodzone i nabyte zdolności, a także złożoną sferę uczuć, wypełnia przestrzeń tzw. życia wewnętrznego, nazywanego także duchowością, które samo w sobie jest areligijne, a tym bardziej achrześcijańskie. Zdolność do wychodzenia poza swoją cielesność i przyziemność ma bowiem różny przedmiot odniesienia. Stąd można mówić o wielu rodzajach duchowości, na przykład: buddyjskiej, hinduskiej, a nawet ateistycznej, a ponadto o duchowości pracy, sportu, sztuki, muzyki itp. Z chwilą jednak, gdy przedmiotem odniesienia owej autotranscendencji jest Bóg Trójosobowy, w pełni objawiający się w Jezusie Chrystusie, wówczas mówimy o duchowości chrześcijańskiej. Należy jednak zaznaczyć, że duchowość chrześcijańska przerasta inne typy duchowości religijnej, ponieważ relacja Bóg-człowiek oparta jest nie tyle na ludzkiej inicjatywie autotranscendencji, co przede wszystkim na kondescendencji objawiającego się Boga. Ojciec posyła do serc naszych Ducha Sy-

---

<sup>6</sup> Szerzej na ten temat zob. A. Solignac, *Spiritualité*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac, t. 14, Paris 1990, k. 1142-1160; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 70-74; tenże, *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 2(1999), s. 89-102.

na swego (por. Ga 4, 6), dlatego duchowość chrześcijańska to życie duchowe, czyli życie z Ducha Świętego, albo — jak pisze św. Paweł — „postępowanie w Duchu Świętym” (por. Rz 8, 4). Ponieważ życie duchowe jest udzielane przez Chrystusa i polega na uczestniczeniu w Jego życiu, dlatego Apostoł Narodów nazywa je także „życiem w Chrystusie” (por. Kol 3, 3; Ga 2, 20; Flp 1, 21). Jest to równoznaczne z postępowaniem „drogą miłości”, gdyż Chrystus nas umiłował i „samego siebie wydał za nas” (Ef 5, 2).

Jan Paweł II, który problematyce życia duchowego poświęca wiele miejsca w swoim nauczaniu, nazywa je po prostu „życiem w Chrystusie, życiem według Ducha Świętego” (VC 93).

U podstaw tak rozumianej duchowości chrześcijańskiej jest doświadczenie duchowe, którego szczytową formą jest doświadczenie mistyczne. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest wejściem w najściślejszą relację osobową z Osobami Trójcy Przenajświętszej, aktualizującą się we wspólnocie Kościoła świętego. W autentycznym doświadczeniu religijno-duchowym, podobnie jak w każdym innym, podmiot przyjmuje określone postawy, mające do przedmiotu tego doświadczenia odniesienie: intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące oraz tzw. behawioralne. Oznacza to, że podmiot w rezultacie doświadczenia duchowego powinien uzyskać przynajmniej prekonceptyjne poznanie doświadczanego przedmiotu, a więc nabyć jakiś rodzaj intuicji, a nawet dokonać pojęciowego uchwycenia doświadczonej rzeczywistości. To dokonuje się w sferze rozumu. Następnie na mocy tego poznania powinno dokonać się uznanie przedmiotu doświadczenia i płynących zeń treści jako centralnej wartości. To z kolei jest aktem woli. Wreszcie poznanie i uznanie przedmiotu doświadczenia duchowego powinno znaleźć potwierdzenie w konkretnym działaniu lub zachowaniu<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 15-48; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji*

Ważną rolę w tej odpowiedzi na dar Boga udzielającego się w doświadczeniu duchowym odgrywa serce w znaczeniu biblijnym, jako afektywne centrum osobowe, które mistycy określają „szczytem duszy” (*apex animae*), „duszą duszy” albo „dnem duszy”. W tym afektywnym centrum osobowym dokonuje się identyfikacja świata wartości i pozostawanie z nimi w komunii miłości. „Kresem tej komunii miłości jest mistyczne doznawanie obecności i działania Ducha Świętego, któremu ostatecznie zawdzięcza się przebóstwienie i uszczęśliwiającą komunię z Bogiem oraz całym stworzeniem”<sup>8</sup>. Zatem właściwym i bezpośrednim podmiotem doświadczenia duchowego jest „serce”<sup>9</sup>. Wynika z tego, że wymiar emocjonalnowartościujący, który wprost odwołuje się do woli, w zajmowanych postawach duchowych ma znaczenie priorytetowe. Z tej racji współczesną teologię duchowości postrzega się raczej jako teologię afektywną (*teologia affettiva*)<sup>10</sup>.

## 2. Duchowość Maryi

Uwzględniając powyższe uściślenia, należy dokonać różniczenia między duchowością Maryi, a duchowością maryjną<sup>11</sup>. W centrum jednej i drugiej jest nieredukowalne doświadczenie duchowe, czyli rozpoznanie, uznanie i spontaniczna odpowiedź na uświęcające działanie Ducha Świętego.

---

*Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 179.

<sup>8</sup> W. Słomka, *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości* („Duchowość w Polsce”, t. 1), Lublin 1993, s. 240-241.

<sup>9</sup> Zob. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985; zob. S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

<sup>10</sup> Ch. A. Bernard, *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985.

<sup>11</sup> Rozróżnienie na duchowość Maryi i duchowość maryjną zostało szerzej omówione w moim artykule pt. *Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej*, „*Salvatoris Mater*” 1(1999) nr 2, s. 320-336.

Jednakże w pierwszym przypadku chodzi o doświadczenie duchowe Maryi, tak jak opisuje je przekaz biblijny, zaś w drugim przypadku — o doświadczenie duchowe poszczególnych wiernych inspirowane i weryfikowane duchowym doświadczeniem Maryi.

Zajmując się zatem duchowością Maryi należałoby podjąć próbę opisu w świetle Objawienia i nauki Kościoła tego jakościowo najdoskonalszego doświadczenia obecności i działania Ducha Świętego, które wpisało się istotowo w osobowość i wyjątkowe powołanie Matki Bożej. Oznacza to, że w ujęciu systematycznym należy badać Jej odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące oraz behawioralne do tego, co działo się w Jej sercu.

Pomimo wielkiej pomocy, jaką niesie egzegeza i teologia biblijna, na podstawie przekazu ewangelicznego niewiele można powiedzieć o życiu wewnętrznym Maryi, a więc o Jej uczuciach, pragnieniach, sposobie myślenia itp. Mimo tego dość lakoniczny przekaz biblijny odsłania jednak niezwykle bogate życie duchowe Matki Bożej, czyli pełnię jej życia w Duchu Świętym. W tym wymiarze ukazuje się bowiem cała prawda o Maryi i Jej roli w ekonomii zbawienia, jak również prawda o Bogu Ojcu objawiającym się w Chrystusie mocą Ducha Świętego.

Tajemniczy związek Maryi z Osobami Boskimi, a zwłaszcza z Osobą Ducha Świętego, jest niewyczerpanym przedmiotem refleksji teologicznej i pastoralnej działalności Kościoła (por. MC 27). Przykładem tego jest soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele, która w nawiązaniu do patrystyki i liturgii Maryję nazywa „przybytkiem (*sacrarium*) Ducha Świętego” (KK 53). Podkreśla w ten sposób, że jest On przyczyną sprawczą i wzorcą życia oraz postaw Matki Pana, ponieważ stale w Niej zamieszkuje. Między Duchem Świętym a Maryją zachodzą więc najbardziej intymne więzi, których szczytowym momentem jest Wcielenie. Wskazuje to na głęboki wymiar

trynitarny życia duchowego Maryi<sup>12</sup>.

Idąc za duchem Vaticanum II papież Paweł VI zaleca, aby „praktyki pobożności względem Maryi Panny wyraźnie wykazywały charakter trynitarny i chrystologiczny” (MC 25). Przypomina zarazem, że „uświęcające działanie Ducha Świętego w Dziewicy Nazaretańskiej jest szczytowym momentem jego poczynań w historii zbawienia” (MC 26). On bowiem jest sprawcą teologalnych cnót wiary, nadziei i miłości, które ożywiały serce Najświętszej Dziewicy.

Wiele miejsca zagadnieniu duchowości Maryi poświęca Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*, podkreślając niezastąpioną rolę Ducha Świętego w Jej życiu. Papież, rozważając słowa Archanioła „łaski pełna”, zauważa, że pozdrowienie to nie tylko odnosi się do wybrania Maryi na Matkę Syna Bożego, ale wskazuje zarazem na całe Jej „nadprzyrodzone obdarowanie”, jakie dokonało się za sprawą Ducha Świętego (por. RM 9). Przejawem tego jest heroiczne posłuszeństwo wiary Maryi, porównywanej do wiary Abrahama. Odnośnie do tego Ojciec święty wyraża podziw dla tego, „[...] jak potężne jest działanie łaski w Jej duszy, jak przenikliwy wpływ Ducha Świętego, Jego światła i mocy” (RM 18).

Także w badaniach współczesnych mariologów, zainspirowanych nauczaniem soborowym i ostatnich papieży, bardzo dużo miejsca zajmuje problematyka związku Trzeciej Osoby Boskiej z Maryją. Przyjęło się niemal powszechnie nazywać Ją „Nosicielką Ducha Świętego — Pneumatoforą”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Zob. S. Gręś, *Sanktuarium Ducha Świętego*, „Communio” 3(1983) nr 5, s. 76-84.

<sup>13</sup> Zob. np.: J. M. Salgado, *Pneumatologie et Mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, „Divinitas” 15(1971), s. 421-428; J. M. Alonso, *Mariologia y Pneumatologia. En torno al libro de H. Mühlen*, „Ephemerides Mariologicae” 21(1971), s. 115-121; 22(1972), s. 395-405; *Nosicielka Ducha. Pneumatofora*, red. J. Wojtkowski, S. C. Napiórkowski, Lublin 1998; S. de Fiores, *Na drogach Ducha z Maryją*, Warszawa 1998; S. Fudala, *Duch Święty i Maryja wzorem oblubieńczej miłości między Bogiem a ludźmi*, „Karmel” 18(1998) nr 2, s. 36-41; Ł. Kasparek, *Maryja Dziewica — matką i wzorem*

Wszystko to wskazuje na zainteresowanie bardziej życiem duchowym Maryi, aniżeli Jej życiem wewnętrznym, co daje mocne fundamenty zarówno dla mariologii, jak i duchowości maryjnej. Trzeba bowiem podkreślić, że duchowość Maryi jest uprzednia i wzorcza względem duchowości maryjnej.

### 3. Duchowość maryjna

Jak zauważa S. de Fiores, duchowość maryjna w swoich zasadniczych elementach pojawia się już w doktrynie i życiu pierwotnego Kościoła. Zwłaszcza w pismach Ojców Kościoła oparta jest ona na paralelizmie Ewa-Maryja, który wyraźnie wskazuje na eschatologiczną perspektywę wiary chrześcijańskiej<sup>14</sup>. Samo jednak pojęcie „duchowość maryjna” i ustrukturalizowana refleksja teologiczna nad nią pojawia się dopiero w XVII w. wraz z wyodrębnieniem się z całokształtu teologii poszczególnych jej dyscyplin, wśród których nie zabrakło także teologii duchowości. Nosiła ona wówczas miano teologii ascetyczno-mistycznej<sup>15</sup>. W poszczególnych epokach, zależnie od pojawiających się tendencji i szkół duchowości, duchowość maryjna przybierała różne formy. Na przykład w XVII wieku, głównie za sprawą św. Ludwika Marii Grignion de Montfort, była to duchowość całkowitego „oddania się Maryi”. Nieco wcześniej znana była ona w Polsce jako „niewolnictwo maryjne”, którego głównymi propagatorami byli jezuita: Stanisław

---

*prowadzonych przez Ducha*, tamże, nr 4, s. 19-25; A. J. Nowak, *Maryja — Łaski Pełna, otwarta na Ducha Świętego, wzorem osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane” 6(1998) nr 1, s. 35-39; S. Haręzga, *Z Maryją odkrywamy Ducha Świętego*, tamże, nr 4, s. 17-22.

<sup>14</sup> S. de Fiores, *Spiritualità*, w: *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. Meo, S. de Fiores, Milano 1986, s. 1368.

<sup>15</sup> Zob. M. Chmielewski, *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, art. cyt., s. 90-93.

Fenicki i Jan Chomełowski<sup>16</sup>. Do tej formy duchowości maryjnej wyraźnie nawiązuje doktryna św. Maksymiliana Kolbe, czy ostatnio maryjne zawołanie biskupie Jana Pawła II „Totus Tuus”. Warto przy tym zauważyć, że Ojciec święty w *Redemptoris Mater* używa określenia „zawierzenie” Maryi (por. RM 45-46)<sup>17</sup>.

Na przełomie XIX i XX wieku mariologia uprawiana w duchu scholastycznym, a wraz z nią duchowość maryjna, nabrały wyraźnych cech apologetycznych. W tym też czasie w mariologii zaznaczył się nurt maksymalistyczny, który w płaszczyźnie duszpasterskiej wyrażał się m.in. w teologicznym pryncypium *de convenientia* i zasadzie *potuit, ergo fecit*. W praktyce oznaczało to, że o Maryi mówiło się zawsze przy użyciu przymiotników w stopniu najwyższym, gdyż Ona, wyniesiona ponad chóry aniołów, przewyższała wszystkie dary, cnoty i przywileje udzielone świętym. Skoro Bóg świętym udzielał szczególnych łask, wypada (*conveniat*) aby udzielił ich także Matce Pana. Zgodnie z zasadą *potuit, ergo fecit*, jeśli mógł ich udzielić Matce Bożej, to z pewnością to uczynił. Takie przedstawianie Matki Chrystusa czyniło niemożliwym naśladowanie Jej, ukazywana była bowiem jako Królowa Niebios przyozdobiona koroną wszystkich możliwych cnót i przywilejów. Należna Jej cześć redukowana się zatem do podziwiania i wychwalania, co sprawiało, że duchowość i pobożność maryjna stała się zbyt sentymentalna, a przez to mało zobowiązująca do naśladowania postaw Maryi<sup>18</sup>. Jak słusznie zauważa B. Kochaniewicz, takiego stylu mariologii i duchowości maryjnej nie można jednak całkowicie deprecjonować, gdyż przyczynił się on do wielu

---

<sup>16</sup> Zob. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994, s. 245-251.

<sup>17</sup> A. Amato, *Problemi „duchowości maryjnej”*, art. cyt., s. 218-219.

<sup>18</sup> Zob. S. T. Praškiewicz, *La B. V. Maria nella vita spirituale. Compendio delle lezioni*, Roma 1988, s. 6-13.

cennych inicjatyw, jak chociażby ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny (1 XI 1950)<sup>19</sup>.

Posoborowa mariologia nadała zupełnie nowy kształt duchowości maryjnej.

Wydaje się, że H. Urs von Balthasar w kontekście toczących się po Soborze Watykańskim II dyskusji wokół prawomocności duchowości maryjnej jako pierwszy jednoznacznie opowiedział za jej eklezjalnym charakterem, który uprzedza wszelkie różnicowania duchowości chrześcijańskiej. Z uwagi na wzorcą rolę postaw Maryi, duchowość maryjną Balthasar nazywa wprost „duchowością duchowości” (*spiritualità delle spiritualità*)<sup>20</sup>. Jest ona bowiem podstawową formą egzystencji człowieka wierzącego<sup>21</sup>.

Zgodnie z duchem Vaticanum II, który mariologię osadził w eklezjologii, należy dostrzec obecność Maryi w całym *itinerarium* duchowym tak Kościoła jak i poszczególnych wiernych. Jest Ona bowiem „wielkim znakiem” (por. Ap 12, 1) dla Kościoła, jego wzorem i Matką. Toteż Kościół kształtuje swoją duchowość na wzór Maryi. Z tej racji duchowość eklezjalna jest z natury duchowością maryjną, ta zaś stanowi integralną część duchowości chrześcijańskiej. Można więc powiedzieć — pisze J. E. Bifet — że duchowość maryjna jest podstawowym wyrazem duchowości chrześcijańskiej, gdyż duchowość Maryi jest dla Kościoła wzorem duchowości, szczególnie w postawie otwarcia na Słowo Wcielone<sup>22</sup>.

Ten sam pogląd reprezentuje P. de Alcántara pisząc, że duchowość maryjna jest szczególną postawą chrześcijańskiej eg-

---

<sup>19</sup> B. Kochaniewicz, *Stan mariologii katolickiej na progu trzeciego tysiąclecia*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 3, s. 237.

<sup>20</sup> H. Urs von Balthasar, *Il vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, „Concilium” (wł.) 1(1965) nr 4, s. 83.

<sup>21</sup> A. Ziegenaus, *Christsein und marianische Spiritualität*, w: *Christsein und marianische Spiritualität*, red. H. Petri, Regensburg 1984, s. 17-19.

<sup>22</sup> Zob. J. E. Bifet, *Spiritualità mariana della Chiesa. Esposizione sistematica*, Roma 1994, s. 30-31.

zystencji, budowaną na obecności i roli Maryi w życiu. Inspiratorem takiej postawy jest sam Duch Święty. Nie jest to więc duchowość drugorzędna, ale stanowi ona integralną część duchowości Kościoła i duchowości chrześcijańskiej w ogóle<sup>23</sup>. Nie inaczej uważa E. Llamaz-Martínez. Jego zdaniem duchowość maryjna zakorzenia się w podstawowej warstwie duchowości chrześcijańskiej. Jest to zatem duchowość zorientowana trynitarnie i chrystologicznie<sup>24</sup>. Dzięki temu jest to zarazem duchowość eklezjalna i głęboko personalistyczna.

#### 4. Pobożność maryjna

Prezentując stan katolickiej mariologii na progu trzeciego tysiąclecia B. Kochaniewicz zaznacza, że „jednym z ważnych zadań stojących przed posoborową mariologią było ukazywanie duchowości i pobożności maryjnej jako integralnej części duchowości chrześcijańskiej”<sup>25</sup>. Zadanie to podjął Jan Paweł II w encyklice o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła, w której m.in. zachęca do ponownego i pogłębionego odczytywania tego, co Sobór powiedział o Maryi obecnej w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. „Chodzi zaś tutaj — pisze Papież — nie tylko o samą naukę wiary, ale także o życie z wiary — w tym wypadku więc o autentyczną «duchowość maryjną» w świetle całej Tradycji, a w szczególności o taką duchowość, do jakiej wzywa nas Sobór. Zarówno duchowość maryjna, jak i odpowiadająca jej pobożność, znajdują przebogate źródła w historycznym doświadczeniu osób i wspólnot

---

<sup>23</sup> P. de Alcántara, *La espiritualidad mariana según el Concilio Vaticano II*, „Estudios Marianos” 33(1969), s. 108-113.

<sup>24</sup> E. Llamaz-Martínez, *Noción de la espiritualidad mariana*, „Estudios Marianos” 36(1972), s. 21-32.

<sup>25</sup> B. Kochaniewicz, art. cyt., s. 259.

chrześcijańskich żyjących pośród różnych ludów i narodów na całym globie” (RM 48).

W przytoczonych słowach Ojciec święty zachęca więc do rozwijania mariologii, nazwanej tutaj „nauką wiary”, którego koniecznym dopełnieniem ma być duchowość maryjna, definiowana w tym przypadku jako „życie z wiary”. Tym stwierdzeniem, pełnym teologicznej głębi, Jan Paweł II zdaje się wyraźnie nawiązywać do współczesnych opinii na temat istoty duchowości chrześcijańskiej. Na przykład G. Muioli za istotę chrześcijańskiej duchowości uważa personalizację wiary Kościoła, określaną także jako jej apriopriacja, bowiem depozyt wiary (*fides quae*) zostaje przyjęty aktem wiary (*fides qua*). Z tego powodu tenże autor teologię duchowości określa mianem teologii sapiencjalnej<sup>26</sup>. Podobnie G. Gozzelino uważa, że specyfiką teologii duchowości, w odróżnieniu od teologii moralnej i dogmatyki, jest zainteresowanie nie tyle przedmiotem wiary, co przede wszystkim podmiotem wiary, a więc konkretną osobą wierzącego i jego stosunkiem do Boga w Duchu Świętym. Chodzi tu więc o personalizację wiary<sup>27</sup>. Natomiast według Hansa Urs von Balthasara, duchowość jako zasadnicza postawa człowieka będąca konsekwencją i przejawem wiary, to „teologia praktyczna”, „subiektywna strona dogmatyki” czy też „dogmat w akcji”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Zob. G. Muioli, «*Sapere teologico*» e «*sapere*» proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia, „La Scuola Cattolica” 106(1978), s. 569-596; tenże, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca, Roma 1981, s. 53-54; tenże, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della «spiritualità» cristiana*, „Teologia” 6(1981), s. 145-153.

<sup>27</sup> G. Gozzelino, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Torino 1989, s. 9-18.

<sup>28</sup> H. Urs von Balthasar, art. cyt., s. 68; tenże, *Verbum Caro*, Einsiedeln-Freiburg 1990, s. 227.

Tak więc w tym papieskim określeniu duchowości maryjnej akcent spoczywa na jej wymiarze praktyczno-przeżyciowym, co jeszcze bardziej zdaje się uwypuklać zdanie Ojca świętego na temat pobożności maryjnej, która odpowiada duchowości maryjnej, czyli jest adekwatna i komplementarna względem niej.

Odnosnie do tego omawiany fragment encykliki zawiera kilka cennych wskazań. Najpierw warto zauważyć podkreślenie, że chodzi o „autentyczną «duchowość maryjną» w świetle całej tradycji, a w szczególności o taką duchowość, do jakiej wzywa nas Sobór”. Otóż Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* przywołuje Tradycję Kościoła sięgającą Soboru Efeckiego i zachęca do czczenia, miłowania i wzywania Maryi „pod zaszczytnym imieniem Bożej Rodzicielki”, a przede wszystkim do naśladowania Jej postaw. Jednakże ta wyjątkowa pobożność względem Maryi nie jest kultem uwielbienia, należnym tylko Bogu Trójjedynemu, lecz całkowicie przyporządkowanym Osobie Słowa Wcielonego (por. LG 66). Maryjna pobożność powinna mieć mocne zakorzenienie w Piśmie św., nauczaniu Kościoła i w liturgii. Sobór zaleca zachowywać wypracowane w ciągu wieków „praktyki i zbożne ćwiczenia ku Jej czci”, a jednocześnie wzywa do pilnego wystrzegania się „wszelkiej fałszywej przesady, jak i zbytnej ciasnoty umysłu”, które w jakikolwiek sposób mogłyby zniechęcać braci odłączonych. Ważne jest także przypomnienie, że „prawdziwa pobożność nie polega ani na czczym i przemijającym uczuciu, ani na jakiejś próżnej łatwowierności, lecz pochodzi z wiary prawdziwej, która prowadzi nas do uznawania przodującego stanowiska Bogarodzicielki i pobudza do synowskiej miłości ku Matce naszej oraz do naśladowania Jej cnót” (LG 67).

Rozwijając temat pobożności maryjnej, Ojciec święty przywołuje bogatą tradycję wypracowaną zarówno na drodze doświadczenia poszczególnych osób, jak i wspólnot chrześcijańskich. Wśród nich wskazuje na postać św. Ludwika Marii Grignon de Montfort, „który zachęca chrześcijan do poświęcenia

się Chrystusowi przez Maryję, widząc w nim skuteczny sposób wiernego realizowania w życiu zobowiązań Chrztu świętego” (RM 48). W duchu soborowego *nova et vetera* zaznacza, że „także współcześnie nie brak nowych przejawów tej duchowości i pobożności” maryjnej (tamże).

Powyższe wskazania soborowe odnośnie do duchowości i pobożności maryjnej znalazły uszczegółowienie w adhortacji apostołskiej Pawła VI *Marialis cultus* z 2 II 1974 roku.

Tak więc w świetle nauczania Jana Pawła II, duchowość i pobożność maryjna są względem siebie komplementarne. Duchowość maryjna jako zespół postaw względem Boga, bliźniego i świata oraz siebie samego wzorowanych na postawach Maryi, znajduje praktyczny wyraz w różnorodnych formach pobożności maryjnej. Z kolei pobożność maryjna, angażująca sferę przeżyciowo-afektywną, implikuje określone postawy duchowe.

## 5. Duchowość maryjna w duchowości chrześcijańskiej

W ostatnim czasie zarówno w środowisku mariologów, jak i teologów duchowości coraz częściej dostrzega się konieczność podjęcia nowych studiów w celu bardziej harmonijnego włączenia duchowości maryjnej w jedną duchowość chrześcijańską<sup>29</sup>. Dotychczas bowiem duchowość maryjna, zarówno jako kształt życia chrześcijańskiego na wzór Maryi (*existentia fidei*), jak i usystematyzowana refleksja teologiczna (*intellectus fidei*) uprawiana była zasadniczo w ramach zagadnień dotyczących wąsko pojętego kultu maryjnego i pobożności<sup>30</sup>.

Ponieważ wzorczość Maryi przenika wszystkie elementy duchowości chrześcijańskiej, coraz częściej zgłasza się postulat, aby mówić raczej o maryjnym wymiarze duchowości

---

<sup>29</sup> Zob. B. Kochaniewicz, art. cyt., s. 263.

<sup>30</sup> Zob. J. E. Bifet, dz. cyt., s. 30.

chrześcijańskiej, aniżeli o duchowości maryjnej jako takiej. To ostatnie określenie mogłoby bowiem sugerować istnienie odrębnej, poniekąd autonomicznej formy chrześcijańskiego życia duchowego<sup>31</sup>. Poza tym włączenie mariologii w szeroki kontekst eklezjologii, jakie dokonało się na Soborze Watykańskim II, skłania do tego, by mówić o maryjnym wymiarze duchowości chrześcijańskiej.

Nie brak jednak postulatów, odwołujących się do wskazanych wyżej racji, aby zachować własną nazwę „duchowość maryjna” i jej specyfikę.

Dla zilustrowania poruszonego tu problemu dokonajmy zestawienia dwóch — jak się wydaje — spolaryzowanych stanowisk współczesnych mariologów i znawców teologii duchowości.

Pierwszy z nich, Stefano de Fiores skłania się ku maryjnemu wymiarowi duchowości chrześcijańskiej. Wyrazem tego jest potraktowanie mariologii jako klucza hermeneutycznego dla wypracowania syntezy duchowości, jaką zawarł w jednym ze swoich dzieł pt. *Maria nella vita secondo lo Spirito*. Uważa on, że jeśli przyjąć, iż życie chrześcijańskie jest otwarciem się na królestwo Boże, to Maryja jako „dziewica uboga w duchu”, już posiadała królestwo niebieskie (por. Mt 5, 3). Jeśli chrześcijaństwo jest życiem w Chrystusie, to Maryja jest pierwszą chrześcijanką i „przewodniczką na drodze wiary” (por. RM 6), która najpełniej uczestniczy w zbawczym wydarzeniu Chrystusa poprzez słuchanie i rozważanie „wielkich spraw Bożych” (por. Łk 2, 19. 52). Jeśli wreszcie niepodważalnym faktem jest, iż życie chrześcijańskie jest życiem w Duchu Świętym, to Maryja jest pierwszym ze stworzeń, na które zstępuje Duch Święty, aby uczynić w nim „serce nowe” (por. Ez 36, 26). W Maryji znajdujemy więc żywą i niepowtarzalną syntezę życia duchowego w jego najbardziej charakterystycznych aspektach. Au-

---

<sup>31</sup> Por. A. Amato, art. cyt., s. 208; A. Bossard, *Qu'est-ce qu'une spiritualité mariale?*, „Études Mariales” 29(1972), s. 128.

tor ośmiela się Ją nazywać „ikoną zbawienia i chrześcijańskiej doskonałości”. Dzięki Tej, która jest „niewiastą przymierza”, lepiej rozumiemy co to znaczy żyć tym dialogicznym wydarzeniem i jak udzielić właściwej odpowiedzi na inicjatywę Boga. W Maryi, która jest „miejscem” działania i objawienia się Trójcy Przenajświętszej, odnajdujemy Chrystusa jedyne go Pośrednika, Ducha Świętego z Jego uświęcającą mocą, a także mamy przystęp do Ojca, od którego pochodzi plan zbawienia ludzi. W Matce Słowa Wcielonego lepiej rozumiemy, że chrześcijaństwo jest wprowadzeniem Chrystusa przez wiarę w całe nasze życie. Dzięki temu, że Ona jest typem Kościoła, jesteśmy w stanie zrozumieć komunijny i sakramentalny wymiar zbawienia, jak również misterium świętości Kościoła, aktualizującej się w życiu jego członków od chwili chrztu aż do eschatycznej pełni. Wreszcie w Niej, wysławianej jako Matka Zbawiciela (por. Łk 1, 43) i błogosławionej przez wszystkie pokolenia (por. Łk 1, 48), odnajdujemy właściwą drogę od kenozy do chwały. A zatem — konkluduje nasz autor — życie duchowe znajduje w Maryi najdoskonalszy wzór, jak najpełniej realizować zbawczą wolę Boga<sup>32</sup>.

Wynika z tego, że duchowość maryjna, jako odwzorowanie duchowych postaw Maryi wpisuje się w samą strukturę duchowości chrześcijańskiej do tego stopnia, że nie można być prawdziwie chrześcijaninem, nie będąc maryjnym. Cytowany S. de Fiore s. de Fiore dostrzega w duchowości maryjnej rzeczywistość nie opcjonalną dla chrześcijaństwa, lecz głęboko zakorzoną w samej istocie duchowości Kościoła. Duchowość maryjna widziana jest więc nie jako epizodyczny i powierzchowny związek, ale jako ścisła, wewnętrzna więź pomiędzy chrześcijaninem a Maryją, jaka dokonuje się pod wpływem Ducha Świętego<sup>33</sup>. Można zatem mówić o maryjnym wymiarze duchowości chrześcijańskiej.

---

<sup>32</sup> S. de Fiore, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, dz. cyt., s. 82-84.

<sup>33</sup> S. de Fiore, *Maria, Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna

Przeciwne stanowisko, polegające na bronienu odrębności duchowości maryjnej, reprezentuje Angelo Amato. Uważa on, że wyrażenie „duchowość maryjna” lepiej uwypukla i podkreśla zawierzenie Maryi, jakie zawiera się w duchowości chrześcijańskiej. „I to właśnie w celu podkreślenia tego wyraźnego odniesienia maryjnego, stałego i jednoczącego życie wiary — pisze nasz autor — wolimy mówić o «duchowości maryjnej», a nie po prostu o «wymiarze maryjnym» duchowości chrześcijańskiej. W duchowości maryjnej akcent jest kładziony na skuteczną obecność Maryi w procesie upodabniania się wiernych do Chrystusa”<sup>34</sup>. Swojego stanowiska cytowany autor broni stwierdzeniem, że „autentyczna duchowość maryjna może ożywić Kościół i świat. Wychowani przez Maryję, chrześcijanie w swoim życiu stają się autentycznymi kartami Ewangelii. Jak Maryja, rozważają w sercu słowa i czyny Jezusa, aby następnie je przeżywać i realizować w życiu osobistym i eklezjalnym. Właśnie dlatego styl maryjny nie jest duchową alienacją, lecz najwyższą realizacją chrześcijańskiej egzystencji”<sup>35</sup>.

Trudno i temu autorowi nie przyznać racji, toteż na rozstrzygnięcie kwestii, czy bardziej zasadne jest mówienie o samoistnej duchowości maryjnej czy o maryjnym wymiarze duchowości chrześcijańskiej, zapewne przyjdzie nam jeszcze poczekać. Jak bowiem wspomnieliśmy na początku, badania w zakresie metodologii teologii duchowości rzadko są przedmiotem obfitej ostatnio literatury teologicznoduchowej.

Nie wydaje się także, by osadzenie tej problematyki w dużo szerszym kontekście rozstrzygniętego już dawno problemu wielości form jednej co do istoty duchowości chrześcijańskiej<sup>36</sup>,

---

1992, s. 228.

<sup>34</sup> A. Amato, art. cyt., s. 224.

<sup>35</sup> tamże, s. 232.

<sup>36</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy...*, dz. cyt., s. 93-100.

mogło przynieść oczekiwane rezultaty. Od razu bowiem nasuwa się wątpliwość, czy to wystarczy. Duchowości maryjnej z uwagi na szczególną rolę Bożej Rodzicielki w tajemnicy Chrystusa i Kościoła nie da się przecież sprowadzić do rzędu jednej z form życia duchowego.

Być może dałoby się przyjąć rozwiązanie pośrednie, mediacyjne. Polega ono na uznaniu nieodzownego maryjnego wymiaru duchowości chrześcijańskiej, z czego wynika, że mariologia może stanowić klucz hermeneutyczny dla teorii i praktyki życia duchowego. Maryja jest bowiem jak soczewka, dzięki której można dostrzec misterną siatkę złożonych osobowych relacji: Bóg-człowiek, człowiek-człowiek, człowiek-świat itd. Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort o Maryi powiedział, że jest Ona „przedziwnym echem Bożym, które odpowiada: «Bóg», kiedy wołamy: «Maryja»”<sup>37</sup>. Oznacza to, że w realizacji powszechnego powołania do świętości zwrócenie się do Matki Bożej zawsze reorientuje na Jej Syna, który jest „Obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15).

Przy tym założeniu, o duchowości maryjnej jako takiej należałoby mówić wówczas, gdy chodzić będzie o dokonanie pewnej syntezy problematyki maryjnej obecnej w duchowości, analogicznie do tego, jak mówi się o duchowości chrystofornicznej czy eucharystycznej. Każdy bowiem obszar duchowości chrześcijańskiej znajduje konieczne odniesienie do Chrystusa i osiąga swój szczyt w Eucharystii (por. KL 10. 14). Nie do pomyślenia jest zatem duchowość chrześcijańska bez Chrystusa i bez Eucharystii. Poszczególne jednak aspekty osobowego odniesienia do Chrystusa i do Jego Ciała eucharystycznego, zwłaszcza brane od strony doktrynalnej, są rozproszone w różnych traktatach teologicznoduchowych. Nie tylko dla potrzeb akademickich, ale także ze względu na potrzebę weryfikacji postaw duchowych, nierzadko dokonuje się ich syntezy i

---

<sup>37</sup> Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Tajemnica Maryi*, Poznań 1982, s. 23.

wówczas mówi się odpowiednio o duchowości chrystoformicznej albo liturgicznej. Nie jest to jednak inna duchowość chrześcijańska, lecz samo jej sedno. Podobnie rzecz ma się z duchowością maryjną.

Na koniec można postawić pytanie o praktyczne implikacje poruszonych tutaj zagadnień metodologicznych. Odpowiedź na nie jest banalnie prosta. Metodologia stanowi bowiem pewnego rodzaju kręgosłup, który w wysoko zorganizowanych organizmach decyduje nie tylko o ich pięknie i funkcjonalności, ale także o samej ich egzystencji. Analogicznie do tego można powiedzieć, że uprawianie jakiegokolwiek dyscypliny teologicznej bez odpowiedniego kręgosłupa metodologicznego, niesie ze sobą ryzyko różnych wypaczeń doktrynalnych a nierzadko także zwyrodnień moralnych. W wysoko zorganizowanych organizmach żywych te procesy destrukcyjne są tym szybsze i bardziej brzemienne w skutki, im delikatniejszej tkanki dotyczą. Takimi niezwykle delikatnymi i wrażliwymi tkankami w życiu Kościoła — Mistycznego Ciała Chrystusa jest mariologia a także duchowość. Danie każdej z nich kręgosłupa w postaci odpowiedniej metodologii, a ponadto ich wzajemne organiczne powiązanie budzi nadzieję na zachowanie ładu i piękna w Kościele, a przede wszystkim jego duchowej płodności.