

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

ISSN 0239-4472



ARTYKUŁY

- Bogusław Gil MIC • *Tajemnica niepokalanego poczęcia Maryi...* 9
ks. Janusz Królikowski • *Pierwszy okres działalności Świętej...* 39

SPRAWOZDANIA

- ks. Janusz Królikowski • *Kamień i pamięć...* 59

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

TOM 38
(2019) NR 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

.....
TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
Czasopismo Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
.....

REDAKCJA

ks. dr Andrzej Dudek, redaktor naczelny · ks. dr hab. Piotr Łabuda, sekretarz redakcji · ks. dr hab. Marek Kluz · ks. dr Czesław Noworolnik · ks. dr hab. Tadeusz Pabjan · ks. prof. dr hab. Antoni Żurek

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Michał Heller, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Artur Malina, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Józef Stala, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Andrzej Zajac, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. Pietro Angelo Muroli, Pontificia Università Urbaniana, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rzym · prof. Pier Luigi Cabri scj, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna

RECENZENCI

ks. dr Maciej Basiuk · dr Joanna Jaromin · ks. dr Krystian Kletkiewicz · ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki · ks. prof. dr hab. Kazimierz Matwiejuk · prof. dr hab. Teresa Olearczyk · dr hab. Elżbieta Osewska · ks. dr hab. Kazimierz Święs, prof. PWSZ · dr Beata Urbanek · ks. dr hab. Bogdan Węgrzyn · ks. prof. dr hab. Marian Zajac, prof. PWSZ

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE

Piotr Pielach

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0239-4472 (druk) · ISSN 2391-6826 (online)

Czasopismo jest indeksowane przez: ERIH PLUS, CEJSH.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: 33-100 Tarnów, ul. Piłsudskiego 6, e-mail: tst@diecezja.tarnow.pl

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

.....
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/tarnowskiestudiateologiczne>
.....

INFORMACJE DLA AUTORÓW

„Tarnowskie Studia Teologiczne” są recenzowanym półrocznikiem naukowym, wydawanym w Tarnowie od 1938 roku, a obecnie przez Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Obok rozpraw znajdują się w nim przekłady tekstów i komentarze do nich, recenzje polskich i zagranicznych publikacji.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty (zapisane w formacie DOCX, DOC lub RTF) zredagowane zgodnie ze wskazaniem dla autorów Wydawnictwa Naukowego. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami łącznie z przypisami, bibliografią, metadany i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

- numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia)
- notę biograficzną (2–3 zdania)
- tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe
- tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe
- abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wnioski analiz.
- bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu

Zapis przypisów i bibliografii winien być konsekwentny i wykonany według następującego wzoru: a) monografie:

- Jan Twardy, *Głoszenie kazań pasyjnych*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2022, s. 32, <https://doi.org/10.21906/9788376432236>
- J. Green, *Teologia*, tłum. J. Kowalski, Kraków 2003, s. 71–75.
- R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 19973, s. 232–233.
- *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 81.

b) artykuły w dziełach zbiorowych:

- J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Tarnów 2001, s. 64.
- L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, w: *Zło w świecie*, red. L. Balter i in., Poznań 1992, s. 291 (Kolekcja Communio, 7).

c) artykuły w czasopiśmie:

- J. Mieczkowski, *Geneza i historia fermentum*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 63 (2010) nr 2, s. 22, <https://doi.org/10.21906/rbl.167>.
- M.L. Morgan, *Martin Buber, cooperation and evil*, „The Journal of the American Academy of Religion” 58 (1990) nr 1, s. 99–110, <https://doi.org/10.1093/jaarel/LVIII.1.99>.

Nie stosujemy skrótów tytułów czasopism. Nie stosujemy wyrażenia „tamże” ani „tenże”, lecz w kolejnych przypisach powtarzamy tytuł w wersji skróconej, np. J. Mieczkowski, *Geneza i historia fermentum*, s. 34 lub J. Mieczkowski, *Geneza i historia...*, s. 34, bez wyrażenia „dz. cyt.". Odwołanie przypisu umieszczamy przed znakami interpunkcyjnymi.

Redakcja zastrzega sobie prawo do skrótów, zmian tytułów oraz redakcji i korekty językowej. Po otrzymaniu recenzji nadesłanego tekstu Redakcja zawiadamia Autora o przyjęciu tekstu do druku.

Spis treści

ARTYKUŁY

- 9 **Bogusław Gil MIC**
Tajemnica niepokalanego poczęcia Maryi w świetle teologii paschalnej. „Chrystus nasza Pascha” (1 Kor 5, 7) i Maryja „Niepokalane Poczęcie”
- 39 **ks. Janusz Królikowski**
Pierwszy okres działalności Świętej Kongregacji Obrzędów. Od konstytucji apostolskiej „Immensa aeterni Dei” Sykstusa v do konstytucji apostolskiej „Caelestis Hierusalem cives” Urbana viii

SPRAWOZDANIA

- 59 **ks. Janusz Królikowski**
Kamień i pamięć [Stone and Memory], red. L. Hońdo, S. Pastuszka, M. Puzio, tłum. i oprac. M. Puzio, Fundacja AntySchematy 2, Kraków 2018 (Studia Judaica Tarnoviensia Quaestiones de Coemeteris, 1)

ARTYKUŁY

Bogusław Gil MIC

Seminarium Duchowne Księży Marianów w Sajgonie

Tajemnica niepokalanego poczęcia Maryi w świetle teologii paschalnej. „Chrystus nasza Pascha” (1 Kor 5, 7) i Maryja „Niepokalane Poczęcie”

Teologiczna prawda o tym, że Chrystus jest naszą Paschą, oznacza, że jest On

jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi (por. 1 Tm 2, 5), jednorodzonym Synem zrodzonym dla nas w świecie. Stąd nikt też nie wchodzi do wiecznego życia synowskiego inaczej, jak tylko we wspólnocie-komunii z Tym, którego Ojciec zrodził. Chrystus powiedział: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Powiedział też: „Ja jestem bramą owiec” (J 10, 7). Ogromny jest dystans między życiem na ziemi a życiem w niebie to odległość od jednego brzegu do drugiego. Nikt nie potrafiłby jej przekroczyć bez pomocy Tego, który przeprowadza, bez pomocy Tego, który jednocześnie jest człowiekiem i Synem Bożym, Tego, który na nowo łączy niebo oraz ziemię¹.

Według wybitnego przedstawiciela teologii paschalnej, francuskiego redemptorysty o. François-Xaviera Durrwella (1912–2005), który zdecydowaną

¹ F.-X. Durrwell, *Chrystus, człowiek i śmierć*, Kraków 2017, s. 27–28. „Paschą w sensie ścisłym jest przejście Chrystusa ze śmierci do życia, przekroczenie granicy między życiem doczesnym, naznaczonym piętnem grzechu i śmierci a życiem przyszłego wieku” (W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987, s. 159–160).

większość swego długiego życia poświęcił zgłębianiu tajemnicy zmartwychwstania, Chrystus „nasza Pascha” to Zbawiciel i Odkupiciel, który dokonał naszego zbawienia w sobie samym, *stając się* na ziemi przez swoją śmierć i zmartwychwstanie tym, kim zawsze był „przed wszystkimi wiekami”, czyli *Jednorodzonym Synem Boga*, „zrodzonym, a nie stworzonym”. Pascha Chrystusa nie była tylko jednym z Jego wielu cudów i dokonań, choćby nawet najwspanialszym, spełnionym jednak niejako *na zewnątrz* trynitarnej tajemnicy osoby Syna Bożego i należącym dziś do historycznej przeszłości Człowieka, który nosił imię Jezusa z Nazaretu. Pascha Chrystusa to najgłębsze i najdoskonalsze *objawienie* Jego wewnętrznej i Boskiej tożsamości Jednorodzonego Syna Ojca Przedwiecznego, który Go wskrzesił w Duchu Świętym i dlatego jest On zbawieniem i Zbawicielem, istniejącym w odwiecznym *dziś* zmartwychwstania. Pascha Chrystusa to zatem szczyt objawienia tajemnicy Boga, który jest trójjedyną wspólnotą osób: *Ojca*, którego najgłębszą istotą jest odwieczne *rodzenie* Syna w Duchu Świętym; *Syna*, który przez *kenotyczną uległość* i *posłuszeństwo* wobec Ojca objawia swoją tożsamość Jednorodzonego Syna i staje się źródłem wiecznego zbawienia dla wszystkich, którzy Go słuchają (por. Hbr 5, 7–10); oraz *Ducha Świętego*, który jest mocą Bożego poczęcia i rodzenia, łonem Boga, w którym Ojciec odwiecznie rodzi Syna. W ciele przyjętym z Maryi Dziewicy Syn Boży staje się więc w warunkach ziemskich Tym, kim jest „przed wszystkimi wiekami”, czyli Odwiecznym Słowem Ojca, Logosem, Jednorodzonym Synem. W sobie samym dokonuje On Paschy, czyli przejścia od życia w *ciele zmysłowym*, podobnym do naszego ciała we wszystkim oprócz grzechu, do życia w *ciele duchowym* (*sôma pneumatikón*, o którym mówi 1 Kor 15, 44), tzn. do życia w eschatologicznej rzeczywistości zmartwychwstania. W ten personalny sposób Chrystus *staje się naszą Paschą*, naszym przejściem, „duchem ożywiającym” (por. 1 Kor 15, 44–45; Flp 3, 18–21), drogą, prawdą i życiem, bez którego nikt nie dochodzi do Ojca (por. J 14, 6), nie wyłączając i Maryi, Jego Matki, która cztery lata po ogłoszeniu dogmatu o niepokalanym poczęciu objawia się w Lourdes, mówiąc „Jestem Niepokalane Poczęcie”.

Teologia paschalna kluczem interpretacyjnym tajemnicy niepokalanego poczęcia

Wyrzucicie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, bo przecież praśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha (1 Kor 5, 7).

Te słowa św. Pawła wzywające do nawrócenia, czyli ciągłego powracania do źródła życia chrześcijańskiego, jakim jest Pan Jezus Chrystus w tajemnicy swojej Paschy, nie mogły pozostać bez echa także w refleksji teologicznej. Odnowa przyniesiona przez Sobór Watykański II sprawiła, że teologia katolicka zaczęła bardziej dostrzegać blask prawdy zmartwychwstania i brać pod uwagę nie tylko apologetyczne znaczenie tego najważniejszego wydarzenia zbawczego, ale przede wszystkim jego wymiar soteriologiczny². W tym właśnie kontekście odnowy soborowej, której właściwa recepcja wciąż jest potrzebna, przywołane powyżej wezwanie św. Pawła, wyznacza kierunek naszych rozważań nad istotą tajemnicy odkupienia i zbawienia Maryi, o którym mówi w istocie dogmat ogłoszony 8 grudnia 1854 roku przez Piusa IX. Tym kierunkiem i perspektywą jest samo misterium paschalne Chrystusa w całej swej integralności i niepodzielności³, ale i ze szczególnym uwzględnieniem zmartwychwstania, z którego

2 „Wprowadzenie do rozważań aspektu soteriologicznego zmartwychwstania jest wynikiem rozwoju doktrynalnego, jaki zaznaczył się w ostatnich latach w teologii katolickiej. W okresie wcześniejszym, kiedy mówiło się o odkupieniu, albo w ogóle pomijano zmartwychwstanie, albo przyznawano mu znacznie niższą rangę, odkupienie odnosiło się prawie wyłącznie do wydarzenia Kalwarii. W dziele zbawczym akcentowano głównie tajemnice: wcielenia, życia ziemskiego i śmierci Chrystusa. Kładło się nacisk na charakter naprawy, zadośćuczynienia i zasługi [...]. Zmartwychwstanie było rozważane prawie całkowicie z punktu widzenia apologetycznego. Rozumowano według schematu: zmartwychwstanie stanowi dowód prawdziwości nauki Jezusa z Nazaretu, cud poświadcza Jego bóstwo, gwarantuje autentyczność nauczania Chrystusa, a przede wszystkim ukazuje prawdziwość stwierdzenia «JA JESTEM», przez które Jezus przypisuje sobie imię Boże i stwierdza tożsamość swej natury z naturą Bożą [...]. We współczesnej teologii podkreśla się soteriologiczny wymiar zmartwychwstania, który ma bardzo ważne znaczenie w ekonomii zbawienia. [...] Dowód prawdziwości orędzia Jezusowego i poświadczenie o Jego bóstwie występują ostatecznie nie tylko w historycznym fakcie zmartwychwstania, ale również w życiu przekazywanym stale Kościołowi i chrześcijanom przez zmartwychwstałego Chrystusa. Aspekt soteriologiczny jest podkreślony mocno przez św. Pawła w 1 Liście do Koryntian (15, 14, 17) [...]. Jest tu podkreślona skuteczność tego wydarzenia dla odpuszczenia grzechów. Zbawienie przychodzi od zmartwychwstałego Chrystusa” (C. Rychlicki, *Związek między śmiercią Chrystusa i Jego zmartwychwstaniem: wyjaśnienie teologiczne*, „Studia Płockie” 2 (1974), s. 42–43).

3 Starochrześcijańska tradycja z II i III wieku ujmuje misterium paschalne jako niepodzielną całość. Uzasadnienie takiego rozumienia znajduje się w Ewangelii św. Jana, która ukazuje ukrzyżowanie, wywyższenie, zmartwychwstanie i powrót do Ojca jako jedno misterium uwielbienia Syna przez Ojca. W integralnym ujęciu wydarzeń paschalnych mieści się wzajemny związek wcielenia i zmartwychwstania. W tej perspektywie zmartwychwstanie jest rozumiane jako misterium wcielenia w jego pełnej realizacji i chwalebnej pełni. Co więcej, wniebowstąpienie rozwija dalej sens zmartwychwstania, a więc zarówno zmartwychwstanie, jak i wniebowstąpienie są „równoczesnymi wydarzeniami ponadhistorycznymi,

musi wypływać i w którym ma się ogniskować każda refleksja teologiczna, o ile pretenduje ona do bycia chrześcijańską. Tajemnica niepokalanego poczęcia Maryi powinna być zatem rozważana oraz interpretowana właśnie w świetle tego kluczowego i fundamentalnego wydarzenia oraz rzeczywistości nadprzyrodzonej, jaką jest zmartwychwstanie Chrystusa. Jego skutki dotyczą bowiem bezpośrednio osoby Maryi, całej ludzkości, a także wszechświata⁴.

Wszystkie prawdy wiary katolickiej i apostoelskiej są ze sobą ściśle powiązane (*nexus myseriorum*) i dotyczą zbawienia człowieka w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Jednakże gwarancją ich autentyczności jest właśnie zmartwychwstanie Pana (por. 1 Kor 15, 12–20). Jako zmartwychwstały, Jezus Chrystus jest zawsze *obecny* w swoim Kościele, będącym Jego Ciałem (1 Kor 12, 12–13, 27) i Oblubienicą (Ef 5, 25–32). Każdy zatem człowiek autentycznie wierzący, czyli pozostający w *komunii* z Chrystusem i Kościołem, może i powinien doświadczać *zbawienia*, wchodząc w *osobową relację* z Trójjedynym Bogiem poprzez rozważanie słowa Bożego i uczestnictwo w sakramentach. Odkupienie i zbawienie to bowiem nie tylko wydarzenia z przeszłości, historyczny fakt narodzenia i życia Jezusa z Nazaretu oraz Jego śmierć na krzyżu w Jerozolimie przed dwoma tysiącami lat (fakt rozumiany pozytywistycznie), ale to *duchowa rzeczywistość* i *obecność osoby* tegoż Jezusa Chrystusa paschalnego, żyjącego właśnie dzięki zmartwychwstaniu w realiach naszego *tu i teraz*, oraz zapraszającego każdego człowieka do wejścia w *zbawczą relację* z Nim poprzez wiarę.

Teologia jurydyczna

Kategoria *relacji* i *komunii*, tak kluczowa dla właściwego rozumienia eschatologicznej tajemnicy zbawienia w Chrystusie, nie zajmowała jednak wiele miejsca, a właściwie wcale nie była brana pod uwagę, w systemie teologii, którą

dwoma uzupełniającymi się wymiarami uwielbienia Jezusa”. Idea wniebowstąpienia różni się więc jedynie logicznie od zmartwychwstania pojętego jako powstanie z martwych. Wniebowstąpienie jest wywyższeniem Zmartwychwstałego Chrystusa u Ojca (por. J 14, 12. 28) jako Pana wszechświata. Jest uwielbieniem Chrystusa. Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, s. 120–280.

4 Zob. A. Murawska, *Kosmiczny wymiar pełni zbawienia w Chrystusie Paschalnym w ujęciu ks. Wacława Hryniewicza*, „Teologia w Polsce” 9 (2015) nr 2, s. 131–147.

Durrwell zwykł nazywać *teologią jurydyczną*⁵. Przez całe stulecia ten prawniczy sposób myślenia i mówienia o Bogu dominował w Kościele tradycji łacińskiej, tak katolickiej, jak i protestanckiej, i wciąż wydaje się być jeszcze dość obecny, choć od II soboru watykańskiego upłynęło ponad pół wieku.

Jak to już wcześniej zostało zasygnalizowane przez Czesława Rychlickiego, w systemie teologii jurydycznej zmartwychwstanie nie jest centrum tajemnicy zbawczej. Akcent jest tam położony raczej na jego wymiar apologetyczny niż soteriologiczny. Cierpienie i śmierć Chrystusa na krzyżu są tak ukazane, jak gdyby były celem samym w sobie, a nie Jego *prześciem* do Ojca, *ciasną bramą*, przez którą Syn musi wejść, aby radować się chwałą Ojca, jakiej doznawał zanim świat powstał (por. J 17, 5). Według tej teologii odkupienie człowieka nie dokonuje się w osobie Chrystusa *zjednoczonej* z Ojcem i istniejącej w *relacji* do Niego, ale tylko poprzez cierpienie Zbawiciela i Jego śmierć na krzyżu, jak gdyby chodziło jedynie o zadośćuczynienie obrażonej sprawiedliwości Boga, rozumianej oczywiście po ludzku, czyli jako *zadośćuczynienie* czy wręcz *wyrównanie rachunków*. W myśl tej teologii ludzie nie dostępują odkupienia poprzez *komunię* ze Zmartwychwstałym, żyjącym w tajemnicy swego cierpienia i śmierci, ale poprzez *aplikowanie* (termin prawniczy, jurydyczny) Jego zasług uprzedmiotowionych, oderwanych od osoby Odkupiciela i istniejących niejako wirtualnie w swego rodzaju „niebiańskiej skrzyni”⁶. Poprzez wiarę nie wchodzi się tu zatem w zjednoczenie i komunię z Chrystusem Paschalnym, ale korzysta się tylko z owych zasług Jego zbawczej śmierci rozumianej jako wydarzenie z przeszłości. Ta jurydyczna teologia promuje zatem obraz Boga głównie jako surowego sędziego, który domaga się legalnej sprawiedliwości (zadośćuczynienia za doznaną obrazę) i przebacza tylko wtedy, gdy wina zostaje naprawiona i zmazana poprzez śmierć Chrystusa, ukazanego tu nie jako paschalnego Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata, zanurzając je w *ogniu* Ducha Świętego (por. J 1, 29–33; 8, 46), ale raczej jako „kozła ofiarnego” (substytutu) z Księgi Kapłańskiej (16, 7–22), na którego arcykapłan nakładał symbolicznie grzechy ludu i wypędzał poza obóz⁷. Boża sprawiedliwość jawi się tu bardziej

5 F.-X. Durrwell, *Christ our Passover. The Indispensable Role of Resurrection in Our Salvation*, Hampshire 2004, s. 37–39.

6 Zob. G. Forlai, *L'irruzione della Grazia. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata*, Cinisello Balsamo 2010, s. 386.

7 W rozumieniu Durrwella ów kozioł ofiarny jest symbolem tak zwanej *teorii substytucji*, według której Jezus umarł w oddzieleniu od Ojca, opuszczony, zmiażdżony ciężarem grzechów świata i Bożej sprawiedliwości, która zamiast na grzeszną ludzkość spadła na Niego. Na

jako prawna racja obrażonego Boga, którego gniew należy uśmierzyć śmiercią Jezusa⁸, niż jako autentyczne miłosierdzie Ojca, „który tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Trudno taki obraz Boga pogodzić z tym, który ukazuje sam Jezus w przypowieści o miłosiernym ojcu (Łk 15, 11–32) lub o dobrym pasterzu poszukującym zaginionej owcy (Łk 15, 3–7).

tym miałyby właśnie polegać zbawienie. Jezus Niewinny Baranek staje się „ucieleśnieniem grzechu”, na którym skupia się słuszny gniew Boga. Kaznodzieje epoki poreformacyjnej prześcigali się w promowaniu tego typu teologii Zwolennicy tej teorii wynikającej z teologii jurydycznej powoływali się szczególnie na dwa teksty Nowego Testamentu: 2 Kor, 5, 21 („On to dla nas, grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy stali się w Nim sprawiedliwością Bożą”) oraz Ga 3, 13 („Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem”). Do tych dwóch fragmentów, które zwolennicy teorii substytucji interpretują dosłownie i odrywają je od kontekstu i przesłania ich autora, można by jeszcze dodać Pierwszy list św. Piotra 2, 22–24 („On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstęp. On, gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził, ale zdawał się na Tego, który sądzi sprawiedliwie. On sam w swoim ciełe poniósł nasze grzechy na drzewo...”). Powyższe teksty nie mówią o solidarności Chrystusa z grzechem, ale z grzesznikami. Bóg nienawidzi grzechu, ale kocha grzeszników. Chrystus nie jest ofiarnym kozłem z Księgi Kapłańskiej 16, 20–22, na którego zrzucone są grzechy świata, a On je niesie na sobie samym, oddzielony wskutek tego od Ojca. Jest Barankiem Bożym z Ewangelii Jana (1, 29–31; 19, 36), który dlatego, że wchodzi przez śmierć w doskonałą komunie z Ojcem (jest zrodzony przez Ojca w śmierci i zmartwychwstaniu), gładzi grzechy każdego człowieka, który w Niego wierzy (J 3, 18). Zob. F.-X. Durrwell, *Christ our Passover*, s. 43–51 oraz 69.

8 „Zafalszowane obrazy Boga Ojca wiążą się niekiedy ze zwulgaryzowaną formą teorii zadośćuczynienia Anzelm z Canterbury. Otóż – zgodnie z tą ideą – przez grzech człowieka Bóg został znieważony. Ta obraza jest nieskończona, ponieważ ten, kto został obrażony, jest istotą nieskończoną. Naprawienie nieskończonej obrazy wymaga nieskończonego zadośćuczynienia. Człowiek – jako że jest skończony – nie jest w stanie dokonać takiego zadośćuczynienia. Bóg Ojciec posyła zatem swojego Syna, aby ten odkupił grzech człowieka. Jezus Chrystus, będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, mógł zadośćuczynić Ojcu za doznaną obrazę. Srogi Bóg Ojciec daje się przebłagać ofiarą złożoną z krwi Jego Syna. J. Ratzinger zauważa, iż nie można zaprzeczyć, że «doskonale ulogiczniony bosko-ludzki system prawny, jaki Anzelm zbudował, zniekształca perspektywę i przez swoją nieugiętą logikę może pokazać obraz Boga w świetle budzącym grozę» (J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 184–185). Rzeczywiście, uproszczona teoria zadośćuczynienia każe myśleć o surowym Ojcu, którego gniew może uśmierzyć jedynie cierpienie i śmierć Syna na krzyżu” (D. Kowalczyk, *O Bogu Ojcu, który współcierpiał*, <http://teologia.jezuici.pl/category/autorzy/dariusz-kowalczyk> (22.11.2017).

Teologia paschalna

Z tego też właśnie powodu rozwiązanie zaproponowane przez *teologię paschalną*, której jednym z najwybitniejszych przedstawicieli był wspomniany już francuski redemptorysta o. Durrwell, a w polskim kontekście lubelski teolog o. Waław Hryniewicz OMI, wydaje się być najwłaściwsze i najwierniejsze autentycznej Tradycji apostołów, zawartej w Pismach Nowego Testamentu i nauczaniu ojców Kościoła. W teologii paschalnej kluczowymi pojęciami pozwalającymi przybliżyć drugiemu człowiekowi tajemnicę Trójjedynego Boga, objawiającego się w misterium paschalnym Chrystusa, są kategorie *osoby, komunii, relacji i daru*. Odkupienie i zbawienie człowieka dokonuje się bowiem w *osobie* Chrystusa poprzez Jego synowską *relację* do Ojca, kiedy to przez śmierć i zmartwychwstanie *staje się* On Synem Bożym jako Syn Człowieczy, tzn. poprzez posłuszeństwo na miarę Syna Bożego, którym Chrystus jest jako odwieczny Logos. Jego ludzka natura przyjęta przez wcielenie uczestniczy w pełni w tajemnicy odwiecznego rodzenia Syna przez Ojca w Duchu Świętym. Każdy, kto przez wiarę wchodzi w *osobową relację* z Chrystusem Synem Bożym, doświadcza *zbawienia* czyli *komunii* z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym. Duch bowiem jest *relacją* łączącą Ojca z Synem. Jest *Darem* Ojca i Syna urzeczywistniającym *zbawienie człowieka tu i teraz*. W Nim Ojciec odwiecznie rodzi Syna i w Nim człowiek wierzący, *narodzony na nowo z Ducha* (por. J 3, 1–8), *staje się* dzieckiem Bożym przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, który jest nieustannie *obecny* i *dostępny* w tajemnicy swojego zmartwychwstania (por. J 20, 1–31). Sakramenty Kościoła, a zwłaszcza Eucharystia, urzeczywistniają tę *obecność* i pozwalają konkretnie *doświadczać* *zbawienia* przez *przyjęcie Daru* darmo danego przez samego Boga. To przyjęcie daru objawiającego się w Chrystusie Trójjedynego Boga i odpowiedź na ten dar nazywamy *wiarą chrześcijańską*.

Potrzeba interpretacji dogmatu

To, że przez długi czas refleksja teologiczna chrześcijańskiego Zachodu koncentrowała się głównie na wymiarze apologetycznym, a nie soteriologicznym zmartwychwstania Chrystusa, oraz to, że do wyrażania prawd wiary stosowano juredykcyjny język, nie mogło pozostać bez wpływu także na rozwój innych gałęzi teologii, w tym również mariologii. Wpłynęło to niewątpliwie na ostateczne sformułowanie dogmatu o niepokalanym poczęciu Dziewicy Matki.

Dogmat ten bowiem jest streszczeniem katolickiej nauki o zbawieniu, a jego forma odzwierciedla sposób komunikowania tej prawdy w czasach, gdy został on sformułowany. Definicja dogmatyczna ogłoszona 8 grudnia 1854 roku przez Piusa IX bullą *Ineffabilis Deus* przesycona jest terminologią prawniczą (łaska, przywilej, zasługa)⁹, która stanowi dziedzictwo epoki zdominowanej przez jurydyczny typ teologii i domaga się interpretacji ułatwiającej jej zrozumienie współczesnemu człowiekowi, wierzącemu w Chrystusa i poszukującemu głębszego zrozumienia depozytu wiary Kościoła. O tym też mówił papież Jan XXIII w przemówieniu otwierającym obrady Soboru Watykańskiego II, gdy zachęcał do poszukiwań nowych form i sposobów wyrażenia istoty prawd dogmatycznych, bez naruszenia ich głębokiego, niezmiennego sensu¹⁰. Kontrowersje narosły na przestrzeni wieków wokół doktryny o niepokalanym poczęciu, wynikające głównie z *chronologicznego*, a nie *teologicznego* rozważania tej tajemnicy (tzn. jak Maryja mogła być odkupiona przed pojawieniem się Odkupiciela), są konsekwencją niewystarczalności kategorii stosowanych w teologii jurydycznej do wyrażenia tej prawdy. Koncentrując się głównie na negatywnym aspekcie rzeczywistości niepokalanego poczęcia (zachowaniu od grzechu pierworodnego w chwili poczęcia), zepchnięto na dalszy plan i jakby zapomniano o wiele istotniejszym aspekcie pozytywnym tej prawdy, czyli o pełni łaski, o uświęcającej obecności i działaniu Ducha Świętego, w którym Maryja staje się *nowym stworzeniem*, *Nową Ewą*, czyli właśnie Niepokalanym Poczęciem. Patrząc tylko na krzyż i cierpienie Chrystusa, zapomniano, że odkupienie to nie tylko ofiarniczy akt dokonany przez Niego raz na zawsze w historycznej przeszłości i którego zasługi mogą być *aplikowane* ludziom

9 „Na chwałę świętej i niepodzielnej Trójcy, na cześć i uwielbienie Bożej Rodzicielki, dla wywyższenia wiary katolickiej i rozkrzewienia religii chrześcijańskiej, powagą naszego Pana Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana jako nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć” (Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, nr 527). Tekst oryginalny powyższego fragmentu znajduje się w *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima acta exhibens quae ad ecclesiam universam spectant*, Ex Typographia Bonarum Artium, Romae 1857 (ristampa anastatica da parte della Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1971), s. 616.

10 Zob. Ioannes PP. XXIII, *Concilium oecumenicum Vaticanum II sollemniter inchoatur*, 11.10.1962, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 792.

dzięki pośrednictwu Kościoła, ale że to także (a może przede wszystkim) *permanentna, eschatyczna rzeczywistość* istniejąca w Zbawicielu, który dlatego, że zmartwychwstał, zawsze żyje, aby wstawiać się za tymi, którzy przez Niego zbliżają się do Boga (por. Hbr 7, 25). Na pierwszy plan wysuwa się tu zatem osobista relacja z Chrystusem, a przez Niego z Bogiem. Nie ma tu mowy o abstrakcyjnym aplikowaniu i korzystaniu z zasług Chrystusa, jak gdyby znajdowały się one w jakimś niebiańskim skarbcu będącym w posiadaniu Kościoła, ale o realnej obecności Zmartwychwstałego, który żyje w swoim Kościele i daje życie światu. W świetle tak rozumianego zbawienia niepokalane poczęcie Maryi to nie tylko wolność od grzechu Adama w pierwszym momencie jej poczęcia, ale to przede wszystkim zanurzenie w tej permanentnej i eschatycznej rzeczywistości zbawienia istniejącej w jej Synu, a którą jest Duch Święty, odwieczne i niestworzone Niepokalane Poczęcie. Ten zaś Duch Stworzyciel i Uświęciciel przychodzi, gdy Syn zostaje uwielbiony (J 7, 39) poprzez śmierć i zmartwychwstanie.

Niepokalane poczęcie paschalną tożsamością Maryi

Ewangelia św. Łukasza daje świadectwo, że już w chwili zwiastowania Dziewica z Nazaretu była „pełna łaski” (Łk 1, 28), czyli przemieniona wewnątrz przez Ducha Świętego, tak aby mogła świadomie i z całą wolnością przyjąć odwieczne Słowo i przynieść Je światu jako prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka. Będąc zaś już Matką Słowa, nie przestała się nią stawać nigdy. Co więcej, tak jak w przypadku Syna, tak również i Jego Matki, momentem szczytowym tego procesu *stawania się*, a zarazem jego nowym początkiem, było misterium paschalne Chrystusa, kiedy to Syn wywyższony na krzyżu ogłosił ją – niewiastę początku i kresu historii zbawienia (por. Rdz 3, 15; Ap 12) – Matką *swego potomstwa* (por. Hbr 2, 10–18; J 19, 27). Misterium paschalne Syna Bożego, a zwłaszcza Jego zmartwychwstanie, nie stanowi wyizolowanego wydarzenia. Jego skutki dotyczą bezpośrednio człowieka i świata, w szczególności zaś Maryi, o czym mówi nam tajemnica jej niepokalanego poczęcia. W świetle bowiem teologii paschalnej, która nie oddziela misterium stworzenia od odkupienia¹¹, Jezus Chrystus Paschalny to transcendentny i eschatyczny Syn Boży, który jest przede wszystkim i w którym wszystko ma istnienie. On jest Głową Ciała,

¹¹ Por. Benedykt XVI, *Dar miłości*, w: Benedykt XVI, *Boża rewolucja*, Częstochowa 2006, s. 95.

czyli Kościoła, i On jest Początkiem, pierworodny wobec każdego stworzenia (por. Kol 1, 15–18). Zatem w kategoriach teologicznych również wobec Maryi, która stała się Jego Matką dla nas i dla naszego zbawienia.

Ta tajemnica Maryi stawania się Matką jest ściśle związana i właściwie uwarunkowana szczególnym darem „pełni łaski”, czyli tak intensywną i wypełniającą serce Dziewicy z Nazaretu *relacją* z Trójjedynym Bogiem, że nawet nie sposób pomyśleć, by było w tym sercu miejsce na szukanie siebie i własnego szczęścia poza Bogiem. Do tego bowiem sprowadza się w zasadzie każdy grzech, a w szczególności ten, który będąc osobistym nieszczęściem Adama, zaciążył na historii całej ludzkości jako grzech pierworodny. Kościół wyznaje i czci tajemnicę szczególnego i wyjątkowego odkupienia Maryi, bo o tym tu mowa, nazywając ją niepokalanym poczęciem. Nie chodzi tu jednak wcale o sam tylko chronologiczny początek życia Matki Jezusa, odseparowany niejako od jej osoby i jej historii, na zawsze związanej z Synem, ani też o samą wolność od grzechu pierworodnego, ale właśnie o tę *zbawczą relację* z Trójjedynym Bogiem, o *osobową tożsamość*, do której sama Maryja odwołuje się, mówiąc 25 marca 1858 w Lourdes: „Jestem Niepokalane Poczęcie”¹². François-Xavier Durrwell tak ujął kiedyś tę kwestię:

Pewnego dnia poprzez usta proboszcza z Lourdes Kościół poprosił Maryję, ażeby objawiła swoje imię. Ukazująca się Piękna Pani długo dała się prosić, całe tygodnie. Ażeby powiedzieć jak się nazywa, czekała Ona na dzień, z którego zaczerpnęła swoje imię, dzień świętego poczęcia. Rankiem 25 marca 1858 w święto Zwiastowania ponownie ukazała się, „mała i młoda”, jak w czasie swoich zaręczyn i już nie zwlekała z odpowiedzią. Otworzyła swoje ręce, które były wcześniej złożone, i opuściła ramiona, aby je znów unieść w geście dziękczynienia i powiedziała: „Jestem Niepokalane Poczęcie”. Bernadeta udała się więc do proboszcza i oznajmiła mu: „Pani powiedziała: «Jestem Niepokalane Poczęcie»”. Zatem Maryja nie nazywa siebie samej tylko Niepokalaną w swoim poczęciu, wyjętą spod wpływu zmyły grzechu pierworodnego. Oczywiście, że temu nie przeczy, potwierdza to, ale jednocześnie wskazuje na coś nieskończenie większego. Jej *wyjatkowa* i *unikalna* łaska, jej wieczysta tożsamość oraz imię, które ją określa, nie pochodzą z bycia wyjętą spod wpływu grzechu Adama. Bóg mógł bowiem ochronić również inne stworzenia u początku ich istnienia od zła, które rozciąga się nad światem od zarania dziejów (Rz 5, 12). Co więcej, każdy chrześcijanin jest uwalniany

12 Zob. *Je suis l'Immaculée Conception*. Colloque organisée par les sanctuaires Notre-Dame de Lourdes et la Société Française d'Études Mariales, présente par J. Perrier, Paris 2006; J.-M. Hennaux, *La formule de Lourdes : „Je suis l'Immaculée Conception”*, „Nouvelle Revue Théologique” 130 (2008), s. 65–78.

od grzechu pierworodnego we chrzcie, który wynosi go ponad Adama do godności uczestniczenia w Bożym synostwie Chrystusa, „który jest przed wszystkim” (Kol 1, 17). Oto więc łaska znacznie bardziej radykalna niż ta polegająca na zachowaniu od grzechu Adama. Co więcej, żaden człowiek nie jest radykalnie, tzn. w głębi swego jestestwa grzesznikiem, bo Bóg przecież nie stwarza grzeszników. Człowiek jest stworzony w Chrystusie i ku Chrystusowi (Kol 1, 15–16): grzech pojawia się jakby na zewnątrz, na powierzchni tej wewnętrznej rzeczywistości, dążąc do zniweczenia przymierza między Bożym ojcostwem i ludzkim synostwem, które Bóg ustanowił poprzez akt stwórczy. W swoim najgłębszym wnętrzu i u swego początku człowiek nie jest zanurzony w grzechu, lecz w pierworodnej łasce, bo zanim zacznie on zależeć od Adama, to jest stworzony przez Boga w Chrystusie i dla Chrystusa¹³.

Mówiąc w ten sposób, francuski przedstawiciel teologii paschalnej wcale nie chce podważyć prawdy o powszechności grzechu pierworodnego, ani też zminimalizować jej znaczenia. Grzech Adama jest widoczny w człowieku, który grzesząc, lekceważy, a nawet przekreśla swą *pierworodną tożsamość* dziecka Bożego stworzonego na Jego obraz, tzn. w Chrystusie i dla Chrystusa. Jednakże to nie grzech stanowi najgłębszą zasadę i prawdę o człowieku, ale właśnie łaska stworzenia i przybrania za synów w Chrystusie Jezusie. Łaska jest pierwsza. Pierworodny jest nie grzech, lecz dar Ducha Stworzyciela, który w dziele stwarzania „unosił się nad wodami” (Rdz 1, 2). Maryja, która w Lourdes samą siebie nazywa Niepokalanym Poczęciem, to ikona i twarz tego Ducha.

Dar pełni Ducha

W 53 numerze konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Sobór Watykański II nazywa Maryję „przybytkiem Ducha Świętego”, wyrażając w ten sposób prawdę o niezwykłej *relacji i zjednoczeniu* Matki Chrystusa z Duchem Świętym, w którym Ojciec odwiecznie rodzi Syna.

Święty Augustyn, nauczając o tajemnicy Trójcy Świętej, mówił, że Ojciec jest Tym, który miłuje, Syn jest umiłowany, a Duch jest miłością¹⁴. Polski święty męczennik z Auschwitz i piewca Niepokalanej, Maksymilian Kolbe, jakby parafrazując wielkiego ojca Kościoła, w dniu swego aresztowania przez niemieckie Gestapo napisze, że Ojciec jest tym, który odwiecznie rodzi Syna, Syn jest odwiecznie zrodzony, a Duch jest owocem Bożej miłości, niestworzonym

13 F.-X. Durrwell, *Marie, Méditation devant l'Îcône*, Paris 1990, s. 26–28.

14 Św. Augustyn, *O Trójcy*, VIII, 14.

Niepokalanym Poczęciem¹⁵. Natomiast François-Xavier Durrwell, odwołując się do nich obu, ukaże Ducha Świętego jako *zasadę Bożego życia*, moc Bożego poczęcia i rodzenia, *łono Boga*, w którym Ojciec odwiecznie rodzi Syna, a Syn, przez swoje posłuszeństwo, otwiera się na życiodajne działanie Ojca i staje się źródłem zbawienia dla tych, którzy przez wiarę, czyli przez przyjęcie Ewangelii i posłuszeństwo Bogu objawionemu w Chrystusie jako Synu Bożym, zbliżają się do Niego (por. Hbr 2, 5–18). Szczytowym momentem objawienia tej tożsamości Ducha Świętego, a przede wszystkim objawienia Boga jako Ojca i Chrystusa jako Odwiecznego Syna Bożego jest tajemnica zmartwychwstania¹⁶, nierozdzielnie związana z misterium wcielenia Słowa, poprzez które, gdy nadchodzi „pełnia czasów” (Ga 4, 4), pełnia Bóstwa zamieszkuje pośród swego ludu na sposób ciała (Kol 2, 9).

Oba te kluczowe wydarzenia chrystologiczne objawiają wielką tajemnicę eschatologicznej rzeczywistości zbawczej dokonującej się w naszych ludzkich warunkach czasu i przestrzeni, a polegającej na tym, że Bóg z całym bogactwem swego wewnętrznego życia wchodzi w historię człowieka i świata, objawiając siebie jako jedynego Boga istniejącego jednak jako wspólnota osób poprzez miłość. Zatem miłość stanowi zasadę istnienia Trójjedynego Boga, który jest Miłością (1 J 4, 16), oraz wszelkiego stworzenia, które o tyle żyje, o ile trwa w miłości. Jedyny Bóg nie istnieje sam, nie jest singlem. W mocy i chwale swojego Ducha odwiecznie rodzi On Syna, w którym też wszystko stwarza,

¹⁵ Por. M. Kolbe, *Wybór pism*, red. J. Bar, Warszawa 1973, 370/597–598. Zwięzłe przedstawienie refleksji św. Maksymiliana Kolbe na temat tajemnicy Niepokalanego Poczęcia znajduje się w G. Bartosik, *Duch Święty a pośrednictwo Matki Bożej według świętego Maksymiliana M. Kolbego*, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/artykuly/44-duch-swiety-a-posrednictwo-matki-bozej-wedlug-sw-maksymiliana-m-kolbego.html> (03.09.2020).

¹⁶ „Swoją rolę bycia Bożym rodzeniem i poczęciem Duch Święty odgrywa tam, gdzie tajemnica Boga objawia się w całej pełni w świecie, to znaczy w Passze Jezusa. W tym szczytowym momencie swojej ludzkiej egzystencji Chrystus osiąga pełnię swego bycia Synem [le Christ parvient à la plénitude de sa propre naissance filiale]. Bóg Go wskrzesił, jak to jest powiedziane w Psalmie 2: *Tyś jest Moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził* (Dz 13, 33); [Chrystus jest] *Synem Bożym ustanowionym w mocy Ducha Świętego przez powstanie z martwych* (Rz 1, 4). Bóg Go wskrzesza w mocy, chwale i Duchu, który jest Bożą mocą rodzenia [le divin engendrement] Odtąd Kościół wie z niewzruszoną pewnością, że Bóg jest Ojcem, że Jezus jest Jednorodzonym Synem, a teologia może wyciągnąć wnioski, że Duch jest Bożą mocą rodzenia [le divin engendrement] – albo, mówiąc w rodzaju żeńskim – jest Bożym poczęciem [la divine conception], On, który jest mocą, w której Bóg wskrzesza swego Syna” (F.-X. Durrwell, *Marie, Méditation devant l’Icône*, s. 18). Por. F.-X. Durrwell, *Christ our Passover. The Indispensable Role of Resurrection in Our Salvation*, Hampshire 2004.

a Syn przez swoje posłuszeństwo odpowiada na miłość Ojca i wypełniając Jego wolę, daje życie światu poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie.

Maryja, która w Lourdes przedstawia samą siebie jako Niepokalane Poczęcie, uczestniczy w całej *pełni*, tzn. w sposób absolutnie wolny, bezwarunkowy oraz z całkowitym oddaniem siebie właśnie w tej zbawczej tajemnicy rodzenia przez Ojca Syna w Duchu Świętym w świecie. „Było bowiem wolą Ojca miłosierdzia, aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na Matkę”¹⁷. To odwieczne przeznaczenie Maryi na Matkę Słowa nie wiąże się jednak tylko z zachowaniem jej od zmazy grzechu pierworodnego, bo wolność od winy Adama i jakiegokolwiek innego grzechu osobistego nie oznacza jeszcze tej „pełni”, która jest udziałem Dziewicy z Nazaretu. Wolność jest bowiem konsekwencją *pełni łaski*, a nie odwrotnie. *Wyjątkowość* i *uprzywilejowanie* Maryi nie polegają też tylko na jej bezgrzeszności, ale właśnie na *pełnym* uczestnictwie w *pełni* Bożego życia i na *wypełnieniu* na wzór Chrystusa tego, co sprawiedliwe (por. Mt 3, 15; Hbr 10, 7). Niewysłowiony dar „pełni łaski” (Łk 1, 26) to zatem tak pełne zjednoczenie z Duchem Świętym, że Maryja staje się jakby Jego *twarzą* i *ikoną*. Święty Maksymilian Kolbe nie zawaha się tu nawet przed ukazaniem relacji Maryi z Trzecią Osobą Trójcy Świętej w kategoriach quasi-„wcielenia”¹⁸. W istocie Duch Święty, który w swej Boskiej pokorze nie posiada nawet osobowego imienia, bo Pismo Święte nazywa Go Mocą i Chwałą Bożą (Wj 16, 7; J 11, 40; 2, 11); którego uświęcające działanie symbolizują: *obłok* otaczający Arkę Przymierza i świątynię w dniu jej poświęcenia; *gołębicę* unoszącą się nad Jezusem w podczas chrztu w Jordanie; *podmuch wichru* i *języki z ognia* w dniu Pięćdziesiątnicy; wreszcie *woda* nowego stworzenia i nowych narodzin, ten Duch, który od Ojca pochodzi i świadczy o Chrystusie (J 15, 26), tak ściśle napęłnia Maryję swoją obecnością (*shekinah*) od pierwszej chwili jej istnienia, że jeżeli można Jego, Ducha Świętego nazywać „niestworzonym Niepokalanym Poczęciem”, to ona, Maryja, Jego Przybytek, staje się „stworzonym Niepokalanym Poczęciem”. A to wszystko „dla nas i dla naszego zbawienia”, aby gdy nadejdzie „pełnia czasów” (Ga 4, 4), Maryja-Niepokalane Poczęcie mogła stać się w warunkach naszej ludzkiej rzeczywistości pokornym łonem Boga, tym czym Duch jest w tajemnicy Trójcy immanentnej. Durrwell nazwie ją nawet *ludzkim dublerem Ducha Świętego*¹⁹. W niej bowiem odwieczne

17 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, nr 56.

18 Zob. G. Bartosik, *Duch Święty a pośrednictwo Matki Bożej według świętego Maksymiliana M. Kolbego*, przypis. 27.

19 F.-X. Durrwell, *Marie, Méditation devant l'Icone*, s. 21.

ojcostwo Boga, czyli zrodzenie Syna przez Ojca w Duchu Świętym spełnia się „dla nas i dla naszego zbawienia” w świecie, który Bóg tak umiłował, że Syna swego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzy, miał życie wieczne (J 3, 16). Tajemnica Zwiastowania ukazana przez św. Łukasza (1, 26–38) jest więc objawieniem prawdy o tak ścisłym i pełnym zjednoczeniu Maryi – Córy Syjonu z Duchem Świętym, w którym Ojciec odwiecznie rodzi Syna, że to, co stanowi istotę Trójcy immanentnej, wydarza się w świecie. Współczesna teologia wprowadza tu rozróżnienie pomiędzy Trójcą immanentną, czyli Trójcą samą w sobie, i Trójcą ekonomiczną – Trójcą dla nas i dla naszego zbawienia, która objawia się przez *posłannictwa* osób Boskich: Ojciec *posyła* Syna i Ducha, lecz sam nie jest posłany, Syn jest *posłany* i sam też *posyła* Ducha, Duch zaś jest *posłany* przez Ojca i Syna, ale sam nie posyła. Maryja zatem uczestniczy w *pełni posłannictwa* Ducha i Syna jako Niepokalane Poczęcie i Matka Słowa Wcielonego, służąc tajemnicy objawienia się Boga, który jest Miłością.

Zatem tak jak Duch Boży unosił się nad wodami na początku (Rdz 1, 1), kiedy Bóg stwarzał wszystko przez swoje Słowo, w Chrystusie i dla Chrystusa (por. J 1, 3; Kol 1, 16–17), tak ten sam Duch zstąpił na Maryję napełnioną już Jego obecnością i dlatego *pełną łaski*, a moc Najwyższego czyli On sam, Duch Święty, osłoniła ją swym obłokiem (Łk 1, 35), aby mogła ona, Oblubienica, Córa Syjonu i Służebnica Pańska, tak jak i sam Duch powiedzieć: „Przyjdź” (Ap 22, 17), „Fiat mihi secundum Verbum Tuum” (Łk 1, 38). Dlatego też w tym samym doniosłym numerze 56 *Lumen gentium* czytamy: „Tak to Maryja, córa Adama, zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa, a przyjmując zbawczą wolę Bożą całym sercem, nie powstrzymana żadnym grzechem, całkowicie poświęciła samą siebie, jako Służebnicę Pańską, osobie i dziełu Syna swego”. Ten związek i poświęcenie siebie *osobie i dziełu* Syna to nie tylko ludzka macierzyńska miłość Maryi, ale to właśnie ta tajemnicza „pełnia łaski” (Łk 1, 28), Duch Święty napełniający serce Dziewicy Matki, Duch, z którego Jezus się począł w jej łonie i narodził w warunkach ubożego ludzkiego życia. Ten Duch czuwał nad Chrystusem przez całą Jego ziemską drogę, okazując Mu swą „macierzyńską miłość”²⁰ poprzez wierną obecność i oddanie Matki, która

20 „Po raz pierwszy nazywanie Ducha Świętego Matką i przypisywanie mu cech macierzyńskich pojawia się w III i IV wieku, co dokładnie dokumentuje w swojej trylogii *Wierzę w Ducha Świętego* Yves Congar. Jednakże pierwszym teologiem, który przedstawił dość oryginalne uzasadnienie tej tezy, był Metody z Filipi (z Olimpu, zm. ok. 312 roku), który nawiązując do starożytnej tradycji chrześcijańskiej interpretował historię stworzenia Ewy w nawiązaniu do Chrystusa i Kościoła. [...] Dalszy rozwój tej myśli, a więc przypisywanie Duchowi

od początku była, zwłaszcza dla Niego, Syna, twarzą i ikoną Ducha. W końcu, w kluczowym momencie wywyższenia Syna Człowieczego na krzyżu (J 3, 14–15), gdy z głośnym wołaniem i płaczem zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci (Hbr 5, 17) i gdy umierając wołał: „Ojczy w ręce Twoje powierzam Ducha Mego” (Łk 23, 46), właśnie ten Duch objawił moc i chwałę Ojca, który w Nim, Duchu Ożywicielu wskrzesił Chrystusa z martwych i posadził Go po swojej prawicy, mówiąc: „Ty jesteś Moim Synem, Jam Cię dziś zrodził (Hbr 5, 5; Dz 13, 33). Obok zaś Krzyża Jezusa stała Matka (J 19, 25), Niepokalane Poczęcie, aby w Duchu Świętym, którego była mistyczną świątynią, twarzą i ikoną stać się Matką Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, w którym On, Syn Boży jest nieustannie obecny jako Paschalny Baranek, zabity i zmartwychwstały.

Nowa Ewa — „Córa swego Syna”

Uczestnictwo Maryi w posłannictwie i misji Ducha Świętego w świecie, objawione w słowach: „Jestem Niepokalane Poczęcie”, jest ukierunkowane na Chrystusa i Kościół, jako że Maryja napełniona łaską tegoż Ducha jest całkowicie oddana Synowi i Jego dziełu. Ona żyje *pro Christo et Ecclesia*. Nie może być inaczej, bo Duch jest posłany, aby otoczyć Chrystusa chwałą (J 16, 14). Chwała zaś Chrystusa objawia się w Kościele i w tej, która mistycznie Go uosabia, która jest Jego personifikacją, modelem i zarazem zwierciadłem. Zatem pomiędzy definicją dogmatyczną z 1854 roku a słowami Maryi wypowiedzianymi w Lourdes 25 marca 1858 roku istnieje ścisły związek. Nie chodzi tylko o charyzmatyczne potwierdzenie dogmatu wiary ogłoszonego uroczyscie

Świątemu cech kobiecych i macierzyńskich w wewnętrznym, immanentnym życiu Trójcy wiąże się jednak przede wszystkim z dyskusją teologiczną, jaka się zawiązała w obliczu herezji duchoburstwa w drugiej połowie IV wieku. Ojcowie Kościoła, szukając najwłaściwszego sposobu wyjaśnienia drugiego pochodzenia w Trójcy Świętej, odwoływali się do analogii pomiędzy pochodzeniami Osób Bożych w Trójcy Świętej, a pochodzeniem pierwszych ludzi na ziemi, którzy zostali stworzeni «na obraz i podobieństwo Boże». [...] współcześni teologowie coraz wyraźniej dostrzegają, iż cechy kobiece, a zwłaszcza macierzyńskie, bardzo dobrze charakteryzują Osobę i dzieło Trzeciej Osoby Boskiej w Trójcy Świętej immanentnej. On jest jednoczącą miłością Ojca i Syna, On jest ich wzajemnym darem, On jest odpowiedzią miłości Syna na miłość Ojca, On jest Osobą-Miłością, w której to miłości Ojciec rodzi Syna. Wszystkie te określenia są cechami, które charakteryzują przede wszystkim kobietę, zwłaszcza matkę” (G. Bartosik, *Macierzyństwo duchowe Maryi w macierzyństwie Ducha Świętego*, „Salvatoris Mater” 10 (2008) nr 2, s. 74–78).

przez Kościół zaledwie cztery lata wcześniej, ale także o związek na poziomie teologicznym. O ile bowiem bulla *Ineffabilis Deus* podkreśla głównie chrystologiczny wymiar tajemnicy niepokalanego poczęcia Maryi, odkupionej *intuit meritorum Christi*, o tyle personalistyczna interpretacja imienia Pięknej Pani z Lourdes w świetle teologii paschalnej pomaga odkryć kluczową rolę Ducha Świętego w tym wzniosłym misterium odkupienia Matki Odkupiciela, ukazując je jako jej najgłębszą *tożsamość*.

Kościół wierzy, że na mocy *przewidzianych zasług* Chrystusa, Baranka Paschalnego, Maryja została poczęta bez zmyzy grzechu Adama. Słowa Maryi wypowiedziane w Lourdes potwierdzają tę wiarę, ale jednocześnie mówią coś więcej. Ukazują one mianowicie *nierozerwalną więź*, jaka istnieje pomiędzy Synem-Odkupicielem i Matką-Odkupioną. Więź tę należy widzieć nie tylko w perspektywie naturalnej miłości macierzyńsko-synowskiej, która przekracza nawet granicę śmierci ciała, ale przede wszystkim w porządku łaski – jako zakorzenioną w transcendentnej świętości Ducha, w którym Ojciec odwiecznie rodzi Syna. Interpretując zatem znaczenie słów Pani z Lourdes, Durrwell powie, że

Maryja jest przed pierwszym grzechem świata i każdym innym grzechem; Ona jest „młodsza od grzechu i od ludzkiej rasy, z której sama pochodzi”. Choć urodzona tysiące lat po grzechu pierwotnym, to jednak poprzedza go, jest od niego znacznie młodsza; Ona jest najmłodsza spośród wszystkich ludzi”, bo nigdy nie dorosła do wieku grzechu²¹.

Co pozwala alzackiemu teologowi na podobne stwierdzenie? Otóż właśnie dzięki teologicznemu, a nie pozytywistyczno-chronologicznemu²² spojrzeniu

21 F.-X. Durrwell, *Marie, Méditation devant l'Îcône*, s. 35–36.

22 Jest to odniesienie do metody teologii Josepha Ratzingera nazywanej teologią „teologiczną” (*la teologia „teologica”*), w której punktem wyjścia dla wszelkiej refleksji jest zawsze Objawienie zawarte w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Boga i rzeczywistości z Nim związanych nie traktuje się tu nigdy jako abstrakcji filozoficznych, ale jako konkretną rzeczywistość historio-zbawczą (*la realtà historico-salvifica*), dostępną jednak naszemu poznaniu tylko w sposób typologiczny. I tak w odniesieniu do tajemnicy wolności Maryi od grzechu pierwotnego Ratzinger twierdzi, że można ją poznać i traktować tylko i wyłącznie poprzez typologię. W istocie bowiem nie chodzi tu o „fakt” pozytywistyczny, jak np. to, że Goethe urodził się 28 sierpnia 1749 roku, ale o rzeczywistość teologiczną, którą można zrozumieć jedynie w odniesieniu do 5 rozdziału Listu do Rzymian, gdzie św. Paweł rozwija typologię Chrystusa jako Nowego Adama. Punktem wyjścia dla zrozumienia grzechu pierwotnego nie jest zatem historyczny fakt grzechu rozumiany w kategoriach pozy-

na Maryję, oraz przy uwzględnieniu wspomnianej już powyżej niezwyklej komunii, jaka istnieje między Matką i Synem, którą Sobór Watykański II nazywa „węzłem ścisłym i nierozzerwalnym”²³, można stwierdzić, że to, co w porządku łaski dotyczy Chrystusa, Nowego Adama, odnosi się także do Jego Matki, Nowej Ewy, oczywiście w sposób adekwatny i podporządkowany, na zasadzie uczestnictwa Maryi w stopniu nieporównywalnie wznioślejszym niż każdego innego stworzenia w samym źródle łaski, którym jest Chrystus Paschalny, „Duch ożywiający” (1 Kor 15, 45). Dlatego Durrwell powie, że

Jezus jest przed Adamem, choć się Go nazywa „ostatnim Adamem” (1 Kor 15, 45). Jest On potomkiem Adama, ale Jego źródło i początek są w odwiecznym rodzeniu Go przez Ojca w świętości Ducha: „On jest przed wszystkim” (Kol 1, 17). Maryja zaś jest stworzona w tym właśnie misterium Syna i będąc z Nim nierozdzielnie złączona w Jego pierwotnej niewinności (*son innocence originelle*), poprzedza ona w swym macierzyństwie grzech Adama. Choć wieść Zwiastuna ją zaskakuje, to jednak jest już ona przygotowana przez łaskę na przyjęcie łaski: „Raduj się Ty, która zostałaś napełniona łaską”! Żeby to dobrze przełożyć, trzeba by wziąć pod uwagę niuans tego słowa [*kécharitôméné*]: „Ty, którą łaska już uświęciła, któraś została uczyniona miłą Bogu”. Ze względu na zwiastowanie Maryja była od zawsze uświęcona. Macierzyństwo Niewiasty z wieńcem gwiazd na głowie, o której mówi Apokalipsa, sięga zarania ludzkości. „Wąż starodawny” z Księgi Rodzaju także od owego czasu czyha na Niewiastę, ażeby skoro tylko porodzi, pożreć Jej Dziecię (Ap 12, 4). Z powodu mesjańskiego nasienia, które Niewiasta nosi w sobie, „nieprzyjaźń” wprowadzona pomiędzy Nią i węża przeciwstawia ich sobie od samego początku. [...] Niewinność Maryi u progu jej istnienia wypływa zatem z jej macierzyńskiej relacji do Syna, którego zrodzenie w świecie jest źródłem wszelkiej łaski²⁴.

Zanim jednak to macierzyństwo wydarzyło się w sensie historycznego faktu, istniało już w wymiarze Boskiego „dziś”, przekraczającego czasoprzestrzeń i było źródłem uświęcenia Maryi od pierwszej chwili jej istnienia. W istocie bowiem Syn miażdżący głowę węża (Rdz 3, 15), choć zrodzony w świecie

tywistycznych, ale uwolnienie od niego w Chrystusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, czyli rzeczywistość zbawcza istniejąca w Chrystusie Paschalnym. W celu pogłębienia tego zagadnienia zob. J. Ratzinger, *La Figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano 1979, s. 64; A. Staglianò, *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2010, s. 25–49.

23 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, nr 53.

24 F.-X. Durrwell, *Marie, Méditation devant l'Îcône*, s. 36–37.

z Niewiasty, nie bierze swego początku z niej. „On jest przed wszystkim i w Nim wszystko ma istnienie” (Kol 1, 17). On sam jest Początkiem, także dla tej, która z wiarą przyjęła Go jako odwieczne Słowo Boga i stała się Jego Matką. Niepokalane poczęcie to zatem niepokalany początek Maryi w Chrystusie, Nowym Adamie²⁵. Ona to w porządku łaski otrzymuje życie od Tego, któremu sama dała życie według porządku natury. Chrystus sam bowiem mówi o sobie, że „zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (J 8, 58). On Jest przed wszystkim i w Nim wszystko ma istnienie (Kol 1, 17). On Jest także przed Maryją – swoją Rodzicielką.

Tajemnica niepokalanego poczęcia to właśnie tajemnica nadprzyrodzonego życia, które Pokorna Służebnica Pana – Nowa Ewa otrzymuje od Tego, który ją poprzedza jako Nowy Adam. Będąc jej początkiem jako Odwieczny Logos, gdy nadchodzi „pełnia czasów”, Jednorodzony Syn Ojca staje się Synem Maryi dzięki Duchowi, który napełnia osobę Dziewicy, prawdziwej Córy Syjonu do tego stopnia, że staje się ona Niewiastą Początku i Kresu, Dziewicą Matką Tego, który istnieje ponad czasem jako Alfa i Omega. Dlatego św. Jan Paweł II powie o Maryi w kontekście przygotowań do obchodów Wielkiego Jubileuszu Odkupienia, że:

W tajemnicy Chrystusa jest ona obecna już „przed założeniem świata”, jako ta, którą Ojciec „wybrał” na Rodzicielkę swego Syna we wcieleniu – a wraz z Ojcem wybrał ją Syn i odwiecznie zawierzył Duchowi świętości. Maryja jest w sposób zupełnie szczególnie i wyjątkowy związana z Chrystusem i równocześnie *jest umiłowana w Tym przedwiecznie umiłowanym Synu, współistotnym Ojcu, w którym skupia się cały „majestat łaski”*. Równocześnie pozostaje ona doskonale otwarta w stronę tego „daru z wysokości” (por. Jk 1, 17). Jak uczy sobór: Maryja „zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go”. [...] Dlatego, za sprawą Ducha Świętego, w wymiarze łaski, czyli uczestnictwa Bożej natury, *Maryja otrzymuje życie od Tego, któremu w porządku ziemskiego rodzenia sama dała życie jako Matka*. Liturgia nie waha się nazywać jej „Rodzicielką swego Stworzyciela” i pozdrawiać ją słowami, które Dante Alighieri wkłada w usta św. Bernarda: „Córo Twego Syna”. A ponieważ to „nowe życie” Maryja otrzymuje w takiej pełni, jaka odpowiada miłości Syna do Matki, a więc godności Bożego macierzyństwa – stąd przy zwiastowaniu anioł nazywa ją „łaski pełną”²⁶.

25 Zob. B. Gil, *Maria, Immacolata e Assunta nell'evento e nella prospettiva del „dono”*. *Dimensione culturale e teologica*, Ariccia 2016, s. 454–457.

26 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 8 i 10.

Zatem odkupienie Maryi na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa nie tyle należy widzieć w kategoriach przywileju wyłączającego ją z losu całej reszty ludzkości (jako niemającej zmyły grzechu pierworodnego), ile bardziej jako dar zbawczej komunii z Bogiem (w stopniu nieporównywalnie wyższym niż inni ludzie), której Maryja nigdy nie zerwała poprzez brak wiary i zaufania wobec swego Stworzyciela. Niepokalane poczęcie to przywilej Maryi, jednakże nie wyłączności, ale pełni. Odkupienie jest dla każdego człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26–27), ale niestety nie każdy chce je przyjąć. Maryja pozostająca w ścisłej więzi z Synem, w którym sama została stworzona, jest znakiem, że można żyć bez grzechu. Grzech pierworodny bowiem to nie fatum, które paraliżuje wolność człowieka. To problem na poziomie relacji z Bogiem, który jest zmasowany przez chrzest i żywą wiarę chrześcijańską, polegającą na przyjęciu stylu życia Chrystusa i pozostawaniu w komunii z Nim przez zachowywanie Jego przykazań (por. J 14, 15–21). Bóg nie jest *wierzyicielem*, który *aplikuje* Maryi zasługi Chrystusa, bo przewiduje, że Jego Syn *splaci* starodawny dług. Ten prawniczo-juridyczny język ani w części nie oddaje prawdy o Bogu, który według Pism Starego i Nowego Testamentu jest miłosiernym Ojcem, zbawiającym swój lud poprzez dar swego Syna (por. J 3, 16–18, który „z nieba zstępuje i daje życie światu” (J 6, 33)).

Przekroczenie ograniczeń myślenia jurydycznego w teologii na korzyść perspektywy paschalnej pomaga odkryć prawdę o tajemnicy niepokalanego poczęcia, która zawsze była obecna w Objawieniu, której Kościół nie wymyślił, lecz odczytał z natchnienia jej Autora i uroczystie podał do wierzenia 8 grudnia 1854 roku. Maryja jako Niepokalane Poczęcie istnieje w Chrystusie „przed założeniem świata”. Jest tak ściśle z Nim związana, że to, co nazywane jest grzechem pierworodnym, nigdy się w niej nie wydarza. Uczestniczy ona jako Nowa Ewa w niewinności Nowego Adama. Przywilej, o którym mówi formuła dogmatyczna z 1854 roku, dotyczy zatem bardziej stopnia komunii z Chrystusem niż chronologii wydarzeń zbawczych; te ostatnie trzeba interpretować teologicznie, a nie pozytywistycznie, nie ulegając modernistycznej pokusie historycyzmu²⁷.

²⁷ Zob. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Brescia 2010, s. 50–61.

Znak doskonałości stworzenia

Według Listu do Kolosan wszystko zostało stworzone w Chrystusie i dla Chrystusa. On też jest przed wszystkim jako jedyny Zbawiciel i Odkupiciel człowieka przez krew swego krzyża (por. Kol 1, 15–20). W oparciu więc o ten fundament biblijny teologia paschalna, która nie separuje dzieła stworzenia od odkupienia, pozwala na jeszcze jedno ważne odkrycie w odniesieniu do tajemnicy niepokalanego poczęcia Maryi. Chodzi tu mianowicie o ukazanie doskonałości Bożego dzieła stworzenia, które pomimo grzechu Adama całkowicie się powiodło, bo „widział Bóg, że to, co stworzył, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Doskonałość Bożego dzieła stworzenia objawia się w całej pełni właśnie w Dziewicy Matce, Nowej Ewie, która jako Niepokalane Poczęcie głosi niewysłowione piękno i dobroć Boga Ojca i Stworzyciela, miłośnika życia (por. Mdr 11, 26), który stwarza człowieka na *swój obraz i podobieństwo* (por. Rdz 1, 26–27). W misterium niepokalanego poczęcia bowiem Maryja, ukazana jako Niewiasta „obleczona w słońce i księżyc pod Jej stopami” (Ap 12, 1), należy do pierwotnego i właściwie jedynego planu Boga Stworzyciela i Odkupiciela, który odwiecznie rodzi Syna i właśnie dlatego stwarza i zbawia człowieka. W istocie bowiem

„ziarno nowego stworzenia zostało zasiane już w pierwszym akcie stwórczym. Bóg bowiem w swej najgłębszej istocie jest Ojcem; Jego całe dzieło to nieustanne rodzenie Syna (*l'engendrement du Fils unique*). Bóg Ojciec nie działa i nie stwarza inaczej, jak tylko w akcie i poprzez akt rodzenia Jedyne Syna, w którym objawia się Jego ojcostwo wobec tegoż Syna, *bo w Nim zostało wszystko stworzone*. Ziemia była od zawsze przeznaczona, aby począć w sobie Syna i mnóstwo Jego braci w Nim zjednoczonych. *Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone* (Kol 1, 16)²⁸.

Maryja uosabia właśnie tę ziemię nieskażoną grzechem niewiary i winą odrzucenia Słowa, które było już na początku (por J 1, 1). Ona jest znakiem ziemi dobrej, otwierającej się na ziarno Słowa²⁹, by wydać Jego błogosławiony Owoc, bo w tym celu została stworzona. Ona świadczy o tym, że nawet gdyby nie było grzechu Adama, ziemia i całe stworzenie potrzebowałyby Odwiecznego Słowa,

²⁸ F.-X. Durrwell, *Marie, Méditation devant l'Îcône*, s. 32.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Słowo Moje nie wraca do Mnie bezowocnie!*, w: J. Ratzinger, H. U. Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007, s. 9–13.

Jednorodzonego Syna Ojca, Odkupiciela i Zbawiciela, by w Nim osiągnąć swoją pełnię, bo w Nim wszystko zostało stworzone i bez Niego nic nie ma sensu.

Jednakże zwolennicy jurydyczno-chronologicznego myślenia i mówienia o Bogu zakładali swoiste *pęknięcie* między dziełem stworzenia i odkupienia, jakby podwójny plan stwórczy i odkupieńczy (plan A i plan B). Według tego pierwszego planu ludzie stworzeni w stanie pierwotnej niewinności mieliby żyć w wiecznej szczęśliwości, nie potrzebując wcale zbawienia w Chrystusie. Plan B dotyczący zbawienia świata pojawia się bowiem dopiero na skutek ich grzechu. Bóg posyła swego Syna dla ich ratunku, czyli odkupienia. Maryja, mająca do odegrania ważną rolę Matki Odkupiciela, należy tu jednak do tej drugiej grupy ludzkości upadłej, potomstwa Adama, które zniweczyło Boży plan wyrażony w akcie stwórczym. Jeśliby Bóg nie zachował jej od zmazy grzechu pierwotnego na mocy przewidzianych zasług Chrystusa, to weszłaby ona w historię dotknięta zmazą starodawnej winy jako córka pierwszego Adama. Rzeczywiście, w świetle tak rozumianej soteriologii – będącej często wynikiem literalnej i pozytywistycznej interpretacji wydarzeń zbawczych ukazanych na kartach Pisma Świętego – gdzie zgubny wpływ grzechu pierwotnego wyraźnie dominuje nad działaniem łaski, bo nawet po chrzcie musimy zmagać się ze skutkami winy zaciągniętej przez pierwszych rodziców, nie da się inaczej wytłumaczyć tajemnicy niepokalanego poczęcia Matki Pana, jak tyko przez przyjęcie koncepcji *redemptio preservativa* (odkupienie zachowawcze), zaproponowanej w XIV wieku przez angielskiego franciszkanina Dunsza Szkota.

Jednakże teologia misterium paschalnego oparta na świadectwie wiary pierwotnego Kościoła, wyrażonej w Ewangeliach św. Jana, w listach tegoż apostoła, a przede wszystkim we wspomnianym już wielokrotnie powyżej Liście do Kolosan i innych listach Pawłowych, ukazując jedność Bożego dzieła stworzenia i odkupienia, pomaga spojrzeć na Maryję teologicznie, a nie pozytywistyczno-historycznie. Niepokalane poczęcie to bowiem *prawda teologiczna*, a nie historyczna, rozumiana w kategoriach współczesnej historii faktu możliwego do zbadania metodą *szkiełko i oko*. Maryja jest Niepokalanym Poczęciem, bo choć jak każdy człowiek została stworzona w Chrystusie i dla Chrystusa, to jednak nie podzieliła losu tych wszystkich, którzy zgrzeszyli i są pozbawieni chwały Bożej (por. Rz 3, 23). „Było bowiem wolą Ojca miłosierdzia”³⁰, aby poprzez „węzeł ścisły i nierozzerwalny”³¹ jednoczący ją z Chrystusem Nowym

30 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, nr 56.

31 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, nr 53.

Adamem, także w niej, jako Nowej Ewie, objawiła się doskonałość Jego stwórczego dzieła, polegająca na stworzeniu człowieka *mężczyzną i kobietą* (Rdz 1, 27). Właśnie z powodu tej różnicy płci, pozytywnie chcianej przez Boga i wyrażonej szczególnie w ludzkim ciele oraz domagającej się *daru z siebie*, czyli dopełnienia jednego w drugim, stworzenie to jest na *obraz i podobieństwo* samego Stwórcy (Rdz 1, 26–27)³². Joseph Ratzinger, zanim jeszcze został powołany na Stolicę Piotrową, ukazywał osobę Maryji i mariologię jako gwarancję godności i wolności osoby ludzkiej stworzonej na obraz Boży. W kontekście negatywnych zmian teologiczno-antropologicznych zachodzących w upadającej kulturze chrześcijańskiego niegdyś Zachodu pisał on przed laty:

W swej pełnej wiary postawie wobec Boga Maryja jawi się nam jako obraz stworzenia powołanego do dawania odpowiedzi, obraz wolności stworzenia, która w miłości nie zostaje unicestwiona, lecz osiąga pełnię. Jest Ona takim obrazem człowieka zbawionego i wyswobodzonego, ale jest nim właśnie jako kobieta, to znaczy w swej cielesnej strukturze nieodłącznej od człowieczeństwa: „Jako mężczyznę i kobietę stworzył ich (Rdz 1, 27). W Jej postaci pierwiastek „biologiczny” i pierwiastek ludzki są nierozłączne tak samo, jak nierozłącznymi są dziedzina ludzka i dziedzina „teologiczna”. Wszystko to z jednej strony ściśle się wiąże z prądami specyficznymi dla naszych czasów, jednocześnie jednak kategorycznie się im przeciwstawia. Bo jeśli współczesny program antropologiczny z nieznanym dotychczas radykalizmem obraca się wokół „emancypacji”, równa się to szukaniu wolności, zmierzającej do tego, żeby „być jak Bóg” (Rdz 3, 5). Do tego pojęcia „być jak Bóg” należy oderwanie człowieka od jego biologicznych uwarunkowań, od owego „mężczyzną i kobietą stworzył ich”. To zróżnicowa-

32 W swojej katechezie biblijnej komentującej słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26), wybitny polski biblista ks. Waldemar Chrostowski stwierdza: „Bóg przedstawiając siebie, [...] daje poznać, że jest Jedyny – ale nie istnieje sam! Otóż Bóg daje nam poznać w tych słowach [...] bogactwo wewnętrznego życia Boga. Nie [...] ma tutaj jeszcze wyznania wiary w Trójcę Świętą. Nie ma: Ojciec, Syn, i Duch Święty – bo na tym etapie byłoby to niezrozumiałe i odebrane jako trzech bogów. [...] jeżeli Bóg, który jest Jedyny, nie istnieje sam, to i człowiek, który odwzorowuje Boga, również nie będzie istniał sam. Tzn. Bóg nie stworzy tylko jednej istoty ludzkiej [...], ale że zróżnicowanie płci jest tajemniczym odbiciem, odzwierciedleniem bogactwa tego wewnętrznego życia Boga. [...] Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?, to odpowiedź brzmi: „Dlatego, że w samym akcie stworzenia, w samym akcie bycia człowiekiem, była zawarta w tej cielesności, płciowości tak wielka wartość, że otwierało to drogę do Wcielenia Syna Bożego” (W. Chrostowski, *Wcielenie a Księga Rodzaju*. Konferencja z 17 listopada 2014, w: W. Chrostowski, *Konferencje biblijne 2006/07–2017/18*, nieautoryzowany zapis na podstawie nagrań: J. Paczyński, Parafia Zwiastowania Pańskiego, Warszawa 2018, s. 727–729).

nie, nieodłączne od człowieka jako istoty biologicznej i wyciskające na nim głębokie piętno, uważa się za coś absolutnie bez znaczenia, za wynaleziony w historii „przymus grania roli” i wślacza się do obszaru czysto biologicznego, w istocie nie interesującego człowieka. Znaczy to, że ten „pierwiastek czysto biologiczny”, jako rzecz pozostającą w dyspozycji człowieka, sytuuje się poza sferą ludzkich i duchowych miar (aż do dowolnego rozporządzenia poczynającym się życiem). Takie uprzedmiotowienie „pierwiastka biologicznego” przedstawia się wtedy jako wyzwolenie, w którym człowiek podporządkowuje sobie *bios*, dowolnie nim rozporządza i niezależnie od niego jest po prostu człowiekiem – a nie mężczyzną lub kobietą. W rzeczywistości jednak tak postępując, rani siebie w najgłębszych pokładach swego bytu, okazuje sobie pogardę, ponieważ tak naprawdę jest on człowiekiem jako ciało, jest człowiekiem jako mężczyzną lub kobietą³³.

Zatem Maryja, która jest Niepokalanym Poczęciem, to nie pobożna czy teologiczna idea, nie *święta z obrazka* ani żaden archetyp czy uosobienie bogini matki, ale to kobieta z krwi i kości, Nowa Ewa przebóstwiona w tajemnicy wyjątkowego zjednoczenia z Chrystusem Nowym Adamem i ukazująca swoim początkiem i kresem w Trójjedynym Bogu prawdziwą godność i powołanie każdego człowieka stworzonego na „obraz i podobieństwo Boże” do życia w *komunii* ze Stwórcą i Odkupicielem. Trwanie w tej komunii polega na odkryciu i zgodzie na siebie jako osoby stworzonej na obraz i podobieństwo samego Stwórcy. To zaś dokonuje się przez przyjęcie Chrystusa, bez którego człowiek nie może zrozumieć siebie. Oto doświadczenie zbawienia, które jest w Chrystusie i którym jest On sam. Sama zaś komunია z Chrystusem to Duch Święty, którego Maryja jest twarzą i ikoną. Ona nie ulega pokusie, aby być jak Bóg na własną rękę, nie wpada w pułapkę fałszywie rozumianej wolności, ale dochodzi do pełni człowieczeństwa i przebóstwienia na drodze posłuszeństwa wiary.

Niewiasta obleczona w słońce, czyli istniejąca *w i dzięki* niewyobrażalnej bliskości Boga, należy do ludzkości stworzonej w Chrystusie i dla Chrystusa oraz otrzymującej od Niego zbawienie przez wiarę, bez której nie można podobać się Bogu (por. Hbr 11, 6; J 3, 16–18). Wiara bowiem to *osobista relacja* z Bogiem, której On domaga się od Adama i Ewy stworzonych na Jego obraz. Chrystus, Nowy, a tak naprawdę, Pierwszy i prawdziwy Adam, „który nam

33 J. Ratzinger, *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*, w: J. Ratzinger, H. U. Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, s. 26–27.

w wierze przewodzi i ją wydoskonała” (Hbr 12, 2) oraz Maryja, nowa, a w istocie ta pierwsza Ewa, obleczona w Słońce, czyli Boga samego, i z księżycem pod stopami jako znak zwycięstwa nad niewiernością rajskej Ewy, to ludzkość chciana przez Boga, stworzona według Jego zamysłu i ukazująca doskonałość Jego dzieła stwórczego. „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich!” Jak nie można oddzielać Chrystusa od Maryi, jeśli chce się zrozumieć w wierze tajemnicę niepokalanego poczęcia, tak nie należy separować dzieła stworzenia od odkupienia, w którym i przez które Trójjedyne Bóg objawia samego siebie. Jako jedyny Bóg, On nie istnieje sam, ale jest wspólnotą osób. Tak samo też objawia swoją chwałę w człowieku stworzonym na Jego obraz, a którym jest mężczyzna i kobieta: Chrystus i Maryja. W Nich ukazana jest doskonałość Bożego dzieła stworzenia dla przeobstwienia, bo w tym celu właśnie Bóg stwarza. Jak bowiem Bóg stał się Człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem, tak i człowiek został stworzony, aby uczestniczyć w trynitarnym życiu samego Boga Stworzyciela i Odkupiciela. W tajemnicy niepokalanego poczęcia Maryja jest tego znakiem.

Zakończenie

Na zakończenie powyższych rozważań o tajemnicy niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny w świetle Paschy Chrystusa chciejmy raz jeszcze przywołać słowa Apostoła Narodów:

Wyrzućcie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, bo przecież prażni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha (1 Kor 5, 7).

Nie da się zrozumieć Maryi, zwłaszcza jej tajemnicy niepokalanego poczęcia, bez Chrystusa Paschalnego. Niepokalane poczęcie to bowiem paschalna tożsamość Dziewicy Matki. Z drugiej zaś strony nie można poznać i zrozumieć żadnego człowieka bez Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, co jasno deklarował Sobór Watykański II i św. Jan Paweł II. Zwracał na to uwagę już przed soborem także niemiecki protestancki teolog urodzony we Wrocławiu Dietrich Bonhoeffer, który pisał: „Odkąd Bóg stał się człowiekiem, wszelkie rozważania na temat człowieka – z pominięciem Chrystusa – były bezpłodną abstrakcją”³⁴.

34 D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 167.

Taką abstrakcją może być i teologia, gdy zostaje oderwana od żywej wiary w Chrystusa Zmartwychwstałego i kiedy przestaje być *wiarą poszukującą zrozumienia*, a staje się systemem autoreferencjalnych i abstrakcyjnych pojęć, które zamiast rozjaśniać tajemnicę, czynią coś zupełnie odwrotnego. Kluczem zaś interpretacyjnym każdej refleksji teologicznej, zwłaszcza dotyczącej Maryi, jest Chrystus Paschalny. On jest szczytem Objawienia ukazującym światu prawdę o Bogu i o człowieku. Jak zatem w tajemnicy swej Boskości Chrystus nie istnieje sam, bo jest Jedynym Synem Ojca odwiecznie zrodzonym w Duchu Świętym, tak i w misterium swego Człowieczeństwa żyje On w *nierozerwalnej więzi* z Maryją, która jest Jego Matką napełnioną Duchem Świętym, Nową Ewą czerpiącą swą niewinność z życiodajnej relacji z Nowym Adamem jako „Córa swego Syna”, oraz doskonałym stworzeniem, przyjmującym z miłością prawdę o swej stworzonoci i odnajdującym swą tożsamość w prostej wierze i zaufaniu Temu, który „Mężczyznę i Niewiastę stworzył ich”.

Pisał jeszcze dalej Bonhoeffer: „Antytezą człowieka przyjętego w postaci Chrystusa jest ten człowiek, który sam sobie jest stwórcą, sędzią i odnowicielem, który żyje obok swojego rzeczywistego człowieczeństwa – i dlatego sam siebie prędzej czy później zgubi. Odchodząc bowiem od Chrystusa, odchodzi się od swojej istoty”³⁵.

Współczesny kryzys antropologiczny wyrażający się w promowaniu przez główne nurty opiniotwórcze szkodliwych dla człowieka ideologii emancypacyjnych typu *gender*, nabudowanych na utopii kulturowego neomarksizmu, jest wynikiem odrzucenia najistotniejszej prawdy o człowieku, że jest on *stworzony* przez Boga, i to na Jego *obraz* i *podobieństwo*. Ten obraz i podobieństwo stanowią o godności człowieka jako mężczyzny i kobiety, których powołaniem nie jest „granie ról” w zależności od zmieniających się uwarunkowań społeczno-historycznych, ale odkrycie i przyjęcie swej duchowej tożsamości wyrażonej w ciele biologicznym otrzymanym od Stwórcy. Ciało bowiem to także rzeczywistość duchowa i teologiczna, a nie ślepa materia, którą można manipulować, poniżając godność osoby ludzkiej. Autentyczną zaś tożsamością każdego człowieka stworzonego przez Boga jest *pascha*, czyli przejście: przejście od ciała zmysłowego do ciała duchowego.

Każda osoba żyjąca na ziemi to *historia stawania się*. Nosimy głęboko wpisane w siebie prawo *stawania się* w czasie tym, czym już jesteśmy przez dar powołania. W ciągu całego życia, poprzez codzienne wybory, decyzje i czyny

35 D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 167–168.

stajemy się bądź synami w Synu, bądź też synami buntu. Gdybyśmy byli synami z natury, nie potrzebowalibyśmy czasu, żylibyśmy bowiem w wieczności *od razu*. Tak jednak nie jest, bo Syn jest tylko jeden. Ci zaś, którzy w Nim mają stać się *synami i córkami*, potrzebują właśnie czasu, aby tegoż Syna przyjąć i aby On się w nich ukształtował (por. Ga 4, 19). Nie chodzi tu tylko o porzucenie „starego człowieka” z jego balastem grzechu, ale przede wszystkim o pokonanie dystansu, jaki istnieje między Stwórcą i stworzeniem. Rzecz jasna, że grzech ten dystans jeszcze pogłębia, jednakże czas dany człowiekowi należy rozumieć nie tylko jako walkę z grzechem, ale przede wszystkim jako łaskę „przybrania za synów”, jako czas, w którym zasiane ziarno, czyli my sami, ma obumrzeć, aby wzrosnąć i wydać plon (por. J 12, 24–26), aby stać się w pełni tym, czym już jest niejako w stanie embrionalnym przez chrzest (por. Ef 4, 15).

Niepokalane poczęcie Maryi to tajemnica, która rzuca właśnie światło na tę naszą paschalną tożsamość i uczy nas, jak stawać się tym, czym już jesteśmy przez stworzenie i odkupienie.

Bibliografia

- Bartosik G., *Duch Święty a pośrednictwo Matki Bożej według świętego Maksymiliana M. Kolbego*, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/artykuly/44-duch-swiety-a-posrednicstwo-matki-bozej-wedlug-sw-maksymiliana-m-kolbego.html> (03.09.2020).
- Bartosik G., *Macierzyństwo duchowe Maryi w macierzyństwie Ducha Świętego*, „*Salvatoris Mater*” 10 (2008) nr 2, s. 70–101.
- Bonhoeffer D., *Wybór pism*, Warszawa 1970.
- Durrwell F.-X., *Christ our Passover. The Indispensable Role of Resurrection in Our Salvation*, Hampshire 2004.
- Durrwell F.-X., *Chrystus, człowiek i śmierć*, Kraków 2017.
- Durrwell F.-X., *Marie, Méditation devant l'Îcône*, Paris 1990.
- Forlai G., *L'irruzione della Grazia. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata*, Cinisello Balsamo 2010.
- Gil B., *Maria, Immacolata e Assunta nell'evento e nella prospettiva del „dono”*. *Dimensione culturale e teologica*, Ariccia 2016.
- Hennaux J.-M., *La formule de Lourdes: „Je suis l'Immaculée Conception”*, „*Nouvelle Revue Théologique*” 130 (2008), s. 65–78.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987.

- Chrostowski W., *Wcielenie a Księga Rodzaju*, konferencja z 17.11.2014, w: W. Chrostowski, *Konferencje biblijne 2006/07–2017/18*, nieautoryzowany zapis na podstawie nagrań: J. Paczyński, Parafia Zwiastowania Pańskiego, Warszawa 2018.
- Ioannes PP. XXIII, *Concilium oecumenicum Vaticanum II sollemniter inchoatur* (11.10.1962), „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 785–795.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 25.03.1987.
- Je suis l’Immaculée Conception*, Colloque organisée par les sanctuaires Notre-Dame de Lourdes et la la Société Française d’Études Mariales, presente par J. Perrier, Paris 2006.
- Kolbe M., *Wybór pism*, red. J. Bar, Warszawa 1973.
- Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, 8.12.1854.
- Ratzinger J., Balthasar H. U. von, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Brescia 2010.
- Ratzinger J., *La Figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano 1979.
- Rychlicki C., *Związek między śmiercią Chrystusa i Jego zmartwychwstaniem: wyjaśnienie teologiczne*, „Studia Płockie” 2 (1974), s. 42–50.
- Sesboüé B., *Jésus-Christ l’unique Médiateur*, Paris 1988.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 21.11.1964.
- Staglianò A., *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2010.

Abstrakt

Tajemnica niepokalanego poczęcia Maryi w świetle teologii paschalnej. „Chrystus nasza Pascha” (1 Kor 5, 7) i Maryja „Niepokalane Poczęcie”

W artykule została podjęta próba interpretacji katolickiego dogmatu o niepokalanym poczęciu NMP w oparciu o dorobek teologii paschalnej reprezentowanej tu głównie przez alzackiego teologa F.-X. Durrwella. Dogmat ogłoszony przez Piusa IX w 1854 roku jest oczywiście niezmienny co do swej treści i sensu, ale ze względu na nieustannie zmieniające się warunki kulturowe i społeczne właśnie ten niezmienny sens prawdy dogmatycznej domaga się pełniejszego ukazania przy użyciu kategorii ułatwiających jego przyjęcie i zrozumienie nie tylko teologowi, ale i zwyczajnemu chrześcijaninowi poszukującemu zrozumienia swej wiary. Odkrywając na

nowo soteriologiczne, a nie tylko apologetyczne znaczenie centralnej tajemnicy zmartwychwstania, *teologia paschalna* ukazuje misterium odkupienia i zbawienia człowieka w Jezusie Chrystusie jako rzeczywistość eschatologiczną, istniejącą w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, który jest sakramentalnie *obecny* i *dostępny* w swoim Kościele dla każdego człowieka przez wiarę w Niego. Prawniczy język *teologii jurydycznej* mówiącej o *zadośćuczynieniu*, *zasługach* i *przywilejach* zostaje tu zastąpiony przez personalistyczne kategorie *osoby*, *relacji*, *komunii* i *daru*. Dzięki temu także prawda o niepokalanym poczęciu, zdogmatyzowana w 1854 roku według używanych wówczas pojęć oraz ukazana głównie w swym aspekcie negatywnym, nabiera większej wyrazistości. Widać więc teraz lepiej, że niepokalane poczęcie to nie tyle *przywilej* Maryi wyróżnionej przez Boga przez zachowanie jej od zmały grzechu pierworodnego ze względu na przyszłe zasługi jej Syna, ile jej głęboka *osobowa tożsamość* wypływająca z Bożego wybrania jej „przed założeniem świata” na Matkę Jego Syna. Chodzi tu zatem o nieuchwytną dla ludzkiego rozumu *relację* do Ducha Świętego, taką Jego pełnię w Służebnicy Pańskiej, że staje się ona dla Słowa Ojca w ziemskiej rzeczywistości tym, czym w immanentnej Trójcy jest właśnie ten Duch – łonem Boga, w którym Ojciec odwiecznie rodzi Syna. Duch Święty, który jest Boską mocą rodzenia, Boskim niepokalanym poczęciem czyni zatem Maryję nowym stworzeniem, Nową Ewą, Niepokalanym Poczęciem. Pełnia Daru Ducha Świętego oraz zjednoczenie Maryi z Chrystusem Nowym Adamem są źródłem jej nadzwyczajnej świętości i wolności od grzechu. Dogmat o niepokalanym poczęciu Maryi widziany w świetle teologii paschalnej ukazuje więc sens zbawienia człowieka polegający na jego osobowym i wolnym zjednoczeniu z Trójjedynym Bogiem. Wolność od grzechu jest owocem *komunii* z Nim, nie odwrotnie. Łaska bowiem jest zawsze pierwsza.

Słowa kluczowe: dar, osoba, relacja, komunია

Abstract

The Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary in the light of the theology of the Paschal Mystery. “Christ our Passover” (1 Cor 5:7) and Mary, „Immaculate Conception”

This article is an attempt to interpret the Catholic dogma of the Immaculate Conception of the BVM in the light of the theology of the Paschal Mystery,

represented here mainly by the Alsatian theologian F.-X. Durrwell. Of course, the dogma proclaimed by Pius IX in 1854 remains unchanged in its content and meaning, but due to the ever-changing cultural and social conditions of human life, the unchanging meaning of dogmatic truth requires a fuller explanation by using categories that facilitate its acceptance and understanding, not only for a theologian, but also for an ordinary Christian looking for a deeper understanding of his faith. Thus, rediscovering the soteriological, and not only the apologetic meaning of the Resurrection, the theology of the Paschal Mystery presents the Redemption in Jesus Christ as an eschatological reality existing in the Crucified and Risen Savior, who is sacramentally *present* and *available* to everyone in the Church. A necessary condition for experiencing this salvation is faith in Christ. The terminology of so-called *juridical theology*, which speaks of *satisfaction*, *merit* and *privilege*, has been replaced here with the personalistic categories of *person*, *relationship*, *communion* and *gift*. Thanks to this, the truth of the Immaculate Conception, dogmatized in 1854 according to the terms of that time and shown mainly in its negative aspect, acquires greater clarity. It is now easier to see that the Immaculate Conception is not so much the privilege of Mary distinguished by keeping her free from the stain of original sin in virtue of the future merits of her Son, but her deep *personal identity* resulting from God's election of her "before the foundation of the world" to be His Son's Mother. Thus, it is a *relationship* with the Holy Spirit that is completely elusive from human reason. There is such a great *Fullness* of the Spirit in the humble Servant of the Lord that she becomes for the Eternal Word of the Father in earthly reality, that which in the immanent Trinity is the Spirit Himself – the Womb of God where the Father eternally begets His Son. Thus, the Holy Spirit—who is the Divine power of begetting, Divine Immaculate Conception – makes Mary a New Creature, New Eve, Immaculate Conception. The fullness of the Holy Spirit in Mary and her indissoluble union with Christ, the New Adam, is the source of her extraordinary holiness and freedom from sin. The dogma of the Immaculate Conception of the BVM, seen in the light of the theology of Paschal Mystery, tells us that man's salvation consists in a personal relationship with the Triune God. Freedom from sin is the fruit of communion with God, not the other way around. For grace is always first.

Keywords: gift, person, personal relationship, communion

ks. Janusz Królikowski

<https://orcid.org/0000-0003-3929-6008>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Pierwszy okres działalności Świętej Kongregacji Obrzędów. Od konstytucji apostolskiej „*Immensa aeterni Dei*” Sykstusa v do konstytucji apostolskiej „*Caelestis Hierusalem cives*” Urbana VIII

Jedną z najważniejszych dat w dziejach kultu świętych w Kościele katolickim jest data promulgowania przez papieża Sykstusa v (1585–1590)¹ konstytucji apostolskiej *Immensa aeterni Dei*, co miało miejsce 22 stycznia 1588 roku². Tym dokumentem papież dokonał erygowania piętnastu dykasterii, które w jego zamierzeniu miały praktycznie i skutecznie odpowiedzieć na szczególne potrzeby centralnego sprawowania rządów w Kościele powszechnym i w Państwie Kościelnym. Sykstus v wychodził w ten sposób naprzeciw pilnej potrzebie nadania całej kurii rzymskiej odnowionej, bardziej racjonalnej, przystosowanej do nowych potrzeb i okoliczności życia kościelnego, a tym samym bardziej efektywnej w działaniu, struktury.

Papież Sykstus v, nazywany „reformatorem gigantem”, z charakterystyczną dla siebie niezwykłą energią i determinacją, które odpowiadały jego przenikliwości pragmatycznej i geniuszowi organizacyjnemu, podjął się dzieła ustanowienia nowych instytucji, którymi Kościół posługuje się właściwie do

1 Por. I. De Feo, *Sisto V. Un grande papa tra Rinascimento e Barocco*, Milano 1987.

2 Por. *Bullarium Romanum*, ed. L. Tomassetti, t. 8, Torino 1863, s. 985–999.

dnia dzisiejszego w wypełnianiu swojej bosko-ludzkiej misji. Chociaż kuria rzymska przeszła od tamtego czasu wiele reform, to jednak jej schemat organizacyjny wprowadzony przez Sykstusa v pozostaje w gruncie rzeczy niezmienny. Skuteczność i dalekowzroczność jego wizji ujawniły się już wtedy, gdy 17 maja 1586 roku zaczął powierzać załatwianie zwyczajnych i nadzwyczajnych spraw kościelnych już nie tylko konsystorzom, to znaczy powoływanym *ad casum* gremiom współpracowników, ale także ustanowionym specjalnym i stałym organizmom kurialnym, mającym zajmować się określoną dziedziną spraw zgłaszanych papieżowi i oczekujących na jego rozstrzygające decyzje. Doświadczenia minionych wieków pokazały, a dzisiaj nadal to potwierdzają, że konstytucja papieska stanowi mądry i ponadczasowy fundament struktury kurialnej, ukierunkowujący roztropne i skuteczne działania Kościoła powszechnego w ramach jego misji zbawczej, a także uwzględniający bieżące potrzeby Państwa Kościelnego. Z oczywistych racji te dwa zakresy działania w wielu przypadkach nakładały się na siebie, ponieważ problemy Kościoła były problemami Państwa Kościelnego, a rozwiązania dotyczące Państwa Kościelnego miały wzorczy charakter i były przyjmowane w innych państwach, także poza dziedziną spraw ściśle kościelnych.

Święta Kongregacja Obrzędów

Konstytucją *Immensa aeterni Dei* Sykstus v dokonał ustanowienia piętnastu kongregacji oraz określenia ich rangi i zakresu działania. W tym miejscu zwrócimy uwagę na „congregatio quinta pro sacris ritibus et caeremoniis”³, która szybko została nazwana Świętą Kongregacją Obrzędów (w dokumentach rzymskich spotyka się nazwę Kongregacja Świętych Obrzędów; dziś jest to Kongregacja ds. Kanonizacyjnych)⁴. W wykazie określonym i opisanym

3 Na temat dziejów Świętej Kongregacji Obrzędów, zwłaszcza w początkowym okresie jej istnienia, por. N. Del Re, *La Curia Romana. Lineamenti stolico-giuridici*, Città del Vaticano 1998, s. 332–337; G. Papa, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti, 1588–1634*, Città del Vaticano 2001; W. Gramatowski, *Polonika liturgiczne w Kongregacji Obrzędów 1588–1632. Studium z dziejów Kurii Rzymskiej*, Rzym–Warszawa 1988 (Bobolanum, 13).

4 W tym miejscu wyrażam wdzięczność ks. Bogusławowi Turkowi CSMA, obecnie podsekretarzowi Kongregacji ds. Kanonizacyjnych, za ułatwienie korzystania z archiwum tejże kongregacji w latach 2006–2009. Zgromadzone tam materiały zasługują na dalsze badania, zwłaszcza pod kątem obecności w niej licznych poloników. Na podstawie prowadzonych kilka lat temu kwerend powstał także niniejszy artykuł.

przez Sykstusa v została ona poprzedzona w sposób uporządkowany przez następujące kongregacje:

- prima pro Sancta Inquisitione,
- secunda pro Signatura Gratiae,
- tertia pro erectione ecclesiarum et provisionibus consistorialibus,
- quarta pro ubertate annonae Status Ecclesiastici.

Po niej znajdowały się następujące:

- sexta pro classe paranda et servanda ad Status Ecclesiastici defensionem,
- septima pro Indice librorum prohibitorum,
- octava pro executione et interpretatione concilii Tridentini,
- nona pro Status Ecclesiastici gravaminibus sublevandis,
- decima pro Universitate Studii Romani,
- undecima pro consultationibus regularium,
- duodecima pro consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum,
- decimatertia pro viis, pontibus et aquis curandis,
- decimaquarta pro typographia Vaticana,
- decimaquinta pro consultationibus negotiorum Status Ecclesiastici.

Kongregacji Obrzędów zostało wyznaczone dwojakie zadanie: przede wszystkim szeroka troska o całą dziedzinę obrzędów liturgicznych, ceremoniału i wszystkich zagadnień z tym związanych, a mianowicie: przyjmowania władców, ambasadorów oraz wysoko postawionych osobistości, jak również dokonanie oczekiwanej przez Sobór Trydencki reformy i ogłoszenia najważniejszych ksiąg liturgicznych, takich jak pontyfikał, rytuał i ceremoniał, które w nowych czasach domagały się dokonania stosowanej rewizji, a w tym równocześnie „diligentem quoque curam adhibeant circa sanctorum canonizationem festorumque dierum celebritatem”.

Jak wynika z intencji prawodawcy, zadanie powierzone nowej dykasterii, właściwie biorąc, nie było dwojakie, ale w sensie ścisłym jedno, obejmowało bowiem równocześnie obrzędy i ceremonie. Były to niewątpliwie kwestie priorytetowe, jeśli weźmie się pod uwagę, że celem Kościoła i jego właściwym życiem jest kult Boży, którego pierwszym i najważniejszym narzędziem jest liturgia, czyli właśnie obrzędy, jak jeszcze niedawno mówiono. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabrały zatem problemy dotyczące świętych, gdyż prowadzone procesy kanonizacyjne kończyły się lub kończą się włączeniem sługi Bożego do publicznego kultu Kościoła, czyli nabierają znaczenia obrzędowego – liturgicznego. W kanonizacjach chodzi więc o rozwój kultu w Kościele, odpowiedniego do jego natury i uwarunkowań historycznych, oraz

o niejako naturalne potwierdzenie pryncypium, według którego liturgia jest „złotą zasadą” katolickiego kultu świętych.

Ustanowienie w łonie Kościoła rzymskiego specjalnej instytucji, aby zajęła się liturgią, a w ściślejszej łączności z nią także sprawami kanonizacyjnymi, było konsekwencją nowej sytuacji duchowej i kulturowej, która stopniowo dojrzała w ciągu XVI wieku. Po przejściu wstrząsu racjonalistycznego związanego z rewolucją protestancką, z wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami na polu dogmatycznym, nie została oszczędzona także dziedzina liturgii Kościoła, związany z nią kult świętych, a także cześć oddawana ich relikwiom i obrazom. Liczni święci czczeni na ołtarzach, poczynawszy od Matki Bożej, stali się przedmiotem nie zawsze nieuzasadnionej krytyki, ponieważ nadużycia rzeczywiście były niemal powszechnie obecne. W dużej mierze pod naciskiem podnoszonej krytyki, ale także pod wpływem idei humanistycznych, pojawił się bogaty i rozległy ruch duchowy i teologiczny, który przyczynił się do odnowy historiografii, studiów biblijnych i hagiograficznych. Z większym naciskiem zaczęto się domagać, aby kult świętych został oparty na wiarygodnych i naukowych przekazach⁵. Czerpiąc z tej odnowy, reforma katolicka, potwierdzona oficjalnie i ukierunkowana przez Sobór Trydencki, zwróciła między innymi bardzo dużą uwagę na potrzebę bardziej wnikliwego i nowoczesnego zweryfikowania stosowanych metod i procedur w sprawach kanonizacyjnych, a tym samym na zapewnienie im większej obiektywności i wiarygodności, a co za tym idzie także powagi eklezjalnej. Miało to w konsekwencji przyczynić się do wzmocnienia autentyczności kultu świętych i jego odpowiedniego oddziaływania na życie wierzących. Sobór nie zajął się bezpośrednio i szczegółowo tymi zagadnieniami, ale wypowiedział się z autorytatywną i zweryfikowaną praktycznie precyzją teologiczną odnośnie do prawomocności kultu świętych, ich relikwii i obrazów, określając w ten sposób podstawy przyszłego prawodawstwa dotyczącego procesów kanonizacyjnych⁶.

Uregulowaniu prawodawstwa kanonizacyjnego przez Stolicę Świętą sprzyjała w ostatnich dziesięcioleciach XVI wieku także sława świętości, którą zyskali różni i liczni przedstawiciele reformy katolickiej, oparta zarówno na świętości ich osobistego życia, jak i na rozległym oddziaływaniu ich czynów i czci,

5 Por. S. Ditchfield, *Il mondo della Riforma e della Controriforma*, w: A. Benvenuti e al., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005, s. 261–329.

6 Sobór Trydencki, *Wzywianie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4 (1511–1870): *Lateran v, Trydent, Watykan I*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 781–785 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 33).

obejmującym szerokie masy wiernych, a niekiedy nawet cały Kościół. Dowiódł tego sam Sykstus v, gdy po śmierci Feliksa z Kantalicjo (właśc. Feliks Porri; 1515–1587), sławnego kapucyna, wobec zebranych na kapitule generalnej kapucynów osobiście wydał polecenie, aby rozpoczęto jego proces kanonizacyjny; faktycznie proces otwarto już 10 czerwca tegoż roku.

Kongregacja Obrzędów – dzisiaj jej kontynuatką jest wydzielona z niej Kongregacja ds. Kanonizacyjnych – pracuje już prawie cztery i pół wieku. Biorąc pod uwagę specyfikę jej działalności, można podzielić jej dzieje na kilka okresów, zgodnie z pewnymi kryteriami i cechami charakterystycznymi, którymi się odznaczają:

- a) okres stopniowego przejścia *od starego do nowego* w latach 1588–1634, to znaczy od erygowania Świętej Kongregacji Obrzędów do jej pierwszej reformy za sprawą konstytucji apostolskiej *Caelestis Hierusalem cives* Urbana VIII (1634);
- b) okres restrukturyzacji i stopniowego porzucania starych metod, głównie za sprawą działań podjętych przez papieża Benedykta XIV (1740–1758) w 1740 roku po wyborze na Stolicę Piotrową, których podstawą stało się jego fundamentalne dzieło *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizzazione* (t. 1–4, Bononiae 1725) oraz osobiste, długoletnie i niezwykle kompetentne zaangażowanie w prace kongregacji⁷;
- c) okres dokonującej się konsolidacji działalności w latach 1740–1917;
- d) okres nowej kodyfikacji Pio-Benedyktyńskiej, wprowadzenia jej w życie i stopniowe uwzględnianie nowych inicjatyw, których zwieńczeniem było wydzielenie przez papieża Pawła VI w ramach posoborowej reformy kurii rzymskiej nowej Świętej Kongregacji ds. Świętych na mocy konstytucji apostolskiej *Sacra Rituum Congregatio* z dnia 6 lutego 1969 roku⁸;
- e) okres współczesny, oparty na odnowionej kodyfikacji prawa kanonicznego za sprawą papieża Jana Pawła II w 1983 roku, która stopniowo uszczegóławiana i aktualizowana określa obecną praktykę prowadzenia procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych w Kościele katolickim⁹.

7 Por. A. Zanotti, *Tra terra e cielo. Prospero Lambertini e i porcessi di beatificazione*, w: *Prospero Lambertini. Pastore della su città, pontefice della cristianità*, a cura di A. Zanotti, Argelato 2004, s. 233–253.

8 Por. E. Sztafrowski, *Działalność ustawodawcza pap. Pawła VI*, „Prawo Kanoniczne” 22 (1979) nr 3–4, s. 4–37.

9 Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II. Instytucje kanonizacyjnego prawa materialnego, zarys historii procedury kanonizacyjnej, postępowanie*

Każdy z tych okresów zasługuje na uwagę, gdyż zachodzące stopniowo zmiany w praktyce beatyfikacji i kanonizacji określają także teologiczne rozumienie świętych i ich czci w Kościele. W niniejszym opracowaniu zajmiemy się głównie pierwszym okresem, gdyż mimo zachodzących w ciągu wieków zmian ma on nadal kluczowe znaczenie w dziedzinie kościelnych beatyfikacji i kanonizacji.

Działalność nowej kongregacji

Z punktu widzenia dzisiejszej koncepcji procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych interesujące jest uwypuklenie kolegialnego sprawowania najwyższej władzy w Kongregacji Obrzędów, w przeciwieństwie do rozwiązań w innych organizmach kurialnych. Zamiast określać „zwierzchnika” mianem prefekta (lub prepozyta) konstytucja *Immensa aeterni Dei* zawsze mówi w liczbie mnogiej: „cardinales”, „cardinalibus”, „cardinalium” itd. W związku z tym na czele tej dykasterii lub komisji zawsze stał najstarszy nominacją kardynalską – w przypadku jej członków kardynałów – uwzględniając jednak trzy stopnie, na które było podzielone święte kolegium zgodnie z przyznanym im tytułem kardynalskim (biskup, prezbiter, diakon). Takie uporządkowanie, nie dopuszczając powstawania przerw lub wakatów, zapewniało nieprzerwaną ciągłość pracy kongregacji.

Uwzględniając ten system, spośród pięciu kardynałów przypisanych przez Sykstusa v do Kongregacji Obrzędów, pierwszym prefektem został Alfonso Gesualdo, biskup Porto, a po 1596 roku arcybiskup Neapolu (zm. 1603). Urząd sekretarza kongregacji, na mocy konstytucji apostolskiej, miał pełnić sekretarz kardynała, który w danej chwili przewodniczył pracom kongregacji, dlatego też w początkach istnienia Kongregacji Obrzędów został nim Giovanni B. Stella, sekretarz kard. Gesualdo. Wkrótce, po pojawieniu się w kongregacji nieporozumień, czego można się było spodziewać, zapoczątkowany urząd objął 10 czerwca 1602 roku mistrz ceremonii Giovanni Paolo Mucanzio, najpierw jako prosekretarz, a potem sekretarz. W celu zapobieżenia dalszym konfliktom papież Paweł v na mocy brewe z 9 lipca 1609 roku potwierdził definitywnie objęcie urzędu sekretarza przez Mucanzia, który tym samym zajął pierwsze miejsce w serii mianowanych na ten urząd. Był on dobrze przygotowany do jego pełnienia, czego wyrazem jest pisane własnoręcznie przez niego *Decretorum Congregationis Sacrorum Rituum liber secundus*. Nadał tej księdze

.....
w diecezji i kongregacji, wzory pism i formularzy, Sandomierz 1997.

ton bardzo precyzyjny i staranny; jednak jej prowadzenie zostało zarzucone po jego śmierci w 1617 roku.

W pierwszych dziesięcioleciach funkcję podnoszącego zastrzeżenia, popularnie zwanego *advocatus diaboli*, powierzano prokuratorowi skarbowemu w Rzymie. Na tym urządzie wymieniani są Giovanni Giacomo Moretti, Pompeo Molella, a najdłużej Giovanni B. Spada – w związku z tym nie można powiedzieć, by całkowicie brakowało wówczas właściwego „promotora wiary” (*promotor fidei*). Wraz z przybywaniem nowych spraw do rozpatrzenia papież Urban VIII, na mocy brewe z 11 stycznia 1631 roku, mianował ogólnego promotora wiary, którym został Antonio Cerri, zachowując zarazem pełniony wcześniej urząd prokuratora skarbowego.

Podczas gdy protonotariusz apostolski w kongregacji podejmował zadania spoczywające w ogólności na kolegium, obecność audytorów z Roty, którzy specjalizowali się w kwestiach prawnych, odgrywała bardziej zasadniczą i zobowiązującą rolę. Ściśle biorąc, nie należeli oni do personelu dykasterii, ale zgodnie z tradycyjną praktyką papież powierzał niektórym z nich – najczęściej pierwszym dwom lub trzem – materiał procesowy dotyczący nadsyłanych spraw, aby go przeanalizowali zwłaszcza pod względem formalnym i opracowali na jego podstawie zwartą relację, określając jego integralność i spójność, by można było następnie przejść do wykazania cnót lub męczeństwa. W ten sposób działano do lat czterdziestych XVII wieku, gdy w następstwie dokonującej się ewolucji i stabilizacji w działalności dykasterii papież Innocenty X zlikwidował tę praktykę i związane z nią funkcje, włączając pierwszych trzech audytorów do konsultorów-prałatów kongregacji. Pozostali oni w strukturze kongregacji do 1969 roku, kiedy to zostali z niej wykreśleni. Kontynuowali potem prace w nowej dykasterii, przyczyniając się do określenia zadań i roli konsultorów. Zostali podzieleni na dwie grupy: konsultorów-prałatów i konsultorów-teologów.

Dokonujące się zmiany w pracach kongregacji pozwalają stwierdzić, że studium kolejnych spraw szło w kierunku coraz bardziej określonej procedury i jej systematycznego doskonalenia.

Pierwotna praktyka

Kongregacja podjęła nowe zadania w maju 1588 roku, uwzględniając zagadnienia dotyczące oficjów i mszy, ksiąg liturgicznych, kwestie związane z kultem i ceremoniami. Dotyczyły one przede wszystkim spraw napływających

z krajów śródziemnomorskich, a także z Polski. Korzyści kościelne wynikające z podejmowanych spraw stawały się coraz bardziej widoczne i zyskiwały coraz szerszą aprobatę.

Na początku, w 1588 roku, sprawy kanonizacyjne były podejmowane przez Kongregację Obrzędów jeszcze bardzo nieśmiało – dotyczyły bł. Małgorzaty z Città di Castello, św. Ludwika Beltrána i św. Jacka. Szybko jednak nastąpiła zmiana, do tego stopnia, że to, co wydawało się celem drugorzędym tej instytucji, zyskało w jej pracach pierwszeństwo, przy czym nie uległo oczywiście pomniejszeniu zainteresowanie dziedziną liturgiczno-kultyczną. 17 kwietnia 1594 roku doszło do kanonizacji św. Jacka, pierwszej, w której interweniowała kongregacja¹⁰. Poprzednia kanonizacja franciszkanina Diega (Dydaka) z Alcali, dokonana przez Sykstusa v w dniu 2 lipca 1588 roku, została przeprowadzona jeszcze bez udziału kongregacji, jak łatwo można się o tym przekonać, sięgając do akt procesu w archiwum tej instytucji. Podejmując studium materiałów przesłanych z Hiszpanii w sprawie kanonizacji dominikanina Rajmunda z Peñafort (zm. 1275), kongregacja mogła już wyraźnie potwierdzić swoje kompetencje i znaczenie kościelne, a tym samym przystąpić, chociaż jeszcze powoli, do procesu przystosowania tradycyjnej procedury do nowych wymogów, które pojawiły się w międzyczasie i zostały zaaprobowane przez Sykstusa v. Rajmund został kanonizowany w 1601 roku. Wystarczy przyrzeć się bullom kanonizacyjnym, by zdać sobie sprawę z zachodzącej wówczas ewolucji teologiczno-kanonicznej.

W międzyczasie przybywało w kongregacji zgłaszanych spraw. Dotyczyły one: Izydora Oracza, Ignacego Loyoli, Giovanniego Bono, Giacoma Della Marca, Torella z Poppi, Teresy z Avila. Sam papież Klemens VIII, 2 sierpnia 1595 roku, zapoczątkował proces dotyczący Filipa Neri, zmarłego nieco wcześniej, bo 26 maja tegoż roku. W 1604 roku podjęto sprawy Karola Boromeusza i Franciszki Rzymskiej; ukonstytuowały się równocześnie procesy Tomasza z Villaneuva (zm. 1555) i Franciszka Ksawerego. Podjęto na nowo procesy Giovanniego z San Facondo, w 1610 roku. Zamierzano podjąć proces apostolski niedawno zmarłego Giugliana z Sant'Agostino (zm. 1606). Idąc za tym przykładem, somaskowie podjęli sprawę swego założyciela Hieronima Emilianiego (zm. 1537). Pracując nad tymi i innymi sprawami kanonizacyjnymi, jak również nad coraz licznieszymi kwestiami dotyczącymi liturgii i ceremonii, wywierając

¹⁰ Por. Z. Obertyński, *Dzieje kanonizacji św. Jacka*, „Prawo Kanoniczne” 4 (1961), s. 79–172.

stopniowo coraz większy wpływ na życie kościelne, Kongregacja Obrzędów szybko zdobyła liczne doświadczenia, widoczne w stopniowym doskonaleniu procedury postępowania oraz w wydawaniu coraz bardziej przystosowanych zaleceń dla przygotowujących sprawy kanonizacyjne. Kanonizacja Karola Boromeusza, 1 listopada 1610 roku, do pewnego stopnia stanowiła punkt docelowy w kształtowaniu się nowej procedury, ale zarazem także punkt wyjścia, gdyż w jej ramach pojawiły się nowe zagadnienia i nowe propozycje odnośnie do prowadzenia procesów kanonizacyjnych.

Doskonalenie procedury

Po zarysowaniu początkowej działalności Kongregacji Obrzędów warto spojrzeć na niektóre konstytutywne elementy procedury, określone i przyjęte na tym etapie jej działalności. Punktem wyjścia procesu kanonizacyjnego, co jest jak najbardziej logiczne, jest proces zwyczajny, nazywany także informacyjnym, prowadzony przez zainteresowanego biskupa miejsca. Zaczyna go na prośbę wiernych, kierujących się sławą świętości za życia i rozwijającą się po śmierci odpowiedniego sługi Bożego. Chociaż w niektórych przypadkach, począwszy od XIII wieku, niejednokrotnie interweniowali w tych sprawach sami papieże, co nieuchronnie stawiało także pewne pytania odnośnie do natury takich interwencji, to istota takiej prośby nie uległa zmianie. Nie prowadzi się ponadto jednego procesu zwyczajnego, obejmującego wszystkie zeznania, ale tyle procesów, ile było diecezji, w których przebywał sługa Boży i prowadził swoją działalność.

Prawdą jest, że w prowadzonym badaniu miało wyraźną przewagę to, co nadprzyrodzone, cudowne i cnotliwe jako takie, ze szkodą dla aspektu biograficznego, ale mimo to należy zauważyć, że już w pierwszych dziesięcioleciach XVII wieku także w procesach informacyjnych, a jeszcze bardziej w procesach apostolskich, nie brakowało nowych elementów, będących owocem uwzględniania nowatorskich idei z poprzedniego wieku. Wśród najbardziej znaczących faktów należy wspomnieć przedkładanie w coraz większym zakresie dokumentów pisanych, spełniających kryteria autentyczności. Jako przykład może służyć proces kanonizacyjny Karola Boromeusza i Paola Burnaliego z Arezzo.

Z doświadczenia nowej kongregacji narodził się tzw. dekret wprowadzający sprawę (*introducio causae*), to znaczy akt prawny, który oznacza oficjalne zaangażowanie Stolicy Świętej w sprawę przekazanej jej kanonizacji. Aby zaznaczyć, że od tej chwili już nikt nie mógł przedstawiać innych oficjalnych aktów w tej

sprawie bez specjalnego pozwolenia Stolicy Świętej, zastosowano określenie *apposito manus*. Dalsze źródła tej procedury można znaleźć w częstych interwencjach papieskich na rzecz rozpoczęcia jakiejś sprawy lub w gwarantowaniu wyłączności kompetencji Stolicy Świętej, która z niej wynikała. Wystarczy na przykład przeanalizować słynne sprawy z XIII wieku: Antoniego z Padwy, Dominika Guzmana, Klary z Asyżu itd., aby znaleźć oczywiste potwierdzenie tej praktyki. Gdy w pierwszych latach XVII wieku pojawił się dekret pisany, chcąc zaznaczyć, że sprawa – na podstawie oficjalnej akceptacji – należała już do wyłącznej kompetencji Stolicy Świętej, dodawano do niego formułę: „z nominacji komisji do wprowadzenia sprawy”, a nie po prostu „na mocy wprowadzenia sprawy”.

Aby niejako nie wiązać papieża w przypadku sprawy znajdującej się jeszcze na etapie wstępnym (brak pewności osiągnięcia jej celu), biskup Rzymu podpisywał się tylko pierwszą literą swego imienia chrzcielnego, poprzedzaną przez *placet*, na przykład *placet M.*, to znaczy Maffeo (imię Urbana VIII). Taki podpis był umieszczany poniżej prośby przedstawianej papieżowi. Aż do formularza określonego przez konstytucję *Caelestis Hierusalem cives* z 1634 roku następowała stopniowa ewolucja jeśli chodzi o sposób umieszczania podpisu pod przygotowywanymi dekretami.

Jako przykład powołania stosownej komisji odnośnie do prowadzenia sprawy kanonizacyjnej można podać proces kanonizacyjny Karola Boromeusza; powołano ją na mocy brewe z 24 kwietnia 1604 roku, co świadczy o stopniowym doskonaleniu stosownych procedur. Przed wydaniem dekretu dotyczącego przyjęcia i dalszego prowadzenia sprawy kanonizacyjnej Stolica Święta dążyła do uzyskania wystarczającego obrazu osobowości analizowanego sługi Bożego oraz pewności dotyczącej podejmowanej sprawy. Od początku decydujące znaczenie miało istnienie prawdziwej, autentycznej i ugruntowanej sławy świętości, a zarazem brak ewidentnych przeszkód wynikających z życia sługi Bożego, których ewentualne wykazanie czyniło nieużytecznym dalsze postępowanie. Wraz z upływem czasu kongregacja zwracała więc coraz większą uwagę na wyrazistość i ciągłość sławy świętości, co służyło upewnieniu się o rzeczywistej nośności eklezjalnej każdej podejmowanej sprawy. W tym wyrażała się pierwszorzędnie troska o nadanie eklezjalnego charakteru świętości kanonizowanej, uzasadniającej także kult świętych w życiu Kościoła.

Po rozpatrzeniu właściwego przebiegu procesu zwyczajnego (informacyjnego) jakiejś sprawy kanonizacyjnej przez audytorów rotalnych mogło nastąpić pełne zaangażowanie weń przez Stolicę Apostolską. Tak miało np. miejsce

w przypadku procesów Karola Boromeusza, Izydora Oracza, Pietra z Arbuves w 1615 roku. Otwierało to drogę do prowadzenia innych procesów, tym razem o charakterze dowodowym, czyli właściwych procesów apostolskich. Podczas gdy w poprzednich wiekach proces apostolski był tylko jeden (np. Klary z Montefalco w latach 1317–1319, Katarzyny ze Sieny w latach 1459–1461, jak również w pierwszych latach istnienia kongregacji, np. Rajmunda z Peñafort w 1595 roku, Karola Boromeusza w latach 1605–1606, Franciszki Rzymskiej w latach 1604–1608), to w omawianym okresie wprowadzono dwa procesy: jeden – „super fama sanctitatis, vita, virtutibus, martyrio” itd., nazywany „in tenore”, i drugi – nazywany „in specie”, o ile dotyczył tematu w całej jego rozciągłości. Ten drugi proces prowadzono np. w odniesieniu do Teresy z Avila, Franciszka Ksawerego, Pasquale Baytona, Alojzego Gonzagi itd. Nie brakowało przypadków dyspensy od procesu apostolskiego „in tenore”, z powodu oczywistości sławy świętości, jak na przykład w przypadku Franciszka Salezego. W pierwszych dziesięcioleciach istnienia kongregacji, w oparciu o starożytną praktykę, listy remisorialne (*litterae remissoriali*) były wysyłane zarówno do ordynariuszy zainteresowanych diecezji, jak i diecezji okolicznych, jak np. w procesach Tomasza z Villanova i Feliksa z Kantalicjo. Przesłanie do Kongregacji Obrzędów listów remisorialnych, odpowiednio przygotowanych „artykułów” i „przesłuchań” świadków, dotyczących analizowanej sprawy bardzo ułatwiało podjęcie nowych badań i uzupełnianie akt procesowych.

Bez przygotowania odpowiedniej relacji przez trzech audytorów i bez wysłuchania głosu sprzeciwu ze strony prokuratora skarbowego nie można było przystępować do kanonizacji, gdyż papież i członkowie kongregacji musieli uzyskać pewność odnośnie do świętości życia kandydata lub faktu prawdziwego męczeństwa. W pierwszych dziesięcioleciach XVII wieku, gdy brakowało jeszcze bezpośredniego uznania w tym względzie ze strony najwyższej władzy za pośrednictwem dekretu lub innego dokumentu o takiej samej randze, wyrazem pewności osiągniętej po odpowiednich analizach i odbytych debatach dotyczących kanonizacji była aprobata obecna w wywodach audytorów Roty, w różnych interwencjach konsystorza, a także w wypowiedziach papieskich. Gdy więc wszystko zostało wyjaśnione, to znaczy gdy nie pozostawała już żadna wątpliwość odnośnie do autentyczności i spójności sławy świętości oraz wyjątkowości życia i postępowania, jak również – w przypadku męczeństwa – odnośnie do śmierci poniesionej z powodu wiary i obyczajów (*odium fidei*), ustalano w końcu kanonizację. Można to wywnioskować z dokumentów dotyczących kanonizacji, począwszy od XIII wieku, to znaczy od epoki ich

masowej obecności w życiu Kościoła, jak w przypadkach Franciszka z Asyżu i Franciszka z Paoli, bądź też z procesów kanonizacyjnych przeprowadzonych w pierwszych latach istnienia kongregacji.

Prowadzenie procesów w Kongregacji Obrzędów, a zwłaszcza analiza zagadnień dotyczących cnót i męczeństwa, postawiło nowe zagadnienia teologiczno-kanoniczne. Około 1602 roku doszło do pojawienia się charakterystycznego przymiotnika „heroiczny”, stosowanego odnośnie do cnoty wykazanej przez kandydata na ołtarze¹¹. Jego późniejsze przyjęcie przez audytorów rotalnych i coraz częstsze stosowanie tak się utrzymało, że został on skodyfikowany w formule, znanej odtąd jako „heroiczność cnót”. Równocześnie rodziła się potrzeba wydania przez kongregację specjalnego dekretu aprobowanego cnoty, jeszcze przed poddaniem jej pod rozprawę konsystorzom. Sięgając do rejestrów Kongregacji Obrzędów, można stwierdzić, że pierwsze tego typu dekrety wydano w 1621 roku; dotyczą one cnót Izzydora Oracza, Ignacego Loyoli, Filipa Neri, Franciszka Ksawerego i Teresy z Avila. Wydanie dekretu stanowiło ostatni etap procesu, stanowiący jego definitywne podsumowanie.

Ten etap postępowania procesowego, rozumiany jako odrębny i jasno określony akt prawny, także zawdzięcza swoje powstanie dwom pierwszym dziesięcioleciom działalności Kongregacji Obrzędów. Podejmując sprawę kanonizacji jakiegoś sługi Bożego, cieszącego się szeroką i uznaną sławą świętości, niecierpliwi zainteresowani, aby mieć wprawdzie jeszcze wstępną, ale jakoś uprawnioną pewność osiągnięcia najwyższego celu, zaczęli wywierać naciski na Stolicę Świętą, aby przyspieszyła wydanie w tej sprawie odpowiedniej decyzji. Nie znajdując niczego przeciwnego w prowadzonej sprawie, stosunkowo łatwo wychodziła ona naprzeciw tym oczekiwaniom i pozwalała, by sługa Boży był publicznie czczony jako „błogosławiony”, wraz z mszą, oficjum i innymi elementami właściwymi dla tego typu kultu. O ile sam fakt był nowy w sposobach jego wyrażenia i zastosowania, o tyle co do treści nowy nie był. Beatyfikacja była i jest związana z kultem lokalnym i zamkniętym, co oznacza, że nie ma wartości uniwersalnej. Starożytne kanonizacje biskupie (lub podobne), praktykowane przez wieki, także po roku 1000, z konieczności mogły mieć tylko taką wartość, gdyż dotyczyły Kościołów lokalnych – w gruncie rzeczy były to prawdziwe beatyfikacje. Dopiero wraz z rozciągnięciem kultu danego świętego

¹¹ Por. P. Giovannucci, *Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia” 58 (2004) nr 2, s. 433–478.

na Kościół powszechny, włączeniem do martyrologium i aprobatą ze strony papieża i synodów następowała pełna kanonizacja.

Kanonizacja stała się prerogatywą papieską właściwie za czasów papieża Aleksandra III w 1170 roku na podstawie dekretu *Auduvimus* (faktycznie nastąpiło to w 1234 roku). Mimo to, z racji kulturowych (lub parakulturowych) nie brakowało równolegle „*canonizationes*” biskupich, to znaczy beatyfikacji, jak np. Bertolda z Garsten (zm. 1124), dokonana przez biskupa Passau 16 lipca 1236 roku. Nie była to jednak jeszcze ostatnia kanonizacja tego typu¹². Nic w tym dziwnego, jeśli równolegle z utrwalaniem się wyłączności papieskiej i widocznego pomniejszenia autonomicznego gestu biskupiego odnotowuje się prośby kierowane do papieża, aby pod określonymi warunkami i w określonym momencie wyraził zgodę na kult lokalny. Wychodząc naprzeciw tym prośbom, papież wprowadził jednak ograniczenie polegające na stosowaniu w kulcie lokalnym wyłącznie miana „*błogosławiony/-a*”, podczas gdy miano „*świętego*” zostało zarezerwowane dla osoby kanonizowanej przez papieża w sposób uroczysty. W okresie wcześniejszym te określenia były stosowane zamiennie.

Po raz pierwszy postąpił tak papież Paweł V – jak się wydaje – w odniesieniu do Salvatora z Horta (zm. 1567) – 5 lutego 1606 roku, potem zaś w odniesieniu do: Ludovica Beltrána – 21 kwietnia 1608 roku, Ignacego Loyoli – 27 lipca 1609 roku, Małgorzaty z Città di Castello – 19 października 1609 roku, Teresy z Avila – 14 kwietnia 1614 roku. Z uważnej obserwacji wynika, że beatyfikacja szybko stała się obowiązkowym etapem przed kanonizacją, tym bardziej, że uprzednio sprawy określano tylko jako „*canonizationis*”, a teraz została otwarta droga do „*beatificationis et canonizationis*”. Kolejny etap pojawi się w drugiej połowie XVII wieku.

Już w czasie pełnej aktywności w epoce kanonizacji Karola Boromeusza (1610), ale zwłaszcza w kolejnym dwudziestoleciu, kongregacja zintensyfikowała swoją działalność, zarówno jeśli chodzi o nowe sprawy kanonizacyjne, jak i zagadnienia dotyczące liturgii i kultu, napływające z różnych krajów. Czyniąc im zadość przez przystosowane i dobrze przygotowane odpowiedzi, w ogólnym kompleksie obowiązujących norm i zwyczajów obowiązujących w kurii rzymskiej, wnoszono znaczący wkład do ujednolicenia, oczyszczenia, odnowienia i przystosowania stosowanej praktyki. Zarazem studiowane sprawy postępowały naprzód regularnie, a także w sposób przyspieszony.

¹² Na temat zagadnień kanonizacyjnych w okresie średniowiecza por. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome 1981.

Do spraw jezuitów Ignacego Loyoli i Franciszka Ksawerego, a potem także Alojzego Gonzagi, Franciszka Borgiasza i innych, doszły także sprawy dotyczące: Pasquale Baylona, Andrei Avellino, Andrei Corsini, Gaetana z Thiene, Paola Burali z Arezzo, Kamila de Lellis, Elżbiety Portugalskiej, męczenników japońskich, Piotra z Alcantary, Piusa v, Roberta Bellarmina i wielu innych.

Podczas gdy dwie kanonizacje dokonane przez Pawła v – Franciszki Rzymskiej 29 maja 1608 roku i Karola Boromeusza w 1610 roku – wyznaczyły etap o nieobojętym znaczeniu dla kongregacji, to pierwsza kanonizacja kolektywna, dokonana 12 marca 1622 roku – Franciszka Ksawerego, Ignacego Loyoli, Izzydora Oracza, Filipa Neri i Teresy z Avila – była wyrazem dojrzałości osiągniętej w trakcie intensywnej pracy zmierzającej do ujednoczenia procedury odnośnie do wymogów i wprowadzanych przystosowań, stosownie do potrzeb pojawiających się na różnych etapach prowadzonych spraw.

Kiedy 6 sierpnia 1623 roku papież Urban VIII zaczynał swój pontyfikat, Kongregacja Obrzędów, dzięki nabytym doświadczeniom, była już dobrze przygotowana, by przejść do etapu innowacji i reform. Rozpoczęła się intensywne i bogate, jak żadne inne, dziesięciolecie wydawania dekretów i dyspozycji, które dotyczyły wielu aspektów procedury, mającej na celu jej przystosowanie do pojawiających się potrzeb i do formułowanych wymogów, a także „ad tollendos ab usus”. Zaczęto od wprowadzenia zasady milczenia w prowadzonej sprawie („silent”) przez dziesięć lat (1624 i 1626). Następnie w 1625 roku wprowadzono uściślające notyfikacje i ostateczne przepisy dotyczące form czci, które można okazywać sługom Bożym; wydano też przepisy dotyczące różnych aspektów procesów, ich otwierania, publikacji dokumentów, prowadzenia dyskusji, składania przysięg. Działania te pokazują uwagę i wrażliwość kongregacji na sumienne prowadzenie procesów kanonizacyjnych. Duże znaczenie miało formalne ustanowienie urzędu promotora wiary, po raz pierwszy powierzonego adwokatowi konsystorialnemu i prokuratorowi skarbowemu Antonio Cerriemu.

Wkrótce, biorąc pod uwagę użyteczność wielu wydanych dekretów, pomyślano o ich zebraniu i połączeniu w jednym dokumencie. W ten sposób narodziła się słynna konstytucja apostolska *Caelestis Hierusalem cives* z 5 lipca 1634 roku¹³; nabrała ona takiej wagi, że stanowi pierwszą, prawdziwą i niezastąpioną *magna charta* Kongregacji Obrzędów. Ci, którzy interweniowali potem w dziedzinie spraw kanonizacyjnych, łącznie z Benedyktem XIV i jego

13 Por. *Bullarium Romanum*, ed. L. Tomassetti, t. 15, Torino 1868, s. 436–440.

monumentalnym dziełem, musieli odwoływać się do dokumentu Urbana VIII. Został on szybko wprowadzony w życie, a w 1642 roku dokonano jego nowej edycji, wprowadzając pewne modyfikacje i uzupełnienia podyktowane nabytym doświadczeniem. Zostały w nim uwzględnione wszystkie elementy dotyczące prowadzonej sprawy: okazywanie czci kandydatowi na ołtarze i jej ograniczenia, listy postulacyjne, procesy – zwyczajny i apostolski, interwencje kongregacji, przysięgi, przerwy, zebrania kongregacji, interwencja papieża, aprobata pism, promotor i podpromotor wiary, a także inne zagadnienia ściśle związane ze sprawą. Biorąc pod uwagę wcześniejsze praktyki, które nie były jeszcze ostatecznie ustalone, określono dwojaką kanoniczną drogę kultu: drogę zwyczajną – „via non cultus” (bez kultu) i drogę „per via cultus”, to znaczy w oparciu o wykazanie istnienia kultu od stu lat przed promulgowanym dokumentem, czyli od 1534 roku. W tym drugim przypadku chodziło o wyjątek, dlatego nazwano go wypadkiem wyjętym („casus exceptus”)¹⁴.

Po znalezieniu adekwatnych rozwiązań, a także wyeliminowaniu nadużyć i tymczasowych sposobów postępowania Kongregacja Obrzędów dokonała potrzebnej reformy na mocy konstytucji *Caelestis Hierusalem cives*. Promotorzy i Kościoły lokalne, którzy chcieli podjąć i przeprowadzić jakąś sprawę, musieli teraz zapoznać się z już określoną i obowiązującą procedurą, aby móc osiągnąć zamierzony cel. Pokazane tutaj pierwsze dziesięciolecia pracy Kongregacji Obrzędów pozwalają na stwierdzenie, że wykazano wielką staranność, by świętość w Kościele w aspekcie kanonicznym była traktowana w sposób odpowiedzialny i wnikliwy, a tym samym by świętość rzeczywiście była kluczem do rozumienia Kościoła i ożywiania jego kultu, który z świętości Bożej wyrasta i do udziału w niej prowadzi wierzących.

Bibliografia

- Bullarium Romanum*, ed. L. Tomassetti, t. 8, Torino 1863.
Bullarium Romanum, ed. L. Tomassetti, t. 15, Torino 1868.
De Feo I., *Sisto v. Un grande papa tra Rinascimento e Barocco*, Milano 1987.
Del Re N., *La Curia Romana. Lineamenti stolico-giuridici*, Città del Vaticano 1998.
Ditchfield S., *Il mondo della Riforma e della Controriforma*, w: A. Benvenuti e al., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005, s. 261–329.

¹⁴ Por. A. Lis, *Casus exceptus. Problemy prawne kanonizacji bł. Wincentego Kadłubka*, Sandomierz 2017.

- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4 (1511–1870): *Lateran v, Trydent, Watykan I*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 781–785 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Giovanucci P., *Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia” 58 (2004) nr 2, s. 433–478.
- Gramatowski W., *Polonika liturgiczne w Kongregacji Obrzędów 1588–1632. Studium z dziejów Kurii Rzymskiej*, Rzym–Warszawa 1988 (Bobolanum, 13).
- Lis A., *Casus exceptus. Problemy prawne kanonizacji bł. Wincentego Kadłubka*, Sandomierz 2017.
- Misztal H., *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II. Instytucje kanonizacyjnego prawa materialnego, zarys historii procedury kanonizacyjnej, postępowanie w diecezji i kongregacji, wzory pism i formularzy*, Sandomierz 1997.
- Obertyński Z., *Dzieje kanonizacji św. Jacka*, „Prawo Kanoniczne” 4 (1961), s. 79–172.
- Papa G., *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti, 1588–1634*, Città del Vaticano 2001.
- Sztafrowski E., *Działalność ustawodawcza pap. Pawła VI*, „Prawo Kanoniczne” 22 (1979) nr 3–4, s. 4–37.
- Vauchez A., *La saintteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome 1981.
- Zanotti A., *Tra terra e cielo. Prospero Lambertini e i porcessi di beatificazione*, w: *Prospero Lambertini. Pastore della su città, pontefice della cristianità*, a cura di A. Zanotti, Argelato 2004, s. 233–253.

Abstrakt

Pierwszy okres działalności Świętej Kongregacji Obrzędów. Od onstytucji apostołskiej „Immensa aeterni Dei” Sykstusa v do konstytucji apostołskiej „Caelestis Hierusalem cives” Urbana VIII

Początkowe dzieje Świętej Kongregacji Obrzędów, jednej z kluczowych kongregacji kurii rzymskiej, mają kluczowe znaczenie dla ukształtowania się współczesnej koncepcji świętości kanonizowanej. Artykuł dotyczy czasu od promulgowania konstytucji apostołskiej *Immensa aeterni Dei* (1588) przez Sykstusa v do konstytucji apostołskiej *Caelestis Hierusalem cives* (1634) Urbana VIII. W tym intensywnym okresie pracy ukształtowała się instytucja, której stopniowo dojrzewające procedury postępowania, pozwoliły na dowartościowanie świętości w życiu Kościoła oraz na pokazanie na konkretnych przykładach świętych i błogosławionych, które modele

świętości posiadają szczególną wartość duchową i przyczyniają się do budowania Kościoła.

Słowa kluczowe: beatyfikacja, kanonizacja, Sykstus v, Urban VIII, kuria rzymska, Święta Kongregacja Obrzędów

Abstract

The first stage of activity of the Sacred Congregation of Rites, today the Congregation for the Causes of Saints. From the Apostolic Constitution "Immensa aeterni Dei" of Pope Sixtus v to the Apostolic Constitution "Caelestis Hierusalem cives" of Pope Urban VIII

The earliest history of the Sacred Congregation of Rites, one of the most important Congregations of the Roman Curia, is essential for the shaping of the modern concept of canonized holiness. It encompasses the period spanning from the promulgation of the Apostolic Constitution *Immensa aeterni Dei* (1588) by Sixtus v to the Apostolic Constitution *Caelestis Hierusalem cives* (1634) of Pope Urban VIII. Within this arduous period, an institution was born whose functioning procedures, gradually developing, enabled holiness to be validated in the life of the Church. At the same time it was possible to use the particular examples of saints and blessed to demonstrate which models of holiness represent exceptional spiritual value and contribute to the building of the Church.

Keywords: beatification, canonization, Sixtus v, Urban VIII, Roman Curia, Sacred Congregation of Rites

SPRAWOZDANIA

ks. Janusz Królikowski

<https://orcid.org/0000-0003-3929-6008>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Kamień i pamięć [Stone and Memory],
red. L. Hońdo, S. Pastuszka,
M. Puzio, tłum. i oprac. M. Puzio,
Fundacja AntySchematy 2, Kraków 2018
(Studia Judaica Tarnoviensia Quaestiones de
Coemeteris, 1)

Cmentarz żydowski w Tarnowie był już przedmiotem zainteresowania naukowego i wiele z jego zabytków zostało opisanych ze znanostwem. Na pewno warto kontynuować te prace, biorąc pod uwagę ich znaczenie dla dziejów religijnych i kulturowych Tarnowa oraz dla poznania judaizmu na terenach polskich. Szkoda, że w tej dziedzinie, z rozmaitych oczywiście powodów, mamy wiele zaniedbań, a teraz dochodzą do nich także pewne nastawienia polityczne i ideologiczne uprzedzenia. Tej problematyki nie możemy jednak ani unikać, ani tym bardziej nią manipulować, ponieważ chodzi – jak zaznaczono w tytule sygnalizowanej książki – o pamięć, która obok miłości jest kluczowym elementem ludzkiej tożsamości.

Aby wpisać się w aktualne potrzeby religijno-kulturowe, na pewno musimy dokonać czegoś w rodzaju skrupulatnej inwentaryzacji zabytków żydowskich, które znajdują się na polskich terenach, a które trzeba ochronić i zachować, pokazując równocześnie ich znaczenie. Nie chodzi w tym przypadku o działania okazyjne, którymi zajmą się hobbyści, ale o prace systematyczne, wykonane przez fachowców, które mogłyby przemówić swoją nośnością merytoryczną.

Prezentowana tutaj publikacja wpisuje się w ten podstawowy nut potrzeb historyczno-kulturowych, które w wielu miejscach zostały już zauważone i są stopniowo realizowane. Przedmiotem omawianej publikacji jest inwentarz nagrobków tarnowskich Żydów, a konkretnie: kwatera E, część B na tarnowskim cmentarzu. Jest to efekt prowadzonych w ostatnich latach prac inwentaryzacyjnych, którą koordynowała i prowadziła „Fundacja AntySchematy 2”, a realizowali je uczniowie tarnowskich szkół, studenci i doktoranci Instytutu Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Opracowany fachowo inwentarz nagrobków obejmuje następujące elementy: numer nagrobka, imię i nazwisko zmarłego, opis nagrobka, kopie inskrypcji i jej tłumaczenie, datę śmierci, metrykę i zdjęcie nagrobka. Dzięki przygotowanemu opracowaniu tarnowski cmentarz żydowski, obok którego na ogół przechodzimy dość obojętnie, nabiera znaczenia na mapie historycznej Tarnowa i staje się po prostu wymowny. Za każdym nagrobkiem pojawia się konkretny człowiek, który tutaj żył i pracował, współtworzył miasto i kształtował jego sferę religijno-obyczajową, a w końcu stał się częścią jego pamięci kulturowej, która zostaje szczęśliwie ożywiona.

Bardzo interesująco przedstawiają się zwłaszcza inskrypcje nagrobne, ponieważ dzięki nim możemy w jakiś sposób dotknąć sposobu myślenia i odczuwania tych, którzy zostali złożeni w grobach, jak i tych, którzy te groby budowali dla swoich bliskich. Odsłania się za ich pośrednictwem świat eschatologii żydowskiej, która w pewnej, wcale niemałej mierze różni się od chrześcijańskiej, a więc tym bardziej zasługuje na uwagę i poznanie, bowiem z tego rodzi się potem rozumienie innych. Oprócz eschatologii poznajemy dzięki inskrypcjom świat codziennych odczuć i relacji, jakie panowały w rodzinach żydowskich. Nie jest to nic nowego, ponieważ świat wczesnochrześcijański również znamy, i to nawet dobrze, dzięki zachowanym inskrypcjom grobowym. W każdym jednak razie wywierają one na nas swój wpływ nie tylko intelektualny, lecz także duchowy. Czyż nie zmusza do zastanowienia choćby taka inskrypcja-świadectwo z grobu Riwki, córki Jehudy: „Tu spoczywa. Na wysokościach zamieszka dusza zacna i promienna. W kwiecie wieku, ach, zerwana. Prawa swój grób tu znalazła. Dobrych czynów. Skromna i droga, wspierająca ubogich. Córka ludzi drogich, z pokolenia dobrych i miłych. Bogobojna, jej czyny były zacne. Była koroną swojego męża i dzieci. Jej każdym celem było wspieranie biedaków. Postępowała wiernie przez wszystkie dni. Niewiasta dzielna, czyny jej doskonałe” (s. 209).

Książkę-inwentarz *Kamień i pamięć* należy przyjąć z wdzięcznością i uznaniem kierowanym pod adresem wszystkich jej twórców. Na pewno z odpowiednim zainteresowaniem spotkają się dalsze publikacje dotyczące zarówno cmentarza żydowskiego w Tarnowie, jak i żydowskiego wątku w dziejach Tarnowa. Chodzi o pamięć, która jest twórczym czynnikiem kultury i żywym elementem wzajemnego poznania.

TARNOVIAN THEOLOGICAL STUDIES

.....

ISSN 0239-4472

ARTICLES

- Bogusław Gil MIC • *The Immaculate Conception of the Blessed...* 9
rev. Janusz Królikowski • *The first stage of activity of the Sacred...* 39

REPORTS

- rev. Janusz Królikowski • *Stone and Memory...* 59



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

