

Stanisław Celestyn Napiórkowski

Współczesne tendencje w mariologii dogmatycznej

Studia Theologica Varsaviensia 27/2, 215-231

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW CELESTYN NAPIÓRKOWSKI

**WSPÓŁCZESNE TENDENCJE
W MARIOLOGII DOGMATYCZNEJ**

Treść: I. Charakterystyka ogólna; II. Dopowiedzenia.

Przebyliśmy od Soboru spory szmat drogi.* Dwudziestolecie od zakończenia zachęciło do rozliczeń i rachunków teologicznego sumienia. Tak Akademia Teologii Katolickiej, jak Katolicki Uniwersytet Lubelski dokonały tych operacji przy otwartej kurtynie, z ogromnym zaangażowaniem i z nieodzowną szczerością. Tuż potem przychodzi srebrny jubileusz zamknięcia Vaticanum II, a wraz z nim nowa okazja do uważnego spojrzenia wstecz. Mariologów zachęca do tego wyjątkowo skutecznie Rok Maryjny.

Dobro wiedzy nieodzownie potrzebuje studiów szczegółowych. Właściwy rozwój badań wymaga również orientacji w tym, co zrobiono i co się czyni w uprawianej dziedzinie wiedzy. Dokąd więc widać mariologiczne wiatry? W jakich kierunkach zmierza współczesna mariologia dogmatyczna (by nie wchodzić w labirynty mariologii ludowej i mariologii serca)? Co decyduje o trendach jej rozwoju? Jakie miejsce zajmuje Polska na mariologicznej mapie Kościoła? Kto chce skutecznie zbierać wiatr w żagle, niech rozpozna wiatry.

Nie chodzi tu o szczegóły i precyzję w ich opisie; chodzi raczej o globalną wizję i szeroki ogląd sytuacji. Takie założenie niesie ze sobą zagrożenie daleko posuniętego subiektywizmu. Różne przecież posiadamy uwrażliwienia, nie w te same angażujemy się regiony badań, przyjaźnimy się z literaturą jedynie wybranych te-

* Jest to referat wygłoszony 25 marca 1988 roku w Akademii Teologii Katolickiej w czasie sympozjum pt. „Teologia dzisiejsza o Najświętszej Maryi Pannie” zorganizowanym przez Wydział Teologiczny tej Uczelni.

matów... Dlatego ogólna charakterystyka z wyjątkową siłą przyzywa uzupełniającej dyskusji.

I. CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA

Kiedy przy końcu 1963 roku, w czasie drugiej sesji Soboru Watykańskiego II, stało się jasne, że mariologiczny schemat ojca Carla Balića nie ma szans zyskania zdecydowanej większości ojców soborowych, trzeba było rozejrzeć się za nowym człowiekiem. Znalazł się belgijski prałat, profesor z Louvain, ks. Gerard Philips. Przydzielono Gerarda Karolowi jako równorzędnego partnera w tej wielkiej grze o mariologię. Philips zaczął partię od napisania nowego schematu: bardzo zasadniczego, ogólnego, schematycznego..., a jak się wkrótce okazało — zasadniczego dla dyskusji soborowej; stworzył podstawową tkanę ósmego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Nazwał swój tekst „elementarną próbą — tentamen elementarium”. Dobrze jest rozpoczynać od takich bardzo elementarnych prób, zwłaszcza gdy temat szczególnie trudny i z natury dyskusyjny. Spróbujmy, niby z lotu ptaka, spojrzeć na mariologiczną ziemię, by odczytywać ogólne kontury i zarysy, główne linie i prądy, rezygnując na razie ze szczegółów. Niech wystarczy na wstępie najogólniejsza wizja całości.¹

¹ O tendencjach w mariologii współczesnej: W. Beinert, H. Petri (red.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, Pustet; G. M. Besutti OSM, *Bibliografia mariana 1948—1950*, Roma 1950; *Bibliografia mariana 1950—1951*, Roma 1952; *Bibliografia mariana 1952—1957*, Roma 1959; *Bibliografia mariana 1958—1966*, Roma 1968; *Bibliografia mariana 1967—1972*, Roma 1974; *Bibliografia mariana 1973—1977*, Roma 1980, Edizioni Marianum; „Biuletyn Informacyjny. Teologia w Polsce” 1986 nr 8 oraz 1987 nr 13; Z. Dzido OFMConv, *Pneumatyczna zasada odnowy kultu maryjnego według adhortacji Pawła VI „Marialis cultus”*, Łódź 1986, pr. magist., ABG KUL; St. De Fiores, S. Mea, (red.), *Nuovi dizionario di mariologia*, Milano 1985, Ed. Paoline; A. Jankowski OSB, *Na styku mariologii i eklezjologii*, CzST 3(1975) 217—229; J. Kobyłka, *Chrystocentryzm mariologii według współczesnej polskiej literatury teologicznej*, Lublin 1976, pr. magist., ABG KUL; M. Kołodziejczyk ks., *Soborowe inspiracje w mariologii*, CzST 1(1973) 87—104; H. M. Köster SAC, *Mariologie im 20. Jahrhundert*, Bd. III, Freiburg 1970, G. A. Kustusz OFM, *Problemy odnowy mariologii w okresie posoborowym na przykładzie mariologii niemieckiej w latach 1964—1974*, Lublin 1987, pr. dokt., Arch. BG KUL; W. Łaszewski MIC, *Antropologia w świetle mariologii w pismach Karla Rahnera*, Lublin 1987, pr. dokt., Arch. BG KUL; M. Nalepa ks., *Kult maryjny dzisiaj*, „Życie Katolickie” 5(1986) nr 5, 76—85; S. C. Napiórkowski OFMConv, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, Wyd. Sw. Krzyża; tenże, *Spór o Matkę. Mariologia jako problem eku-*

Nie trudno zauważyć kilka wyraźnych tendencji w mariologii posoborowej: biblijną, liturgiczną, ekumeniczną, chrystologiczną, pneumatologiczną, eklezjologiczną i antropologiczną. Lista trendów pozostaje tutaj otwarta. Zauważone tendencje można z pożytkiem porządkować, co ułatwia rozumienie.

Spróbujmy popatrzeć na przemiany mariologii współczesnej od strony jej źródeł.

W mariologii poprzedzającej bezpośrednio ostatni Sobór, zwłaszcza we włoskiej i hiszpańskiej, pierwsze miejsce na liście teologicznych źródeł zajmowało zwyczajne nauczanie papieży: ich encykliki, bulle, motu propria, przemówienia, modlitwy itd. Za zdumiewającą promocją tego *locus theologicus* stała encyklika *Humani generis* Piusa XII z 1950 roku, która określiła teologiczno-metodologiczny status zwyczajnego nauczania Kościoła jako „najbliższą i powszechną normę wiary — *proxima et universalis veritatis norma*”. Stało też za tą promocją — by posłużyć się językiem może nazbyt wartościującym — brzydkie lenistwo najbardziej pracowitych teologów włoskich i hiszpańskich. Najpracowiści z nich, jak ojciec Carlo Balić i ojciec Gabriele Roschini, liderzy ówczesnej mariologii, którzy zdumiewali swoją niesłychaną płodnością mariologiczno-pisarską, a również ich liczni uczniowie, przekonywali, że lepiej, bo praktyczniej i łatwiej studiować wypowiedzi papieży o Najświętszej Maryi Pannie niż wypowiedzi Biblii, Ojców, liturgii itd.; nawet metodycznie, jak zapewniali, poprawniej. Słowo bowiem papieży jest bliskie, obfite i autorytatywne. Słowo natomiast Biblii czy Ojców — odległe, wieloznaczne i dyskusyjne

meniczny, Lublin 1988, Red. Wyd. KUL; E. Peretto, *Il posto della mariologia negli sviluppi teologici postconciliari*, Torino 1978, Centro Mariologico-ecumenico dei Servi; G. Philips, *L'Eglise et son mystère*, Paris 1967, Desclé; *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo. Symposio mariologico*, Roma, Ottobre 1978, Roma 1979, Ed. Marianum; T. Siudy ks., *Maryja jako członek Kościoła według współczesnej teologii katolickiej*, CzST 7(1979) 7—129; tenże, *Współczesna literatura mariologiczna na Zachodzie na temat Maryja—Kościół*, CzST 7(1979) 461—468; A. Skowronek ks., *Maryja — szczytowy punkt Odkupienia*, „W Drodze” 1983 nr 12, 27—36; A. Śliwiński ks., *Macierzyństwo Maryi w dziele zbawienia. Maksymalizm czy minimalizm w mariologii*, „Studia Pelplińskie” 5(1975) 109—122; *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia. Simposio mariologico*, Roma, Ottobre 1976, Roma 1977, Ed. Marianum; J. Usiadek, ks., S. C. Napiórkowski OFMConv, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1989; K. Więsek OFMConv, *Chrystocentryczna zasada odnowy kultu maryjnego według adhortacji Pawła VI „Marialis cultus”*, Łódź—Lublin 1984, pr. magist., Arch. BG KUL; S. Wszolek OFMConv, *Czy kryzys mariologii?* „Colloquium Salutis” 2(1970) 161—169.

w interpretacjach. Wysoka fala mariologii przedsoborowej, ta najbardziej głośna, fala południowa, była falą mariologii papieskiej, magistralnej, a raczej — ściślej mówiąc — pseudo-papieskiej i pseudo-magistralnej, niepoprawnie bowiem wartościowała słowo papieży w relacji do innych słów obecnych w teologicznej topice.

Po Soborze podniosła się fala mariologii biblijnej. Nie znaczy to, że przed Soborem nie odwoływano się do Biblii, odwoływano się jednak na ogół jako do zasobnika z tekstami, które można dobrać do różnych tez mariologicznych, by je uzasadnić również biblijnie. Czas posoborowy przyniósł nowy sposób traktowania Słowa Bożego w mariologii. Za Soborem mariologowie zamienili Biblię jako księgę tekstów do argumentacji na Biblię odsłaniającą historię zbawienia, a Maryję dostrzegli w sercu tejże historii. Biblijność posoborowej mariologii zaowocowała mariologią historiozbawczą.

W ślad za biblijnością i historiozbawczością pojawił się w mariologii e k u m e n i z m. Sypnęło publikacjami informującymi o stanowisku protestantyzmu i prawosławia wobec Matki Pana. Zrazu nieśmiało, brakowało bowiem po naszej stronie fachowców, również bardzo ostrożnie i apologetycznie. z czasem coraz kompetentniej, częściej i śmielej. Dzisiaj bibliografie mariologiczne prowadzą osobny dział mariologiczno-ekumeniczny. Stało się zasadą, że na Kongresach Mariologicznych organizowanych przez Papieską Akademię Maryjną pracuje wielowyznaniowa sekcja ekumeniczna podsumowująca swój wysiłek twórczy specjalnymi deklaracjami ekumenicznymi.

W związku z odnową liturgiczną liturgia awansowała również w mariologii. Mocniej niż do niedawna inspiruje, częściej pojawia się w charakterze źródła, nauczycielski Urząd Kościoła mówi o niej jako o złotej zasadzie odnowy kultu maryjnego... (Paweł VI, *Marialis cultus*, nr 23). Teologiczna refleksja nad czcią Marvi patrzy więc w liturgię, by uczuć się od niej poprawnego ustawiania tzw. pobożności maryjnej. Na liturgicznej drodze odnowy maryjnego kultu pojawia się również chrześcijański Wschód z akatys'em, który budzi zainteresowanie zarówno duszpasterzy, jak teologów.

O tendencjach współczesnej mariologii — oprócz podejścia do kwestii źródeł — zdecydowały zmiany w rozumieniu celu mariologii.

Entuzjastyczna i maksymalistyczna mariologia przedsoborowa określała swoje powołanie jako starania o nowe „tytuły chwały” Czcii najodniejszej. „wpinanie coraz to nowych klejnotów w koronę chwały Maryi”. Ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu traktowała

jako swój wielki dzień i wspaniały triumf. Natychmiast przystąpiła do akcji za ogłoszeniem następnych dogmatów: o Współodkupicielce, Pośrednicze, Wszechpośrednicze i Matce duchowej. Studia mariologiczne w znacznej mierze podporządkowała temu celowi. Sięgnęła po metodę nacisków moralnych (zbieranie podpisów). Tendencja ta, której z olbrzymią „siłą przebicia” służył Balić, weszła na Sobór w jego schemacie i zdawała się dominować do mnie więcej połowy czasu trwania Soboru. Mariologia tytułów chwały nie zdołała jednak wcisnąć się na aulę soborową, by nią zawładnąć. Zatrzymano ją u progu zamkniętych drzwi i nie wpuszczono na salę obrad. Dowiedziała się przy tym, że mariologia ma być teologią, a mariologowie teologami; jeśli zatem swoją pracą mariologowie pragną chwalić Maryję, powinni nauczyć się po prostu dobrej teologii, ponieważ mariologia musi pozostawać fragmentem teologii; uprawiając zatem mariologię, niech ją robią porządnie, przestrzegając zasad poprawnej teologii, dobra zaś teologia musi być głęboko biblijna, osadzona w zdrowej tradycji, zaprzyjaźniona z liturgią, ekumenicznie otwarta na wartości bratnich Kościołów, uważnie i życzliwie wsłuchana w krytykę płynącą z ich strony, czytająca znaki czasu; ma również uwzględniać aktualny stan antropologii oraz mocno zakorzeniać się w chrystologii i eklezjologii... Hiszpańscy i włoscy liderzy mariologii tytułów nie byli w stanie udźwignąć ciężaru takiego postulatu. Byli na ogół jedynie i wyłącznie mariologami; umieli budować tylko mariologię, dla której skonstruowali na własny użytek osobną metodologię, formułując specjalne zasady: tzw. zasadę pierwszą i zasady pomocnicze... Mariologia w ich wydaniu stała się światem zamkniętym w sobie i dla siebie, wyizolowanym z szerokiego kontekstu reszty teologii, samotną wyspą, czy luźno dryfującą tratwą, która potaragała więzy z macierzystym statkiem czy portem teologii. Dzisiaj dominuje, aczkolwiek nie całkowicie, tendencja do traktowania mariologii jako po prostu teologii, jednego z jej sektorów czy wielkich tematów... Zginęły na ogół osobne traktaty mariologiczne; o Maryi mówi się przy odpowiednich zagadnieniach dogmatyki: o Bożym macierzyństwie w chrystologii, o Niepokalanym Pojęciu albo w związku z Bożym macierzyństwem, albo przy teologii grzechu pierwotnego, problem wniebowzięcia w eklezjologii przy omawianiu eschatycznego wymiaru Kościoła, kult maryjny w teologii kultu. Takie wtopienie nauki o Maryi w całokształt teologii leczy mariologię z choroby jej izolacjonizmu, tworzy jednak sytuację, w której zawód profesora=mariologa traci sens, podobnie zresztą, jak pisanie osobnych traktatów mariologicznych... Autonomiczna mariologia przeżywa ogromny kryzys. Starzy jej boha-

terowie, którzy nie umieli czy nie chcieli zamienić autonomicznej mariologii na dobrą teologię o Matce Pana, musieli zejść ze sceny. Schodzili nierzadko dramatycznie (Balić, Roschini, Llamera, García Garces). Na łamach mariologicznych przeglądów pojawiły się nazwiska biblistów, patrologów, dogmatyków i ekumenistów. Zamówienia na mariologię preadresowano na teologów, najczęściej dogmatyków. Na czoło wysunęli się Wolfgang Beinert, Karl Rahner, Bernard Häring, Jean Galot czy Leonard Boff, którzy nie zaliczają się do mariologów; są po prostu teologami. Najcenniejsze interpretacje mariologii soborowej zawdzięczamy Philipowski, który był przede wszystkim eklezjologiem (choć mariologii oddawał ważną część swojego czasu), i Laurentinowi, który nie chciał pracować jedynie w mariologii i sięga po różne tematy teologiczne, by w nich kompetentnie się wypowiadać.

Izolacjonizm i autonomiczność mariologii łączyły się z metodą spekulatywną. W okresie posoborowym zastąpiła ją dość powszechnie metoda pozytywna, koncentrująca się na pogłębionym rozumieniu i dobrej ekspozycji źródeł.

Rozważając zagadnienie tendencji w mariologii od strony jej treści, można mówić o tendencji chrystologicznej, eklezjologicznej, pneumatologicznej oraz antropologicznej.

Tendencja chrystologiczna, czy może raczej chrystotypiczna, ukazuje Maryję maksymalnie upodobnioną do Chrystusa: Chrystus Pośrednikiem, Maryja Pośredniczką, On bez grzechu, Ona bez grzechu, On Królem, Ona Królową... Chrystotypiczny nurt mariologii osiągnął swoje apogeum tuż przed Soborem; Sobór go nie przekreślił, ale przyciszył na korzyść nurtu eklezjotypicznego. W mariologii eklezjotypicznej podkreśla się podobieństwa między Maryją a Kościołem: Maryja zrodziła Chrystusa, Kościół rodzi Chrystusa; Maryja wierzy, ufa, miłuje, Kościół podobnie; Maryja przestrzenia, świątynią, Oblubienicą Ducha Świętego, analogicznie Kościół; Maryja szła w pielgrzymce wiary, Kościół pielgrzymuje we wierze. W nurcie chrystotypicznym Maryja ukazuje się raczej ponad Kościołem niż w Kościele, raczej obok Chrystusa niż obok Jego uczniów. Taka ideowa ikona Maryi rodzi odpowiednią pobożność, mianowicie pobożność raczej błagalną: wierni proszą Ją o interwencję u Syna. W nurcie eklezjotypicznym Maryja ukazuje się jako typ, model czy wzór Kościoła. Eklezjotypiczna ikona Matki Najświętszej rodzi pobożność naśladowania, Kościół bowiem winien upodabniać się do swojego typu, modelu czy wzoru. Tendencja chrystotypiczna niepodzielnie dominowała przed Soborem w krajach południowych, również w Polsce; miała swoich licznych entuzjastów we Francji, Belgii oraz w Niemczech. Sobór w

sposób znaczący wzmocnił tendencję eklezjotypiczną, za którą stali mniej głośni, lecz nie mniej zdecydowani niektórzy teologowie języka niemieckiego i francuskiego; nie mieli oni lekkiego życia, głośna bowiem mariologia chrystotypiczna oskarżała ich o minimalizm i brak miłości do Maryi. Obecnie rozwijają się obie tendencje jako równouprawnione. W krajach germańskich przeważa tendencja eklezjotypiczna, południowe natomiast kraje romańskie poszukują, jak się wydaje ze zmiennym szczęściem — jakiejś równowagi między chrysto- i eklezjo-typicznością.

Eksplozja ruchów charyzmatycznych zainspirowała w teologii tematykę Ducha Świętego. Heribert Mühlen połączył je zdecydowanie z eklezjologią i mariologią. Stał się czołowym reprezentantem mariologii pneumatologicznej. Temat *Maryja a Duch Święty* należy do wiodących tematów współczesnej mariologii. Wpłynęło na to, oczywiście, nie tylko przebudzenie charyzmatyczne. Od strony doktrynalnej rozstrzygające znaczenie miała tu eklezjologia Vaticanum II szeroko uwzględniająca działanie Ducha Świętego w Kościele. Pneumatologiczny nurt w mariologii nie tylko eksponuje ideowy obraz Maryi jako wielkiej charyzmatyczki. Oprócz tego reinterpretuje tradycyjną doktrynę o pośrednictwie Maryi w świetle nauki o działaniu Ducha Świętego: Maryja Pośredniczka, ponieważ w sposób wybitny uczestniczy w uświęcającym wpływie Ducha Świętego Parakleta, czyli Orędownika.

W mariologii zaangażowanej przede wszystkim, ale po trosze również w mariologii typu akademickiego, doszedł do głosu nurt antropologiczny. W wykładzie o Maryi uwzględnia się współczesną antropologię. Jeśli na przykład człowiek współczesny własną wolność stawia wyjątkowo wysoce w hierarchii wartości, wykład o Matce Pana uwzględnia to uwrażliwienie i ukazuje Maryję jako człowieka wybitnie wolnego. Jeśli cnoty czynne w oczach nam współczesnych wyraźnie awansowały, nauczanie o Maryi będzie podkreślało Jej zaangażowanie się w sprawę Jezusa i Ewangelii. (Dawniej podkreślało się raczej bierne cnoty Maryi: „Niewinność, cichość, pokora — to Maryi strój” — polska pieśń opiewała wybitne bierne cnoty Matki Bożej). Adhortacja papieża Pawła VI *Marialis cultus* (nr 37) wyraźnie nakazuje uwzględnianie rozwoju współczesnej antropologii, by ukazywać Maryję jako wzór człowieka naszych czasów. Ten antropologiczny postulat przybrał w realizacji dwie główne postacie: jedną z teologii feministycznej, drugą w teologii wyzwolenia. W teologii feministycznej ukazuje się Maryję jako wzór kobiety współczesnej, a więc wyzwolonej i wolnej, partnerskiej i zaangażowanej; w teologii pozafeministycznej obserwujemy analogiczną tendencję. W Ameryce Północnej (USA,

Kanada) oraz w niektórych krajach Europy zachodniej, gdzie ruch feministyczny stał się znaczącą kompotentą życia społecznego i kościelnego, kontestuje się ideową ikonę Maryi cichej, pokornej, uległej, posłusznej, służebnej, wiecznie dziewiczej i tylko czy niemal tylko takiej. Feminisci piszą nową ikonę Maryi (według tradycji wschodniej ikony pisze się, nie maluje) spełniającą rygory kobiety równej mężczyźnie. Natomiast w teologii wyzwolenia pojawił się obraz Maryi jako solidarnej z poniżonymi, krzywdzonymi, zdegradowanymi społecznie, ekonomicznie i politycznie. Prawdziwą karierę robi tam maryjna pieśń „Magnificat” jako pieśń wyzwolenia uciśnionych (por. słowa: „wejrzał na niskość służebnicy”, „stracił władców z tronu”, „wywyższył pokornych”, „nasycił głodnych. „bogaczów z torbami puścił”).

Trzeba jeszcze wspomnieć tendencję, która nie otrzymała jakiegś specjalnej nazwy. Chodzi o wzrastające, pełne szacunku zainteresowanie pobożnością ludową. Crescendo obserwuje się mniej więcej od 1960 roku. Mariologia akademicka podjęła ten temat z ogromnym zainteresowaniem. Rozsiane po świecie liczne sanktuaria maryjne, około 300 różnych objawień liczących się w rozwoju maryjnej pobożności niezależnie od kościelnego zatwierdzenia, ruch pielgrzymkowy, ludowe formy pobożności maryjnej — to wszystko stało się przedmiotem metodologiczno-teologicznych studiów oraz przedsięwzięć edytorskich. Niesposób przechodzić obojętnie obok tych faktów. Objawienia lurdzkie i fatimskie otrzymały imponujące wydawnictwa źródeł, jak również wartościowe monografie. Jan Paweł II przyczyni się niewątpliwie do wzrostu zainteresowania religijnym doświadczeniem w Kościele. W encyklice *Redemptoris Mater* (nr 48) mówi o „historycznym doświadczeniu osób i wspólnot chrześcijańskich żyjących pośród różnych ludów i narodów na całym globie”. Załączony w encyklice przykład wyjaśnia, o jakie doświadczenia chodzi: o doświadczenie św. Ludwika Grigniona de Montfort. Przypis dorzuca jeszcze św. Alfonsa Liguorięgo. Warto pomyśleć także o św. Maksymilianie i o kard. Wyszyńskim, których doświadczenia należą do gatunku Grignionowskiego. Chodzi tu o swego rodzaju doświadczenia Kościoła czy doświadczenia w Kościele... Prawdopodobnie nie da się sprowadzić tego zagadnienia do sprawy *sensus fidei*, zmysłu wiary, klasycznego już w teologii. „Doświadczenia” świątobliwych czcicieli i apostołów Maryi żyły w sferze pobożności i w literaturze pobożnościowej. teologia natomiast akademicka raczej stroniła od tego tematu. Wydział Teologiczny ATK nie zatwierdził kiedyś tematu pracy doktorskiej z mariologicznej nauki o Maksymilianie, argumentując, że taki temat nie kwalifikuje się do rangi tezy doktorskiej. Nie trudno

przewidzieć, że encyklika wzbudzi zainteresowanie tym fenomenem wśród teologów systematyków.

II. DOPOWIEDZENIA

Wizję ogólną niech ubogącą szczegółowe dopowiedzenia o sytuacji w poszczególnych krajach czy o niektórych działaniach specjalnych.

1. Włochy

Pod wpływem intensywności działań mariologicznych rywalizują ze sobą Włochy i Hiszpania. Mariologia włoska to przede wszystkim, choć nie wyłącznie, MARIANUM, Papieski Wydział Teologiczny ze specjalizacją mariologiczną; jedyna w świecie uczelnia tego typu. Wizytówką mariologii tego ośrodka od 1939 roku jest kwartalnik „Marianum”. Największa gwiazda ośrodka, ojciec Gabriele Roschini, postawił go w wielkim blasku mariologii wybitnie entuzjastycznej, często bezkrytycznej, mariologii tytułów i chrystotypizmu. Po Soborze zapytałem jego uczniów, serwitów, którzy przejęli ster Fakultetu i kierownictwo kwartalnika, jak oceniają swojego mistrza. Włożyli w odpowiedź szlachetną kurtuazję: „No, cóż, wiele zrobił, był człowiekiem swojego czasu, zainspirował i rozbudził, przygotował grunt, zorganizował warsztat..., spełniając w ten sposób swoją rolę”. Obecnie Marianum, zarówno Wydział, jak jego kwartalnik, wykazują wyraźną troskę o akademicki poziom, o wkomponowanie mariologii w całokształt teologicznego myślenia; szanują chrystotypiczność i eklezjotypiczność, rozwijają studia mariologiczno-biblijne, z szacunkiem odsłaniają świadomość starożytnego Kościoła w przedmiocie pobożności i teologii maryjnej, bez rezerwy i szczerze otworzyli się na ekumenizm. Kiedy myślę o przyszłości mariologii polskiej, wiązę jej poprawniejsze teologicznie jutro z obecnością naszych studentów przy Via Trente Aprile, 6.

Od 1977 roku Marianum wydaje interesującą serię, która uzupełnia stary kwartalnik. „Nova Series” zamieszcza m. in. materiały z kolejnych międzynarodowych sympozjów: *Rozwój teologii posoborowej a mariologia* (1976), *Rola Maryi w Kościele i świecie współczesnym* (1978) — chodzi o problem pośrednictwa w nowym ujęciu. *Zbawcze macierzyństwo Maryi a współczesne chrystologie* (1980), *Maryja a Duch Święty* (1982), *Maryja a Kościół — dzisiaj* (1984), *Maryja w judaizmie i w islamie — dzisiaj* (1986). Zarówno w konstruowaniu programów wspomnianych sympozjów, jak w rozwija-

niu tematów, widać zatroskanie o dobrą teologię i o zgarnianie w jedno ognisko najwartościowszych tendencji mariologii współczesnej.

Mariologiczne Włochy to nie tylko Marianum. Najbardziej błyskotliwym i cenionym mariologiem jest w Italii montfortianin, ojciec Stefano De Fiores. Wykładał w Marianum i na Gregorianum. Obecnie, kiedy został prowincjałem, pióro wypadło mu z ręki, sprawowanie bowiem władzy nie sprzyja naukowemu tworzeniu; pozostaje jednak nadal wielką figurą, jako że pisanie ksiąg zmienił na piastowanie władzy stosunkowo niedawno. Usiłuje łączyć dobrą teologię z pobożnością swojego założyciela, św. Grigniona. Zwrócił uwagę, i słusznie, na wielki problem ludowej pobożności maryjnej. Na Gregorianie, dokąd został gościnnie zaproszony z dwuletnim cyklem wykładów, na skutek postulatu studentów teologii, którzy domagali się rozwinięcia tematu o obecności Maryi w duchowym życiu chrześcijanina, wykładał w 1976 i 1977 roku o udziale Maryi w pobożności ludowej. Mówił m. in. o „maryjnym doświadczeniu w Kościele współczesnym” i o doświadczeniu świętego Ludwika Grigniona z jego „doskonałym nabożeństwem”. Wykłady de Fioresa uderzają dziwnym podobieństwem z tezą Jana Pawła II sformułowaną w *Redemptoris Mater* (nr 48) o znaczeniu maryjnego „doświadczenia”.²

Od kilku lat mariologia weszła do programu Wydziału św. Bonawentury w Rzymie. Fakultet prowadzą czarni franciszkanie. Jak serwici ustawili swój fakultet na mariologię, tak franciszkanie uczynili to samo, ale na chrystologię. Pominęli jednak wykłady z mariologii. Ostatnio, w ramach polskiego wzmacniania rzymskiej nauki, sprowadzono z Krakowa o. dr. Maurycego Wszołka, OFM Conv, doktora mariologii, ucznia o. prof. Andrzeja Ludwika Krupy OFM z KUL. Polak ma 2 godziny wykładu i seminarium, co w tamtych warunkach stanowi pełny etat. Proszono, by wykładał obecnie mariologię o. Maksymiliana Kolbego, do czego się łaskawie przychylił. On też interpretuje młodej międzynarodowej teologii franciszkańskiej encyklikę *Redemptoris Mater*.

2. Hiszpania

Ojciec Balić do prac nad soborowym schematem mariologicznym wprowadził dwu najwybitniejszych mariologów hiszpańskich: Garcia Garcesa i Llamere, radykalnych chrystotypików, maksymali-

² S. De Fiores, *Marie dans la religion populaire*, Paris 1982, Desclée de Brouwer, 125 i 151—153

stów, koryfeuszy mariologii tytułów i nowych dogmatów, zwolenników osobnego schematu mariologicznego. Nic dziwnego, że mariologia hiszpańska, którą reprezentowali, przeżyła na Soborze bolesny i głęboki wstrząs, który uderzył w samego Balića, przegrzywający bowiem liderzy mariologii hiszpańskiej zarzucili swojemu protektorowi miękkość i minimalizm, którym — w ich ocenie — poddał się stary Chorwat. Trzeba stwierdzić, że po Soborze mariologia hiszpańska dokonała u siebie przełomu. W czołowym piśmie mariologicznym, kwartalniku „Ephemerides Mariologicae”, nastąpiła zmiana gabinetu. Łamy pisma udostępniono nowym ludziom i nowym tendencjom. Zaproszono do współpracy bibliistów i eklezjologów, chociaż nadal pojawiają się teksty w starym złym stylu. Nowy redaktor naczelny, ojciec Joaquín María Alonso, zorganizował światową dyskusję na temat nowego teologicznego modelu pośrednictwa maryjnego: nie „do Chrystusa”, lecz „w Chrystusie” (*Maria in Christo Mediatrix*). Dwa zeszyty poświęcił tej pasjonującej problematyce.³ Zaprosił do dyskusji również prawosławnych i protestantów. Najczęściej w „Ephemerides” powraca temat kultu Serca Maryi (specjalność klaretynów, którzy prowadzą wydawnictwo), wyjątkowo często — Fatimy.

Od 1942 roku Hiszpania publikuje rocznik „Estudios Marianos”, organ Hiszpańskiego Stowarzyszenia Mariologicznego. W *Estudios*, jak w zwierciadle, przegląda się mariologia przywilejów. Oto tytuły poszczególnych tomów sprzed Soboru: *Współodkupienie* (1943), *Świętość, łaska i charyzmaty Maryi* (1946), *Wniebowzięcie* (1947), *Królewska Maryja* (1956), *Współodkupicielka* (1958), *Maryja, Matka Kościoła i chrześcijan* (1959) ... Również dla tego pisma Sobór znaczył przełom. Od 1965 roku rocznik otrzymał podtytuł *Nowa epoka — Segunda época*. Pięć tomów wypełnia wykład mariologii soborowej. Inne tomy wypełniają poszczególne elementy odnowionego myślenia: *Maryja wzorem*, *psychologia Najświętszej Panny*, *Maryja w mistyce Kościoła*, *Maryja a Duch Święty*, *Maryja a ewangelizacja*, *Współczesne chrystologie a mariologia*, *Maryja, Matka pojednania*... Nie znaczy to, że mariologia ESTUDIOS przestała być hiszpańska. Nawet wtedy, gdy mówi o Maryi jako wzorze, nie omieszka podkreślać, że chodzi o wzór transcendentny, gdyż Maryja stoi ponad Kościołem.⁴

³ „Ephemerides Mariologicae” 24 (1974) fasc. I—III.

⁴ „Estudios Marianos” 29 (1967).

3. Niemcy

W Königsstein (z Polską związał później to miejsce ks. Franciszek Blachnicki), w 1951 roku powstała „Mariologiczna Robocza Grupa Niemieckich Teologów — Mariologische Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen”. Nie piszą wiele, ale piszą solidnie. Publikują materiały ze swoich dorocznych spotkań. Tomy mają charakter monotematyczny, np. *Pismo św. a Maryja* (1962), *Maryja w kulcie* (1964), *Doświadczenie sanktuariów i pielgrzymek. Ich znaczenie pastoralne* (1979).

Jeśli we Włoszech i Hiszpanii czołowi mariolodzy są tylko mariologami i nie dali się poznać z dobrej strony w innych regionach teologii, to w Niemczech trudno wskazać mariologa, który by był jedynie mariologiem. Najbardziej widoczny dzisiaj mariolog niemiecki, Wolfgang Beinert, był i pozostaje po prostu dogmatykiem, który — stwierdzając zapotrzebowanie — zajął się m. in. mariologią. Podobnie Michael Schmaus, Leo Scheffczyk, Karl Rahner, Heinrich Petri, Georg Söll...

W 1966 roku biskup Ratzbony, Rudolf Graber, utworzył instytut maryjny — Institutum Marianum. Do tej pory nie było o nim słyhać, aż nagle zwrócił na siebie uwagę ambitną inicjatywą publikacji czterotomowej encyklopedii mariologicznej *MARIEN-LEXIKON* (każdy tom 1400 szpalt).⁵

Istnieje w RFN jeszcze jedno stowarzyszenie mariologiczne, mianowicie Internationale Mariologische Arbeitskreis Kevelaer oraz instytut mariologiczny w Kevelaer — Mariologisches Institut Kevelaer. Hiszpańskie Opus Dei, które przejęło opiekę nad maryjnym sanktuarium w tym niemieckim miasteczku, poprzez te instytucje stara się budzić i popierać maryjną pobożność.

4. Francja

Założone w 1936 roku Francuskie Stowarzyszenie Studiów Maryjnych publikuje swój biuletyn jako rocznik: „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales”, od początku solidne i krytyczne, celuje w historii mariologii oraz maryjnego kultu. Trudno stosować do niego kategorie „chrystotypiczny — eklezjotypiczny”, unika bowiem jednostronności. Jeszcze raz przekonujemy się, że dobra robota naukowa, dobry warsztat historyczny, obiektywizm i rze-

⁵ *Marienlexikon, Herausgegeben vom Institutum Marianum Regensburg. Eos-Verlag. Pierwszy tom przewidziany w księgarniach w jesieni 1988 r., następne tomy — co roku po jednym.*

telność teologicznego myślenia, zabezpieczają przed meandrami i ekstremizmami, a co za tym idzie chronią od pseudo-pobożnej tandety i braku odpowiedzialności za słowo, przeciwko którym to niewłaściwościom prędkiej czy później buntują się uwrażliwiony na poprawność teologiczny sensus, rzetelna teologia i zdrowy rozsądek wierzących. Jeśli nawet w latach 1948—1949 Francuzi, włączając się w silny wówczas nurt asuncjonistyczny, trzy tomy swojego biuletynu poświęcili tematowi wniebowzięcia, ich dobra rogoża historyczna nie straciła na wartości i do dzisiaj dobrze o niej świadczy. Później, ale jeszcze przed Soborem, podjęli temat *Maryja a Kościół* — trzy lata pracy i trzy tomy biuletynu z lat 1951—1953, *Macierzyństwo duchowe* (1959—1961), *Mariologia a ekumenizm* (1962—1967), *Mariologia soborowa* (1965), *Wstawiennictwo Maryi* (1966—1967), *Duch Święty a Maryja* (1968—1970), *Maryja a kwestia feministyczna* (1974), *Obrazy Maryi* (1975—1976), *Obrazy i sanktuaria Maryi* (1977), *Problem reinterpretacji dogmatów maryjnych* (1981) oraz *Maryja a eschatologia* (1984—1986). W artykułach systematycznych Francuzi stoją bliżej Włochów i Hiszpanów niż Niemców, może m. in. dlatego, że jednak spora ich liczba nie pokazała się poza mariologią liczącymi się publikacjami teologicznymi. Wydawnictwo biuletynu boryka się z kłopotami finansowymi. — Bardziej popularne pismo mariologiczne „Cahiers Marials” zbankrutowało na skutek zmniejszającej się liczby czytelników i duchowego kryzysu redakcji, która wyznała swoje zmęczenie i brak ochoty do dalszej pracy. Uratowali sytuację dominikanie z Lionu, którzy przejęli tytuł nieco go zmieniając („Nouveaux Cahiers Marials”) oraz zniżając poziom pisma do jeszcze bardziej popularnego.

5. Brazylia

Brazylia nie posiada mariologicznego centrum mariologicznego, nie ma też swojego pisma poświęconego Maryi, utrzymanego na poziomie akademickim. Trzeba ją jednak wspomnieć ze względu na franciszkanina, ojca Leonarda Boffa, trudne dziecko Kościoła borykającego się z teologią wyzwolenia. Boff opublikował książkę o Matce Najświętszej pt. *Macierzyńskie oblicze Boga*⁷; oryginalna,

⁶ Mając na uwadze służbę tradycyjnej pobożności maryjnej stowarzyszenie rozpoczęło wydawanie małej serii *Kleine Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer*.

⁷ O *Rostro materno de Deus. Essai interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, Petropolis 1979, Ed. Vozes. Tł. włoskie: *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue*

niesłychanie kontrowersyjna, szybko ukazała się w przekładzie na inne języki. Rozwija tezę o żeńskim elemencie w Bogu, który to żeński element miałyby manifestować Maryja. Jest to, być może, najbardziej kontrowersyjna książka mariologiczna od *Kwestii maryjnej* — *Question mariale* René Laurentina.⁸

6. Stany Zjednoczone

Mariologiczne Towarzystwo Amerykańskie w USA od 1950 roku wydaje rocznik „Marian Studies”. Do Soboru typem mariologii przypominało włoskie „Marianum” czy hiszpańskie „Estudios Marianos” (maksymalistyczna mariologia tytułów i przywilejów Maryi). Po Soborze pracowicie przestawiało się na nowe: dostrzeganie chrystologii w jej nowych kształtach, branie pod uwagę odnowionej eklezjologii oraz ekumenizmu...

W Waszyngtonie wyklada mariologię duchacz, ojciec Michael O'Carroll, który nadto oddał ogromną przysługę mariologii światowej publikując, przygotowaną, oczywiście, zbiorowo, encyklopedię mariologiczną: *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (Wilmington, Delaware 1-21982, 21983).

Ojciec Theodore Koehler, marysta, który wyklada na Uniwersytecie w Dayton, utworzył tam bibliotekę maryjną (Marian Library) oraz dał początek wydawnictwu źródeł mariologicznych „Scripta de Maria” (gotów publikować dobre źródła mariologiczne nawet w języku polskim).

7. Jugosławia

Balić podkreślał swój dalmacki temperament. Był Chorwatem (Kroatem) i swoich chorwackich współbraci zakonnych, franciszkanów, skutecznie wprowadzał w światowy ruch mariologiczno-

forme religiose, Brescia 1981, Queriniana; wersja hiszpańska: *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid 1979, Paulinas. Boff zdaje się głosić swego rodzaju unię hipostatyczną Maryi z Duchem Świętym: *El Ave Maria. Lo femenino y el Espíritu Santo*, Santander 1982, Sal Terrae; *L'Avemaria. La feminitat i l'Esprit Sant*, Barcelona 1981, Editorial Claret; *Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist*, Düsseldorf 1982, Patmos Verlag. „Marianum” 44(1982) 425—474 stanowczo polemizuje z tezami Boffa piórem jezuitę z Gregorianum, Jeana Galota, oraz profesora z Salamanki, Xabiera Pikazy.

⁸ Paris 1963, Editions du Seuil. Maksymalistyczna teologia najobszerniej zareagowała przeciwko Laurentinowi książką Hiszpana, jezuitę: J. A. De Aldama, *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae*, Romae 1964, Pontificia Academia Mariana Internationalis.

-maryjny poprzez pracę w Międzynarodowej Papieskiej Akademii Mariologicznej. Odszedł wielki Balić, jego miejsce na szczycie Akademii zajął młodszy współbrat, o. Paolo Melada. Na Kongresach Międzynarodowych organizowanych przez Akademię, brązowi franciszkanie grają pierwsze skrzypce. Po Kongresie w Zagrzebiu (1971) utworzono Chorwackie Stowarzyszenie Mariologiczne.

8. Polska

Współczesna Polska stworzyła cztery struktury mariologiczne:

1. Jasnogórskie Studium Mariologiczne. Od 1953 roku funkcjonowała Konferencja Mariologów Zakonnych, która po kilku latach działalności wystąpiła do Konferencji Episkopatu Polski z sugestią poszerzenia tej struktury mariologicznej poza ramy zakonów. W 1958 roku Konferencja Episkopatu powołała do życia Jasnogórskie Studium Mariologiczne. Duszą ożywiającą ten organizm, z nominacji ks. Prymasa, był o. Bernard Przybylski, dominikanin, aż do swojej nagłej śmierci podczas Kongresu Mariologicznego w Saragossie w 1979 roku. Działalność Studium niemal zamarła. Są jakieś sprawy niewyjaśnione, które paraliżują jej aktywność.

Studium zorganizowało cztery polskie Kongresy Mariologiczne: 1. na Jasnej Górze w 1960 nt. królewskości Maryi, 2. tamże w 1967 r. nt. *Maryja w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, 3. w Niepokalanowie w 1972 r. nt. maryjnego dziedzictwa o. Maksymiliana Kolbego oraz 4. w Olsztynie w 1977 r. nt. objawień w Gietrzwałdzie; piąty Kongres — wobec bezwładu Studium po śmierci o. Przybylskiego, zorganizowała Komisja Maryjna Episkopatu Polski, w Lublinie w 1986 r. nt. kultu Matki Bożej w Polsce w XIX wieku.⁹

⁹ Jasnogórskie Studium Mariologiczne, „Ephemerides Mariologicae” 9(1959) 345—346; B. Przybylski OP, *Le premier congrès Mariologique en Pologne*, „Ephemerides Mariologicae” 11(1961) 192—200; tenże, *Marie dans le mystère du Christ et de l’Église. II^e Congrès Mariologique en Pologne*, „Marianum” 30(1968) 253—268; K. Marciniak OP, *Centre d’Études Mariales*, „Ephemerides Mariologicae” 17(1967) 348—351; tenże, *Bilan des activités du Centre d’Études Mariales en Pologne*, „Marianum” 32(1970) 288—293; B. Przybylski OP, *Centre d’études mariales en Pologne*, „Marianum” 21(1959) 231—252; tenże, *Centre d’Études Mariales en Pologne*, „Marianum” 21(1959) 390—391; tenże, *Marie-Reine de la Pologne*, „Marianum” 23(1961) 149—154; S. C. Napiórkowski OFMConv, *Congrès Mariologique et Marial en Pologne consacré au Bienheureux Maximilien Marie Kolbe (Niepokalanów, 11—12 août 1972)*, „Marianum” 34(1972) 482—486; tenże, *Congrès Mariologique et Marial en Pologne en l’honneur du bienheureux Maximilien Kolbe du 11 au 14 août 1972*, „Ephemerides Ma-

2. Sekcja Mariologiczna Teologów Polskich, istniejąca, jak inne tego typu sekcje, od 1958 roku, miała służyć mariologii wyraźnie akademickiej. Zbierała się jednak rzadko, wegetowała raczej niż żyła, aż praktycznie zaprzestała swojej działalności od wielu już lat. Z inicjatywy ks. kard. Franciszka Macharskiego została wskrzeszona w 1988 roku z wyraźnie określonym celem: przygotować Polskę do udziału w kolejnym Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym, który ma się odbyć w Sewili w 1991 roku.

3. Komisja Maryjna Episkopatu inspirowała maryjne duszpasterstwo w kraju. Znaczny udział w pracach Komisji ma Instytut Prymasowski. Po śmierci o. Przybylskiego zdaje się przejmować funkcję Jasnogórskiego Studium Mariologicznego, o czym świadczy organizacja udziału Polski w Kongresie na Malcie i w Kevelaer.

4. Katedra Mariologii funkcjonuje w ramach Sekcji Dogmatycznej Wydziału Teologicznego KUL. Pracę swoją podjęła w roku akademickim 1958/59 z jednoosobową obsadą. Od 1964 r. miała asystenta, później adiunkta, a od 1978 roku posiada obsadę jednoosobową, przy tym owa maksymalnie szczupła obsada obsadza jeszcze ekumenizm i kilka innych teologicznych poletek.

Pierwsza instytucja (Jasnogórskie Studium) po śmierci o. Przybylskiego, nie może się odnaleźć, druga dopiero co zmartwychwstała (a może przebudziła się z letargu), czwarta (Katedra) usiłuje pracować na rzecz recepcji w Polsce mariologii Soboru Watykańskiego II i adhortacji Pawła VI *Marialis cultus*, jednak o kształcie polskiej maryjności decyduje trzecia instytucja jako „władzę mająca”. Między dwoma ostatnimi od lat nie ma współpracy. W Komisji Maryjnej Episkopatu zdaje się dominować mariologia chrystotypiczna i raczej ludowa; w Katedrze Mariologii podkreśla się nieodłączność równoważenia polskiej mariologii chrystotypicznej — mariologią eklezjotypiczną, jak również rzetelność akademickiej teologii w pracy nad zagadnieniami *De Beata*; wysoko ceni się w Katedrze zdecydowane otwarcie ekumeniczne i z determinacją pracuje się nad ubogaceniem i przetwarzaniem polskiej maryjności teologią

riologicae” 23(1973) 310—312; B. Przybylski, *Deux ans d'activité des mariologues polonais*, „Ephemerides Mariologicae” 21 (1971) 326—331; tenże, *Osiągnięcia polskiej mariologii w ostatnim dwudziestoleciu*, CTh 37(1967) 89—112; tenże, *Marie dans le mystère du Christ et de l'Église. II Congrès Mariologique en Pologne*, „Marianum” 30(1968) 253—268; tenże, *Le IV^e Congrès national des mariologues polonais (Olsztyn, 24—26 juin 1977)*, „Marianum” 39(1977) 499—504; *Decreto episcopale sulle Apparizioni della b. Vergine Maria a Gietrzwałd nel 1877 (Warmia, settembre 1977)*, „Marianum” 40(1978) 179—181; J. Śrutwa, *V Congresso nazionale mariologico della Polonia (Lublin—Wąwolnica, 28—31 agosto 1986)*, „Marianum” 48(1986) 280—283.

Vaticanum II. Doświadczenie wykazuje, iż rodzi to mobilizujące napięcia między mariologią Katedry a polską mariologią kościelną — oficjalną — prawdopodobnie z pożytkiem dla obu. Kierunek obrany przez Katedrę znajduje krzepiące wsparcie ze strony biblistów, pastoralistów, Sekcji Dogmatycznej oraz Instytutu Eku-
menicznego.

Troska o właściwy kształt mariologii oraz pobożności w Polsce każe apelować o dialog i współpracę.

Stanisław Celestyn Napiórkowski

¹⁰ O polskich akcjach duszpasterstwa maryjnego podejmowanych przez Księdza Prymasa Wyszyńskiego i Komisję Maryjną Episkopatu poinformował Zachód ks. bp Bolesław Pylak w artykule *La voie mariale de l'Église en Pologne (1945—1975)* (Conférence prononcée le 20 mai 1975 à Rome, au Congrès Marial International), „Marianum” 39 (1977) 365—386. Przeglądu polskich Kongresów Mariologicznych dokonał ks. bp J. Wojtkowski: *Polskie Kongresy Mariańskie, Mariologiczne i Maryjne*, „Jasna Góra” 4(1986) nr 7, 38—48.