

# Peter C. Phan

---

## Maryja we współczesnej teologii i pobożności północnoamerykańskiej

---

Salvatoris Mater 8/1/2, 289-307

---

2006

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Powszechnie wiadomo, że po Soborze Watykańskim II nastąpił spadek pobożności ludowej<sup>1</sup>. A jednak, jednym z najbardziej nieoczekiwanych i zadziwiających fenomenów we współczesnym życiu Kościoła jest ożywienie tego, co określa się mianem ludowej religijności, a w szczególności nabożeństw maryjnych, i to nie tylko wśród katolików Ameryki Północnej<sup>2</sup>. W naturalny sposób zrodziło się pytanie, czy odrodzenie maryjnej pobożności jest chwilową modą, wahaniem w duchowości chrześcijańskiej, prowadzącym z jednej skrajności w drugą, czy jest wywołane przez efemeryczne kierunki i kapryśne fantazje, czy też jest to trwały powrót do autentycznych chrześcijańskich praktyk. Jeśli to jest ten ostatni przypadek, możemy zapytać, czy to ożywienie maryjnych nabożeństw może wypływać z właściwej mariologii. Ostatecznie pojawia się pytanie, czy doktrynalny wydzźwięk maryjnej religijności i północnoamerykańska kultura mogą się wzajemnie ubogacić?

W świetle tych pytań w niniejszym studium najpierw omówimy zagadnienie odrodzenia się pobożności maryjnej w Stanach Zjednoczonych, jak również zastanowimy się nad czynnikami powodującymi wzrost tego zjawiska. Po drugie, przeanalizujemy najbardziej istotne prace niektórych północnoamerykańskich

teologów w dziedzinie mariologii w ostatnich trzech dziesięcioleciach, skupiając się głównie na tym, jak teologowie rozumieją relacje pomiędzy Trójcą Świętą i Maryją. Ostatecznie zakończymy refleksją nad tym, w jaki sposób nabożeństwo do Maryi i kultura amerykańska mogą ubogacić się wzajemnie.

Peter C. Phan

## Maryja we współczesnej teologii i pobożności północnoamerykańskiej\*

SALVATORIS MATER  
8(2006) nr 1-2, 289-307

\* P.C. PHAN, *Mary in Recent Theology and Piety. The view from the United States of America*, w: *De Trinitatis mysterio et Maria* (Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis, Roma 2000), t. 1, PAMI, Città del Vaticano 2004, 801-824.

<sup>1</sup> Zob. J.E. MANTON, *Profile of Marian Devotion on the Parochial Level*, „Marian Studies” 19(1968) 41-42: *Ludowe nabożeństwo do Matki Bożej, jeżeli jest wyrażane przez nieustanne nowenny, nabożeństwa paździenikowe, procesje majowe, i tym podobne, niewątpliwie straciło na ważności*. Manton podkreśla, że ta sytuacja wiązała się z nauczaniem Soboru Watykańskiego II o Maryi (ale niekoniecznie była nim spowodowana).

<sup>2</sup> Zob. P.L. MALLOY, *The Re-Emergence of Popular Religion Among Non-Hispanic American Catholics*, „Worship” 72(1998) nr 1, 2-25. Przez Amerykę Północną rozumie się dwa kraje: Kanadę i Stany Zjednoczone Ameryki, chociaż to opracowanie skupia się na ostatnim z nich.

## 1. Współczesna odnowa ruchu maryjnego w katolicyzmie Ameryki Północnej

Komentatorzy życia katolickiego często wskazywali na znaczną odnowę pobożności maryjnej w latach 80. i we wczesnych latach 90. Uwidaczniało się to w olbrzymim liczbowo napływie pielgrzymów do starych sanktuariów maryjnych na całym świecie, takich jak Lourdes (Francja), Fatima (Portugalia) i Knock (Irlandia). Także nowe miejsca - Medjugorje w Republice Bośni i Hercegowiny, gdzie uważa się, że w czerwcu 1981 roku Matka Boża ukazała się sześciu młodym ludziom, przyciąga około 10 milionów pielgrzymów rocznie. Ten wzrost pielgrzymek był połączony z równie wzrastającymi w liczbach informacjami o objawieniach Maryi we wszystkich częściach świata, włączając w to takie miejsca, oprócz Medjugorje, jak Wietnam, Nikaragua, Ukraina, Japonia i Stany Zjednoczone Ameryki<sup>3</sup>.

W Stanach Zjednoczonych wzrost pielgrzymek do bazyliki narodowego sanktuarium Niepokalanego Poczęcia w Waszyngtonie, jako oficjalnego symbolu pobożności maryjnej katolików amerykańskich, przybierał również szybkie tempo<sup>4</sup>. We wczesnych latach 90. roczna frekwencja pielgrzymek do Narodowej Świątyni Matki Bożej z Lourdes w Emmitsburg (Maryland), podwoiła się i wzrosła aż do pół miliona uczestników. Także i w Stanach Zjednoczonych ożywienie pobożności maryjnej było połączone z informacjami o objawieniach Maryi. Ważnymi miejscami objawień maryjnych są: Conyers (Georgia), gdzie Nancy Fowler twierdziła, że od roku 1983 ma widzenia Maryi, która, według niej, chce być znana jako „Nasza Kochająca Matka”; parafia St. Maria Goretti w Scottsdale (Arizona), gdzie dziewięcioro młodych osób i ich ksiądz, Jack Spaulding, podobno mieli otrzymać orędzie od Maryi; i meksykańsko-amerykańska dzielnica z południowego Phoenix, gdzie

<sup>3</sup> Zob. R.N. OSTLING, *Handmaid or Feminist?*, „Time”, 30 December 1991, 62-66.

<sup>4</sup> Pełna informacja na temat współczesnego odrodzenia się pobożności maryjnej, z pielgrzymkami i objawieniami, zob. S. ZIMDARS-SWARTZ, *The Marian Revival in American Catholicism. Focal Points and Features of the New Marian Enthusiasm*, w: *Being Right: Conservative Catholics in America*, red. M.J. WEAVER, R.S. APPELBY, Bloomington 1995, 213-240; D.G. DAWE, *Marian Devotion in the United States Today*, „One in Christ” 22(1986) nr 4, 404-406; J.A. MORAN, *Pilgrims' Guide to America: U.S. Catholic Shrines and Centers of Devotion*, Huntington 1992; *Catholic Shrines and Places of Pilgrimage in the United States*, USCC, Washington, D.C. 1994; *The Novalis Guide to Canadian Shrines*, Toronto 1994; M.J. DANGEL, *Ten Marian Shrines Special to American Catholics*, „St. Anthony Messenger”, October 1994, 10-15; J. EADE, M.J. SALLNOW, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, New York 1991.

Estella Ruiz, na początku grudnia 1988 roku oświadczyła, że ma wizje i otrzymała orędzie od Maryi, która powiedziała, że chce, aby wzywano Ją tytułem „Niepokalane Serce Maryi”<sup>5</sup>.

Wraz ze wzrostem pielgrzymek i informacji o objawieniach maryjnych, od 1985 roku rozpoczął się okres powstawania ogromnej ilości nowych ośrodków maryjnych (zanotowano 175 ośrodków), grup modlitewnych, konferencji, publikacji książkowych, rozprowadzania kaset audiowizualnych i artykułów religijnych, tak że niektórzy sugerowali, iż nasze czasy to „epoka Maryi”<sup>6</sup>.

Co spowodowało tak ogromny rozwój maryjnego entuzjazmu w amerykańskim katolicyzmie? Wydaje się, że miały na to wpływ następujące czynniki. Po pierwsze, od 1985 roku maryjna pobożność znacznie zwiększyła się wśród katolików amerykańskich pod wpływem wydarzeń w Medjugorie. Wiele maryjnych ośrodków i grup modlitewnych założyły osoby, które pielgrzymowały do tego maryjnego miejsca i w ten sposób wyrażały wdzięczność Maryi za otrzymaną pomoc. Służyły one jako ośrodki dla propagowania maryjnego orędzia.

Po drugie, nie bez znaczenia był również napływ emigrantów i uchodźców z Ameryki Łacińskiej i Azji – szacowanych rocznie na 300 000 – przywożących silną tradycję pobożności maryjnej do amerykańskiego Kościoła katolickiego. Ważną rolę odegrali Hiszpanie zawsze kultywujący głęboką miłość do Matki Bożej z Guadalupe, o której powstaje wiele publikacji<sup>7</sup>. Wietnamczycy, których nabożeństwo do Maryi jest często

<sup>5</sup> O wszystkich tych objawieniach i wizjonerach, jak też reakcjach hierarchii zob. S. ZIMDARS-SWARTZ, *The Marian Revival in American Catholicism...*, 227-233. Szczególnie w przypadku Scottsdale, zob. R. LAURENTIN, *Our Lord and Our Lady in Scottsdale: Faithful Charisms in a Traditional American Parish*, Milord 1992. W Scottsdale wizjonerzy wydali pięć tomów zawierających orędzia, zatytułowanych *I Am Your Jesus of Mercy*, red. G.T. SULLIVAN, Santa Barbara 1988-1997. Zob. także: D. DOYLE, *Marian Apparitions*, „One in Christ” 21(1985) nr 1, 78-83; E. MILLER [i inni], *The Cult of the Virgin: Catholic Mariology and the Apparitions of Mary*, Grand Rapids 1992; E.D. O’CONNOR, *Marian Apparitions: Why So Many Today?*, Santa Barbara 1996. Według badań prowadzonych przez Uniwersytet w Dayton, w XX wieku miało miejsce 386 przypadków maryjnych objawień. Kościół „nie zdecydował” o nadnaturalnym charakterze dotyczących 299 przypadków. Wydał „negatywne orzeczenie” o nadnaturalnym charakterze w 79 przypadkach i „pozytywne orzeczenie” w 8 przypadkach: Fatima (Portugalia), Beauraing (Belgia), Banneux (Belgia), Akita (Japonia), Syrakuzy (Włochy), Zeitoun (Egipt), Manila (Filipiny) i Betania (Wenezuela).

<sup>6</sup> Zob. S. ZIMDARS-SWARTZ, *The Marian Revival in American Catholicism...*, 218-227.

<sup>7</sup> Wśród współczesnych publikacji o Matce Bożej z Guadalupe, zob. Ch. RENGERS, *Mary of the Americas: Our Lady of Guadalupe*, New York 1989; J. RODRIGUEZ, *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women*, Austin 1994; V. ELIZONDO, *La Morenita: Evangelizer of the Americas*, San

zauważalne, czczą swoją Panią z La Vang, która objawiła się w 1798 roku w wiosce o tej samej nazwie w prowincji Quang Tri, podczas prześladowania katolików przez króla Canh Thinh z dynastii Tay Son<sup>8</sup>. Także Filipińczycy, którzy są określanii jako *pueblo amante de Maria*, mają specjalne nabożeństwo do Nuestra Señora de Guia, najstarszego zachowanego obrazu Maryi na Filipinach<sup>9</sup>.

Po trzecie, ten dopływ maryjnej pobożności za pośrednictwem nowych katolickich grup etnicznych ożywił mocno podłoże religijne o charakterze maryjnym, tak że maryjność stała się główną cechą katolicyzmu amerykańskiego i nigdy nie zaniknęło, nawet podczas posoborowej ery osłabienia religijności ludowej<sup>10</sup>. W rzeczywistości, to odnowienie ludowych nabożeństw może stanowić jedną z najważniejszych zasług emigrantów świeżo przybyłych do amerykańskiego Kościoła katolickiego<sup>11</sup>.

Po czwarte, niezadowolenie z liturgicznych zmian wprowadzonych przez Sobór Watykański II w niemałym stopniu przyczyniło się do odrodzenia ludowych nabożeństw. Reforma liturgii, scharakteryzowana przez rzymski *brevitas, simplicitas, sobrietas* i umiarkowany rozsądek, nie zdołała stłumić ludzkiego pragnienia głębokich i osobowych przeżyć, przywróconych przez praktykowanie ludowych nabożeństw<sup>12</sup>. W dodatku, ludowa religijność, w której pobożność maryjna odgrywała główną rolę, dopuszczała większą wolność od kontroli kościelnej, pobudzała wyobraźnię, sprzyjała zaangażowaniu całego ciała w modlitwie i skupiała się z większą mocą na *sacrum*.

Po piąte, maryjna pobożność bardzo skorzystała z konserwatywnego programu, popieranego podczas prezydentury Regana (lata osiemdziesią-

Antonio 1980; *Goddess of the Americas: Writings on the Virgin of Guadalupe*, red. A. CASTILLO, New York 1997; S. POOLE, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson 1996; *A Handbook on Guadalupe*, red. F. MARY, San Francisco 1997; J.O. DUNNINGTON, *Guadalupe: Our Lady of New Mexico*, Santa Fe 1999.

<sup>8</sup> O Matce Bożej z La Vang, zob. P. PHAT HUON, *Viet Nam Giao Su*, t. 1, Long Beach 1997, 324-334.

<sup>9</sup> Krótki opis pobożności maryjnej Filipińczyków, zob. CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, *Catechism for Filipino Catholics*, Manila 1997, 16-17.

<sup>10</sup> Zob. M.Ch. ATHANS, *Mary in the American Catholic Church*, „U.S. Catholic Historian” 8/4, Fall, 1989, 103-116.

<sup>11</sup> Co roku w sierpniu The Congregation of Mary Coredeptrix w Carthage (Missouri) organizuje maryjne uroczystości, w których uczestniczy około 50000 Wietnamczyków.

<sup>12</sup> Zob. oprócz artykułu P.L. MALLOY, *The Re-Emergence...*, także: C. DEHNE, *Roman Catholic Popular Devotions*, „Worship” 49(1975) 446-4460; P.C. PHAN, *The Liturgy of Life as the 'Summit and Source' of the Eucharistic Liturgy: Church Worship as Symbolization of the Liturgy of Life?*, w: *Incongruities: Who Were Are and How We Pray*, red. T. FITZGERALD, D.S. LYSIK, Chicago 2000, 5-33.

te XX w.). Przedstawiane orędzia Maryi przeważnie zajmowały się kwestiami takimi jak aborcja, niemoralność seksualna, przestępstwa z użyciem przemocy, i innymi formami współczesnej amerykańskiej kultury, chylącej się ku upadkowi. Upadek komunizmu, symbolizowany przez zburzenie muru berlińskiego, był witany przez czcicieli Maryi jako wypełnienie się jednej z fatimskich tajemnic.

Po szóste, przesiąknięta mocno apokaliptycznymi wizjami atmosfera lat 90. XX w. także w dużej mierze przyczyniła się do odnowienia maryjnej pobożności. Orędzia maryjne, głoszone przez wielu wizjonerów, nierzadko kładły nacisk na nadciągający koniec świata, z groźbą katastrofalnych Bożych kar, jeśli nie nadejdzie duchowe nawrócenie. Gorączkowe domysły nad treścią trzeciej „tajemnicy” fatimskiej, która, w rozumieniu wielu czcicieli Maryi, odnosiła się do Armageddon i do zupełnego zniszczenia ludzkości, jeśli ludzie, a w szczególności Amerykanie, nie zmienią swojego życia. Szybkie nawrócenie się przed nadejściem 2000 roku, uważane było za wprowadzenie w życie poleceń Maryi<sup>13</sup>.

W końcu, teologiczna refleksja o Maryi, która usiłowała umiejscowić maryjną pobożność na biblijnej i doktrynalnej podstawie, co było bardziej możliwe do przyjęcia dla amerykańskich katolików, którzy byli mniej skłonni do wierzenia w objawienia i praktykowania starych form ludowej religijności, czy też, którzy odrzucali konserwatywne i apokaliptyczne odcienie rzekomych orędzi od Maryi. Jednym z potężnych bodźców dla rozwoju właściwej mariologii w Stanach Zjednoczonych było bez wątpienia nauczanie o Maryi Jana Pawła II i jego głębokie oddanie się Jej<sup>14</sup>. I ma to odzwierciedlenie w pracach niektórych z tych amerykańskich teologów, które zostaną teraz omówione.

## 2. Współcześni mariolodzy Ameryki Północnej

Katolicka mariologia po Soborze Watykańskim II, w przeciwieństwie do powszechnego mniemania, jest żywa i dobrze prosperująca, dzięki nie tylko oddanej i kompetentnej pracy mariologów, ale także dzięki wielu instytutom, periodykom, profesjonalnym towarzystwom, które zostały

<sup>13</sup> Ta apokaliptyczna przepowiednia została wygłoszona w Conyers i South Phoenix. Uważa się, że Maryja powiedziała do Estelli Ruitz 17 lipca 1993 r.: *Ludzkość nieustannie posuwa się szybkim krokiem ku zagładzie i niebiosa płaczą, i ziemia się trzęsie, kiedy człowiek ignoruje Bożą miłość i pokój. Głos mój wołający roznosi się po całej ziemi, aby ludzie otworzyli uszy i serca na słowa, które przynoszę, aby ludzkość posłuchała głosu niebiańskiej Matki.*

<sup>14</sup> Kluczowym dokumentem jest encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Mater* opublikowana w 1987 roku.

założone przed i po Soborze<sup>15</sup>. W szczególnym odniesieniu się do północnoamerykańskiej mariologii S.C. Napiórkowskiego OFMConv nie ma żadnej przesady, zwłaszcza jeśli idzie o prawdziwość jego oceny tej mariologii w dialogu ekumenicznym, a mianowicie że: „Amerykanie są najlepsi na świecie”<sup>16</sup>.

Przed zaprezentowaniem mariologii północnoamerykańskiej należy wspomnieć o ważnym wkładzie Biblioteki Maryjnej i Międzynarodowego Mariologicznego Instytutu na Uniwersytecie w Dayton, gdzie Amerykańskie Towarzystwo Mariologiczne, jak też jego oficjalne pismo *Marian Studium*, ma swoją główną siedzibę. Biblioteka Maryjna, założona w 1943 roku przez marianistów na Uniwersytecie w Dayton, posiada największą na świecie kolekcję drukowanych materiałów o Maryi (więcej niż 90 000 książek i broszur, w około 50 językach), jak też niedrukowane środki przekazu (ponad 4000 slajdów). Instytut, który został założony przez Theodore A. Koehlera w 1975 r., i Biblioteka Maryjna zachęcają do naukowych studiów o Maryi w oparciu o te publikacje. Wśród nich *Marian Library Studies*, pismo naukowe<sup>17</sup> (oprócz *Marian Studies* Amerykańskiego Towarzystwa Mariologicznego), *Art and Spirituality*, seria niewielkich monografii przeznaczonych do promowania indywidualnej medytacji przy wykorzystaniu dzieł sztuki<sup>18</sup>, oraz *Marian Library Newsletter*, który zawiera informacje o publikacjach mariologicznych i ważnych wydarzeniach maryjnych.

W swojej mistrzowskiej prezentacji mariologii po Soborze Watykańskim II, Stefano De Fiores mówi o trzech ścieżkach, które ona przemierzała, a mianowicie: odnowienie, odrodzenie i kulturowa konfrontacja. Te trzy ścieżki zostały otwarte, według De Fioresa, przez dwa doniosłe wydarzenia: 1) Sobór Watykański II, który zdecydował się odejść od autonomicznej i wyizolowanej mariologii, kładącej nacisk na Maryjne przywileje i tytuły, i umieścić Ją wewnątrz tajemnicy Chrystusa i Kościoła; 2) opublikowanie przez Pawła VI adhortacji *Marialis cultus*, w której wprowadził antropologiczną perspektywę do mariologii oraz wezwał do twórczego dialogu z kulturowymi wyzwaniem naszych czasów.

<sup>15</sup> Przegląd soborowej mariologii, zob. S. De FIORES, *Mary in Postconciliar Theology*, w: *Vatican II: Assessment and Perspectives. Twenty-five Years After (1962-1987)*, t. 1, red. R. LATOURELLE, New York 1998, 468-539.

<sup>16</sup> Cytowany przez E.R. CARROLL, *A Survey of Recent Mariology*, „*Marian Studies*” 44(1993) 112: *à ce point de vue, les Américains sont les meilleurs dans le monde.*

<sup>17</sup> Specjalne wydanie „*Marian Library Studies*” 17-23(1985-1991) upamiętniające 80 urodziny Theodora Koehlera, założyciela International Marian Research Institute, pt. „*Mater Fidei et Fidelium*” liczy 818 stron artykułów w pięciu językach, opracowanych przez 60 autorów z trzech kontynentów.

<sup>18</sup> Pierwszy tomik, zob. J. ROTEN, *Deep Memories: A Marianist Icon*, Dayton 1994.

Po pierwsze, ścieżka odnowienia poprzez włączenie mariologii w całość teologii, szczególnie chrystologii i eklezjologii (np. „meta-dogmatyczna” chrystologia Edwarda Schillebeeckxa i Hansa Künga, transcendentalna chrystologia Karla Rahnera, chrystologia teologii wyzwolenia Jana Sobrino i Leonarda Boffa, a także chrystologia prawosławnych teologów), sprawia, że mariologia stanowi istotną część ekumenicznego dialogu. Po drugie, ścieżka odrodzenia podejmująca pneumatologiczny wymiar mariologii i znaczenie maryjnej pobożności w chrześcijańskim życiu. Po trzecie, ścieżka kulturowej konfrontacji podejmująca zagadnienie relacji pomiędzy mariologią a estetyką (mariologia Hansa Ursa von Balthasara), kulturą (inkulturacja mariologii), feminizmem oraz współczesnymi wyzwaniem wobec dogmatów maryjnych: dziewictwem Maryi, niepokalanym poczęciem, Bożym macierzyństwem i wniebowzięciem<sup>19</sup>.

Te trzy uzupełniające się ścieżki były ogólnie popierane przez większość mariologów Ameryki Północnej. Jest rzeczą oczywistą, że nie można tutaj zaprezentować szerokiego zakresu oraz szczegółowej analizy amerykańskiej mariologii. Stąd też przedstawiłbym ją w pięciu kategoriach: konserwatywnej, głównego nurtu, feministycznej, ekumenicznej i pobożnościowej. Oczywiście, te grupy tak naprawdę wzajemnie się nie wykluczają, tak że teolodzy podciągnięci pod jedną kategorię, mogą i często dostrzegają konieczność innego podejścia. Ten podział służy po prostu do wprowadzenia porządku w wielotomowych pracach na temat Maryi wydanych w ostatnim czasie przez amerykańskich teologów.

1. Reprezentantem mariologii konserwatywnej jest organizacja *Vox Papuli Mariae Mediatrix*, która domaga się papieskiej definicji o Błogosławionej Maryi Dziewicy jako Współodkupicielce, Pośredniczce wszelkich łask i Orędownicze dla ludu Bożego. Do „piątego maryjnego dogmatu” dąży głównie Mark I. Miravalle, który wydał wiele książek na ten temat<sup>20</sup>. Poparcie dla tych dążeń było również wyrażone przez Johna A.

<sup>19</sup> Zob. S. De FIORES, *Mary in Postconciliar Theology...*, 477-522; W.J. COLE, *The Future of Mariology*, „Marian Studies” 40(1989) 54-87; F.M. JELLY, *Mary in Theology and Piety Since Vatican II*, „Dialog” 31/4(1992) 245-250; W.T. BRENNAN, *Rethinking Marian Theology: The New Creation*, „Milltown Studies” 35(1995) 113-129; *Mary, Visions and Vocation*, „Horizon: Journal of the National Religious Vocation Conference” 20(1995) 3-32; *Recent Developments in Marian Theology*, „New Theology Review” 8(1995) 49-58; J.L. HEFT, *Sensus Fidelium and the Marian Dogmas*, „One in Christ” 28/2(1992) 106-125.

<sup>20</sup> Zob. *Mary: Coredemptrix, Mediatrix, Advocate: Theological Foundations: Towards a Papal Definition?*, red. M. MIRAVALLE, Santa Barbara 1995; *Mary: Coredemptrix, Mediatrix, Advocate: Theological Foundations II: Papal, Pneumatological, Ecumenical*, red. M. MIRAVALLE, Santa Barbara 1997; *Contemporary Insights on a Fifth Marian Dogma*, red. M. MIRAVALLE, Santa Barbara 2000.



Schuga, Bertarda de Margerie, Arthura B. Calkinsa, Williama G. Mosta i Michaela O'Carrolla z Irlandii<sup>21</sup>.

2. Podczas gdy konserwatywna mariologia okazuje się być powrotem do okresu sprzed Soboru Watykańskiego II i kładzie nacisk na Maryjne przywileje i Jej rolę w historii zbawienia jako paralelną, chociaż podporządkowaną Chrystusowi, to amerykańscy mariolodzy głównego nurtu są bardziej zainteresowani tym potrójnym zadaniem, jakim jest odnowienie, odrodzenie i kulturowa konfrontacja, które zostały wspomniane już wyżej. Zaslugującymi na szczególną uwagę są prace Fredericka M. Jelly OP (†2000), Eamona R. Carrolla, Johanna G. Rotena i Bertranda Buby.

Frederick Jelly, którego badania naukowe skupiały się na współczesnej mariologii, był dobrze znany ze swego bardzo przystępnego przedstawiania Maryi w katolickiej tradycji<sup>22</sup>. Jelly przede wszystkim skupił się na wyszukiwaniu biblijnych obrazów Maryi, jak np. Córy Syjonu, jako doskonałej Uczennicy, Matki Syna Bożego i Kobiety wierzącej. Podejmował różne zagadnienia mariologiczne, takie jak: Maryja jako nowa Ewa, Jej trwałe dziewictwo, Jej status jako *Theotokos*, niepokalane poczęcie i wniebowzięcie. W świetle nauczania Soboru Watykańskiego II, Jelly podkreślał chrystologiczne i eklezjalne znaczenie prawd o Matce Bożej. Inną wybitną cechą mariologii Jellego jest duch ekumeniczny, uwzględniany też w liturgii i praktykach pobożnych.

Eamon Carroll OCD jest, że tak się wyrażę, mariologiem teologów ze swoimi przydatnymi rocznymi sprawozdaniami z mariologii. W tych spostrzeżeniach streszcza wszystkie główne maryjne publikacje, tak w książce, jak i w formalnych opracowaniach, jak też daje przegląd ważnych mariologicznych wydarzeń. Jego własna mariologia jest stresz-

<sup>21</sup> W odpowiedzi na prośbę o dogmatyczną definicję Maryi jako Współdopicielki, Pośredniczki i Orędowniczki Stolica Święta powołała komisję składającą się z 15 teologów (zaproszono też 5 niekatolików), aby przestudiowała tę prośbę. Komisja, która spotkała się w Częstochowie w sierpniu 1996 r., jednomyślnie sprzeciwiła się nowej definicji maryjnego dogmatu. Tekst ich deklaracji, zob. „L'Osservatore Romano”, June 4, 1997, 12 i „The Tablet”, September 6, 1997, 1141. Dyskusja o możliwości nowego maryjnego dogmatu, zob. A. AMATO, „Marianum” 58(1996) 229-32, o tym, kto zajął negatywną pozycję, A. CALKINS, *Towards Another Marian Dogma?: A Response to Father Angelo Amato*, S.D.B. „Marianum” 59(1997) 159-167.

<sup>22</sup> Zob. F. JELLY, *Madonna: Mary in the Catholic Tradition, Our Sunday Visitor*, Huntington 1986. Zob. także artykuły: *Mary's Virginity in the Symbols and Councils*, „Marian Studies” 21(1970) 69-93; *Marian Dogmas within Vatican II's Hierarchy of Truths*, „Marian Studies” 27(1976) 17-40; *Mary and the Renewal of Catechetics in our Time*, „Marian Studies” 28(1977) 10-21; *Mary, the Mother of Unity*, „Marian Studies” 29(1978) 12-25; *Mary's Intercessions: A Contemporary Reappraisal*, „Marian Studies” 32(1981) 66-84; *Ecumenical Aspects of Redemptoris Mater*, „Marian Studies” 39(1988) 115-129; *Some Ecumenical Aspects on Ut Unum Sint*, „Marian Studies” 48(1997) 110-137.

czona w głównym wprowadzeniu do tematu<sup>23</sup>. Carroll jest wrażliwy na nowe prądy teologiczne i próbuje przedstawić Maryję w sposób atrakcyjny dla współczesnej kultury, pozostając jednocześnie wiernym chrześcijańskiej tradycji<sup>24</sup>.

Johann Roten i Bertrand Buby, obydwoj marianiści pracujący na Uniwersytecie w Dayton, wnieśli znaczny wkład do mariologii. Roten, którego rozprawa doktorska dotyczyła teologicznej antropologii i mariologii Hansa Ursa von Balthasara, opublikował znaczące rozprawy o Maryi<sup>25</sup>. Buby przedstawił obszerną i naukową trylogię o Maryi w ujęciu historycznym<sup>26</sup>.

3. Najbardziej wyzywający i inspirujący wkład do mariologii przyszedł bez wątpienia od feministycznych teologów Ameryki Północnej. Przez feministyczną teologię rozumie się tutaj *fides quaerens intellectum* prowadzące do wyzwolenia kobiet z wszelkich ucisków, szczególnie patriarchalnego i androcentrycznego, w Kościołach i w społeczeństwie, oraz do pełnego rozwoju kobiet we wszystkich aspektach ich życia. Generalnie przyjmuje się w mariologii feministycznej dwa kierunki, pierwszy radykalnie odrzuca chrześcijańską tradycję, a w szczególności mariologię, jako nieprzejednanie seksistowską i wprowadza jakąś alternatywną postać kultu bogini (reprezentowany, np. przez Mary Daly); natomiast drugi kierunek, chociaż uznaje patriarchalne i androcentryczne cechy tradycyjnej mariologii, usiłuje przywrócić i rozwinąć jej wyzwalające elementy. W tej drugiej grupie, sławnymi postaciami są rzymskokatolickie teolożki, jak Rosemary Radford Ruether, Anne Carr i Elizabeth Johnson<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Zob. E. CARROLL, *Understanding the Mother of Jesus*, Wilmington 1979; TENZE, *Revolution in Mariology 1949-1989*, w: *The Land of Carmel*, Rome 1991, 451-465.

<sup>24</sup> Zob. TENZE, *Mary as the New Eve*, „Carmelus” 31(1984) 6-23.

<sup>25</sup> Zob. J. ROTEN, *Memory and Vision: A Theological Reflection on Mary in the Paschal Mysteries*, „Marian Studies” 42(1991) 73-132; TENZE, *Hans Urs von Balthasar's Anthropology in Light of his Marian Teaching*, „Communio” 20(1993) 306-333.

<sup>26</sup> Zob. B. BUBY, *Mary of Galilee: Mary in the New Testament*, New York 1994; TENZE, *Mary of Galilee: Women of Israel, Daughter of Zion*, New York 1995; TENZE, *Mary of Galilee: The Marian Heritage of the Early Church: A Legacy of the First 500 Years*, New York 1997.

<sup>27</sup> Studia poświęcone mariologii feministycznej, zob. E. MAECKELBERGHE, *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*, Kampen 1991; J. VAN DEN HENGEL, *Mary: Miriam of Nazareth or the Symbol of the 'Eternal Feminine'*, „Science et Esprit” 37(1985) 319-333; D. FLANAGAN, *The Impact of Feminism on Mariology*, „One in Christ” 21(1985) nr 1, 75-78; E. CARROLL, *The Virgine Mary and Feminist Writers*, „Carmelus” 41(1994) nr 1, 49-62; J. HEFT, U. CADEGAN, *Mary of Nazareth, Feminism and the Tradition*, „Thought” 75(1990) 169-189; M. WALKER, *Mary of Nazareth in Feminist Perspective: Toward a Liberating Mariology*, w: *Women Hold Up Half the Sky*, Pietermaritzburg 1991, 145-160; K. COYLE, *Mary in Christian Tradition from a Contemporary Perspective*, Mystic 1996.

Mariologia feministyczna jest szczególnie krytyczna wobec niektórych tez tradycyjnej mariologii. W szczególności, w ich oczach, przeciwstawienie symbolu Maryi, jako „nowej Ewy”, upadłej Ewie - umniejsza kobiety jako istoty moralnie gorsze i propaguje fałszywy stereotyp kobiety, albo jako świętej, albo grzesznicy. Podobnie doktrynę o Maryi jako Matce i Dziewicy ocenia się jako ideał dla kobiety niemożliwy do realizacji i wyrażający pogardę dla kobiecej seksualności. Dla kontrastu, feministki przedstawiają Maryję przede wszystkim jako uczennicę, z Jej dziewictwem jako symbolem niezależności od męskiej dominacji i Jej macierzyństwem jako znakiem solidarności z cierpiącymi na świecie matkami.

W jednej ze swoich pierwszych prac o Maryi, Ruether ukazuje osobę Maryi w Biblii i w Kościele. Jeśli chodzi o Biblię, Ruether twierdzi, że główną postacią nie była Maryja, lecz Maria Magdalena i sugeruje, że to Kościół zamienił tak niebezpieczną postać jaką była Maria Magdalena na powszechnie przyjęty obraz Maryi jako Dziewicy i Matki. Ruether także przeciwstawia się obrazowi Maryi jako „Nowej Ewy” i „Wiecznej Dziewicy”, które w konsekwencji mogą być narzędziem patriarchy<sup>28</sup>. W większości swych obecnych opracowań Ruether, mimo że w dalszym ciągu skarży się na tkwiący głęboko patriarchalny i androcentryczny charakter Ewangelii, usiłuje wydobyć wyzwajające orędzie Maryi. W szczególności *Magnificat* Maryi jest widziany jako wyraz rewolucyjnej przemiany wobec niesprawiedliwych praw i rodzącego się w Niej symbolu Kościoła<sup>29</sup>.

Anne Carr również wykazuje błąd w obrazie nowej Ewy, który zawiera w sobie pewien paradoks. Otóż, z jednej strony, wychwala Maryję jako doskonałą kobietę, a z drugiej strony, skupia wszystkie inne kobiety w grzesznej Ewie. Carr uważa, że poprzez gloryfikację ponadziemskiej Maryi patriarchalny Kościół uspokaja swoje sumienie w związku z istniejącym pomniejszaniem roli kobiety w ogólności. Podkreśla natomiast, że Sobór Watykański II, chociaż zastosował obraz nowej Ewy do Maryi, to jednak umieszcza Maryję po ludzkiej stronie w Bosko-ludzkich relacjach i dlatego ustawia Ją zarówno w kontekście pierwszej Ewy, jak i wszystkich istot ludzkich. A zatem, obrazy starej Ewy i nowej Ewy nie powinny być postrzegane jako dwa wzajemnie wykluczające się, lecz jako uzupełniające się aspekty mariologii. Co więcej, Carr pochwała nurt

<sup>28</sup> R. RADFORD RUETHER, *Mary - the Feminist Face of the Church*, Philadelphia 1977.

<sup>29</sup> Zob. TAŻ, *Sexism and God-Talk*, Boston 1983. M. HEMBROW SNYDER, *The Christology of Rosemary Radford Ruether: A Critical Introduction*, Mystic 1988.

uwypuklający obraz Maryi jako kobiety w pielgrzymce wiary i Jej ucziństwo jako stopniowy i trudny proces<sup>30</sup>. Elizabeth Johnson, obszerniej niż inni feministyczni mariolodzy, łączy mariologię z doktryną o Bogu, a w szczególności z naszym sposobem wyrażania się o Bogu. Usiłuje zachęcić do używania równoważnie męskich i żeńskich wyrażeni i obrazów w mówieniu o Bogu<sup>31</sup>. Rozwijając feministyczne rozumienie Boga, Johnson czerpie inspirację z mariologii<sup>32</sup>. Dla niej, *maryjna tradycja jest złotą żyłą, która może być „kopalnią” w wyszukiwaniu żeńskich obrazów i języka w mówieniu o świętej tajemnicy Boga*<sup>33</sup>. Zwraca uwagę na to, w jaki sposób mariologia może skorygować nasze patriarchalne wyobrażenie Boga na pięciu obszarach: Boże macierzyństwo, współczucie, moc, immanencja i od-twórcza energia. *Macierzyństwo z jej twórczością, opieką i serdecznością; bezgraniczne współczucie; najwyższa moc, która chroni, uzdrawia i wyzwała; wszechobejmująca immanencja; od-twórcza energia. W ten sposób potwierdza się hipoteza, że tradycja maryjna jest jedynym bogatym źródłem żeńskich obrazów Boga. Nie tylko „wymiar”, lecz ostatecznie metafora dla tajemnicy Boskiej są tutaj dostępne. Przyjęte przez wierzącą społeczność wyobrażenia są próbą odejścia od dualizmu płci (nie różnic) jako podstawowego filtru w oglądzie rzeczywistości. Każdy z tych odnalezionych obrazów ma potencjalnie przyczyniać się do nowego nazywania i doświadczania świętej tajemnicy*<sup>34</sup>.

4. Innym pozytywnym osiągnięciem w mariologii Ameryki Północnej jest jej ekumeniczny charakter. Instytucjonalnie, Amerykańskie Ekumeniczne Towarzystwo Błogosławionej Maryi Dziewicy zasługuje na pochwałę za podejmowany trud w udoskonalaniu teologicznego

<sup>30</sup> Zob. A. CARR, *Mary in the Mystery of the Church: Vatican Council II*, w: *Mary According to Women*, red. C.F. JEGEN, Kansas City 1985, 5-32; TAZ, *Mary: Model of Faith*, w: *Mary: Women of Nazareth*, red. D. DONNELLY, New York 1989, 7-24. P.J. BEARSLEY, *Mary the Perfect Disciple: A Paradigm for Mariology*, „Theological Studies” 41(1980) 461-504.

<sup>31</sup> Zob. E. JOHNSON, *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, „Theological Studies” 45(1984) 441-465; TAZ, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993, 42-57.

<sup>32</sup> Ogólna prezentacja mariologii E. JOHNSON, zob. *Marian Devotion in the Western Church*, w: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, red. J. RAITT, New York 1988, 392-414; *The Marian Tradition and the Reality of Women*, „Horizons” 12(1985) nr 1, 116-135; *The Symbolic Character of Theological Statements about Mary*, „Journal of Ecumenical Studies” 22(1985) 312-335; *Reconstructing a Theology of Mary*, w: *Mary: Woman of Nazareth*, red. D. DONNELLY, New York 1989, 69-91.

<sup>33</sup> E. JOHNSON, *Mary and the Female Face of God*, „Theological Studies” 50(1989) 501.

<sup>34</sup> TAMŻE, 525. TAZ, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 1999.

i pastoralnego rozumienia miejsca Maryi w Kościele oraz w krzewieniu ekumenicznie ustawionej pobożności maryjnej<sup>35</sup>.

Teologicznie bez wątpienia najważniejszym osiągnięciem jest deklaracja wydana w 1991 roku jako owoc dialogu luterkańsko-rzymskokatolickiego: *The One Mediator, The Saints, and Mary*<sup>36</sup>. Ten długi dokument składający się z 126 stron nie tylko przedstawia historię mariologii w ujęciu obydwóch Kościołów, luterkańskiego i rzymsko-katolickiego, ale także podkreśla zbieżności, jak również rozbieżności pomiędzy dwoma Kościołami, jeśli chodzi o Maryję i pobożność maryjną. Największy akcent kładzie się na to, że w pobożności i wzywaniu świętych i Maryi, niezależnie od przyjętych form, musi oczywiście być zachowane jedyne pośrednictwo Chrystusa. Ten dokument kładzie nacisk na to, że nabożeństwo do Maryi i do świętych, w celu uniknięcia nadużyć, musi być trynitarne, chrystologiczne, pneumatologiczne i eklezjalne, jak też musi być w zgodzie z biblijnymi, liturgicznymi, ekumenicznymi i antropologicznymi normami<sup>37</sup>. Proponuje się również, że *w eklezjalnej wspólnocie Luterkańskich Kościołów ich członkowie mogą być zwolnieni od wyznawania wiary w maryjne dogmaty z 1854 i 1950 roku i nie muszą odwoływać się do świętych w swoich modlitwach*<sup>38</sup>. Ze swojej strony luteranie twierdzą, że nauczyli się z dialogu *jak niewłaściwe jest dla luteran pogardzanie rzymskokatolicką pobożnością odnośnie do świętych i Maryi oraz zwyczajne potępienie tego jako bałwochwalstwa*<sup>39</sup>. Przyznają zasadność nabożeństwa do Maryi i świętych tak długo, jak *solus Christus będzie ostatecznie uznany jako jedyny Pośrednik*<sup>40</sup>.

Wybitnym współpracownikiem w dialogu luterkańsko-rzymskokatolickim jest francuski augustianin George H. Tavard, niezwykle płodny teolog, który spędził większość swego życia w Stanach Zjednoczonych. Spośród jego wielu mariologicznych prac jedna powinna być wspomniana, mianowicie *The Thousand Faces of the Virgin Mary*<sup>41</sup>. Książka ujmuje

<sup>35</sup> The American Ecumenical Society of the BVM zostało założone w 1976 r. w Waszyngtonie, D.C. przez grupę ludzi z kilku chrześcijańskich wyznań, którzy uczestniczyli w British Society (założonym w 1967 r.). The Society ma dwa oddziały, jeden w Waszyngtonie, a drugi w San Antonio, w Teksasie, i spotyka się dwa razy w roku.

<sup>36</sup> Zob. *The One Mediator, The Saints, and Mary*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, red. G. ANDERSON, F. STAFFORD, J. BURGESS, Minneapolis 1992, 21-132, 339-364. Tekst przedrukowany w: *Growing Consensus: Church Dialogues in the United States, 1962-1991*, red. J. BURGESS, J. GROß, New York 1995, 374-484.

<sup>37</sup> Zob. *Growing Consensus...*, 452-53. Dokument także zajmuje się tematami Maryjnych zjawień i prywatnymi objawieniami, 454-455.

<sup>38</sup> TAMŻE, 456-457.

<sup>39</sup> TAMŻE, 458.

<sup>40</sup> TAMŻE, 459.

<sup>41</sup> G. TAVARD, *The Thousand Faces of the Virgin Mary*, Collegeville 1996.

mariologię w szerokiej ekumenicznej perspektywie, ukazując Maryję nie tylko w chrześcijańskiej teologii (katolickiej, prawosławnej, protestanckiej i anglikańskiej), lecz także w świetle spojrzenia islamu i innych religii świata<sup>42</sup>.

Inne współczesne ekumeniczne opracowania o Maryi w Stanach Zjednoczonych to m.in.: Beverly Roberts Gaventa, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1995); *Hopes and Visions: Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary in the United States of America* (1996); *Mary the Mother of All: Protestant Perspectives and Experiences of Medjugorje*, red. Sharon E. Cheston (Chicago: Loyola University Press, 1994); Mark Ellingsen, *Mariology in Ecumenical Perspective*, „Journal of Ecumenical Studies” 22(1985) 683-84; William G. Rush, *The Formulation of the Marian Dogmas as Ecclesiological and Ecumenical Problems*, „Dialog” 25/3(1986) 206-212; Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1996); Robert J. Jacobson, *One Lutheran Reappraises Mariology*, „Ecumenism” 87(1987) 25-26; Mark Chapman, *Sancta Maria, Sancta Ecclesia: A Lutheran Possibility for a Marian Ecclesiology*, „One in Christ” 31/2(1995) 146-63; George Kirwin, *Conversion and Ecumenism*, „Marian Studies” 48(1997) 9-15; John Radano, *Toward the Great Jubilee 2000: Mary and the Search for Christian Unity*, „Marian Studies” 48(1997) 16-50; Donald Boccardi, *An Ecumenical Portrait of Mary at End-of-the-Century America*, „Marian Studies” 48(1997) 87-109; Eamon Carroll, *Mary in Ecumenical Perspective*, „Ecumenical Trends” 26/5(1997) 1/65-9/73.

W tym kontekście trzeba podkreślić, że mariolodzy Ameryki Północnej rozszerzyli swoje teologiczne horyzonty, omawiając miejsce Maryi w niechrześcijańskich religiach, co jest ważne w religijnym pluralizmie amerykańskiego społeczeństwa<sup>43</sup>.

5. W końcu, należy zauważyć istnienie ogromnej liczby publikacji, tak naukowych, jak i popularnych, które dotyczą pobożności maryjnej. Konieczne jest pominięcie wielu popularnych publikacji zachęcających do różnorodnych pobożnych praktyk maryjnych, takich jak różaniec i pielgrzymki czy wyjaśnienia orędy rzekomo danych przez Maryję

<sup>42</sup> Tavard mocno sprzeciwiał się papieżowi Pawłowi VI w ogłoszeniu Maryi jako „Matki Kościoła”, uważał jako szkodliwe dla jedności ekumenicznej (TAMZE, 204-208) i nie zgadzał się z zachętą papieża Jana Pawła II do nabożeństwa do Matki Bożej z Guadalupe, ponieważ dla tych rzekomych zjawień, twierdzi Tavard, *nie ma jakichkolwiek historycznych dowodów* (TAMZE, 182).

<sup>43</sup> Zob. W.T. BRENNAN, *World Religions, Symbolism, and Marian Theology*, „Marian Studies” 47(1996) 10-28; J. BORELLI, *The Virgin Mary in the Breadth and Scope of Interreligious Dialogue*, „Marian Studies” 47(1996) 29-49.

w różnorodnych Jej zjawieniach. Wspomnę tutaj tylko dwie ważne prace dotyczące kultu maryjnego. W książce *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*<sup>44</sup>, która jest często cytowana z uznaniem przez feministki, Micheal Carroll, Kanadyjczyk, na bazie freudowskiej psychoanalizy odnośnie do praktyk religijnych, udowadnia, że nabożeństwo do Maryi jest zakorzenione w stłumionej seksualności. W jego opinii Maryja stała się substytutem dla starożytnej bogini czy bogiń z pierwotnej matriarchalnej kultury. Uważa się, że proletariacki mężczyzna pochodzący z rzymskiego imperium, żyjący w V w., wprowadził do chrześcijaństwa mocno tłumione pragnienie matki, a chrześcijanie z Efezu przenieśli kult Cybele na Maryję jako ubóstwioną Matkę Boga. Nie trzeba dodawać, że historyczna rekonstrukcja kultu maryjnego stworzona przez Carrolla była poważnie kwestionowana przez mariologów.

Historyczne korzenie maryjnego kultu badał także Stephen Benko, protestant, który obszernie pisał na tematy mariologiczne i wspólnoty świętych. W jego *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*<sup>45</sup>, Benko polemizuje z chrześcijańską refleksją o Maryi jako będącą pod wpływem pogańskich praktyk czczenia bogini w starożytnym śródziemnomorskim świecie. W przeciwieństwie do tezy Carrolla, teza S. Benko nie jest spekulacją redukcjonistyczną, lecz jest wyważona poprzez odwoływanie się do wpływu religijnych praktyk Bliskiego Wschodu na rozwój mariologii. Pod żadnym względem nie umniejsza oryginalności chrześcijańskiej wiary, jak też nie zaprzecza ortodoksyjności chrystologicznego tytułu *Theotokos*<sup>46</sup>.

6. Ta pobieżna prezentacja współczesnej północnoamerykańskiej mariologii pokazuje, że jest ona nie tylko w dobrym stanie, ponieważ wydaje liczne naukowe tomy i popularne publikacje, ale także jest ideologicznie pluralistyczna, rozciąga się od konserwatywnego nacisku w celu ogłoszenia nowego maryjnego dogmatu do radykalnej krytyki maryjnej doktryny. Jednym z aspektów tej mariologii jest to, że wciąż domaga się dalszych opracowań relacji pomiędzy Maryją a Trójcą Świętą<sup>47</sup>. Te-

<sup>44</sup> M. CARROLL, *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*, Princeton 1986; TENZE, *Catholic Cults and Devotions: A Psychological Enquiry*, Montreal 1989.

<sup>45</sup> S. BENKO, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden 1993.

<sup>46</sup> Wpływ religii Bliskiego Wschodu na rozwój mariologii jest dzisiaj ogólnie uznawany. Katolicycy członkowie dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego stwierdzają: *Tak jak wyrażenie kultu świętych, tak wyrażenie ludowego nabożeństwa do Maryi Dziewicy posiada odpowiedniki w wierze i praktykach otaczających kultur, związanych z czczeniem kobiecych bóstw, takich jak Afrodyta, Artemiza, Isis, czy „Wielka Matka” z Azji Mniejszej, lecz także związki z ascetycznym ruchem, który wychwalał dziewictwo i wstrzemięźliwość. Growing Consensus...*, 419.

<sup>47</sup> Zob. K. OSBORNE, *Mary and the Holy Trinity as Reflected in the Liturgical Year*, „Marian Studies” 40(1989) 58-76.

mat ten został rozwinięty w szczegółach przez Elizabeth Johnson w jej feministycznej teologii Trójcy Świętej. W swoim przeglądzie dziesięciu stanowisk teologicznych, dotyczących relacji pomiędzy obrazem Boskości a maryjnym symbolem, podkreśla, jak one wszystkie i każde na swój sposób akcentują wzajemne zapożyczenia idei i obrazów pomiędzy mariologią i teologią trynitarną. Od samego początku istnienia mariologii postać Maryi przyjęła nie tylko boskie przymioty od starożytnych bogiń (np. przenaświętsza, miłosierna, wszechwiedząca, uniwersalna matka, dawczyni płodności i błogosławieństwa życia, obrończyni brzemienych kobiet i ich dzieci, oraz żeglarzy na morzu), lecz także, od XVI wieku, przymioty samej chrześcijańskiej Trójcy Świętej. I w takim biegu rzeczy Maryja była często przeciwstawiana Bogu: odwoływano się do Niej jako do miłosiernej Matki łagodzącej niedostępność i surowość Ojca-Sędziego. Faktycznie, Maryja widziana była jako wyjątkowo zdolna do objawiania pewnych przymiotów Boskich, których Jezus sam, chociaż był Objawicielem i Odkupicielem, nie mógł jako człowiek przekazywać i realizować. Wiadomo również, że w katolickiej tradycji Maryja przejęła rolę Ducha Świętego i nadano Jej tytuły, które pierwotnie należały do Ducha Świętego: orędowniczka, pośredniczka, wspomozycielka, rzeczniczka, obrończyni, pocieszycielka, doradczyni. W ten sposób *postać Maryi przejęła charakterystykę, stwarzającego, ochraniającego i uświęcającego Boga, działająca w uzupełniający sposób vis-à-vis trzech boskich osób Ojca, Syna i Ducha*<sup>48</sup>.

Mariologia feministyczna chociaż niekoniecznie sprzyjała jakiemuś z tych sposobów ujęcia relacji Maryi do Trójcy, dostrzegła w tym mariologicznym rozwoju dwie ważne zasady: pierwsza, ta współczująca mariologia była reakcją przeciw maskulinizowaniu obrazu Boga i funkcjonowała jako lekarstwo na taką sytuację, i druga, cechy szczególne przypisywane Maryi, w tej mariologii należące do Boga, muszą być przenoszone z powrotem do Boskiej rzeczywistości, dlatego Bóg może być rozumiany i kojarzony jako macierzyński, współczujący, bliski i opiekuńczy<sup>49</sup>. Epistemologicznie i lingwistycznie funkcje mariologii jako heurystycznej zasady lub raczej gramatycznego przewodnika odnosi się do poprawnego rozumienia i mówienia o Trójcy. W konsekwencji, ortodoksyjna trynitarna teologia i odpowiedni język o Bogu może i musi równoważnie używać tak żeńskich, jak i męskich idei i obrazów<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> E. JOHNSON, *Mary and the Female Face of God...*, 513.

<sup>49</sup> TAMŻE, 514.

<sup>50</sup> TAŻ, *She Who Is...*, 54-57.



Istotnie, Maryja może być odnoszona do Trzech Boskich Osób na różnorodny sposób. Rozpoczynając od ekonomii Trójcy, Maryja może być w relacji do Ojca jako Jego „najbardziej umiłowana Córka”; do Syna/Logosu jako Jego Matka (*Theotokos*) i doskonała Uczennica; do Ducha Świętego jako jedyna, na którą zstąpił Duch Święty i która została „ocieniona” i „napelniona mocą” (Oblubienica Ducha Świętego). Jeśli można cokolwiek więcej teologicznie powiedzieć, to na przykład: w następstwie teologicznej propozycji Leonarda Boffa dotyczącej unii hipostatycznej Ducha Świętego z Maryją, w wyniku czego przybiera On cechy kobiecości istoty ludzkiej, obecne jest zarówno dziewictwo, jak i macierzyństwo, w Boskim życiu<sup>51</sup>; czy na podstawie Carla Junga psychologicznej refleksji nad Maryją jako czwartym elementem kobiecym, wnoszącym pełnię do Trójcy przez przemienienie Jej w „czworobok<sup>52</sup>”, jest w większości spekulacją, co do której amerykańska teologia feministyczna, choć nie cała, z wielu przyczyn, skłania się do jej odrzucenia<sup>53</sup>. Właściwie, jak wyżej podkreślono, przedstawiciele teologii feministycznej, jak Elizabeth Johnson, wolą wykorzystywać obrazy Maryi do przeinterpretowania Boskiego macierzyństwa, współczucia, immanencji i od-twórczej energii. W kategoriach trynitarnej teologii Bóg jest interpretowany jako Mądrość objawiająca się, jako Duch, Jezus i Matka<sup>54</sup>.

### 3. Pobożność maryjna i amerykańska kultura

To znaczne odrodzenie się mariologii i pobożności maryjnej w USA w ostatnich trzydziestu latach jest czymś zadziwiającym, zwłaszcza że powszechne było mniemanie, iż w okresie po Soborze Watykańskim II zauważalny był znaczny spadek tak w pobożności maryjnej, jak i w mariologii. Z drugiej strony, takie odrodzenie nie było zupełnie niespodziewane, biorąc pod uwagę wydarzenia wspomniane w pierwszej części artykułu, chociaż niektóre z nich były rzadkością dla Stanów Zjednoczonych. W związku z tym można zapytać, czy istnieją wzajemne korzyści w relacjach pomiędzy amerykańską kulturą z jednej strony, a mariologią i maryjną pobożnością z drugiej. Odpowiedź na to pytanie jest niezwykle skomplikowana, zważywszy na fakt, że jest rzeczą bardzo trudną

<sup>51</sup> L. BOFF, *The Maternal Face of God: The Feminine and Its Religious Expressions*, San Francisco 1987.

<sup>52</sup> A. GREELEY, *The Mary Myth: On the Femininity of God*, New York 1977.

<sup>53</sup> Zob. E. JOHNSON, *She Who Is...*, 47-54.

<sup>54</sup> Zob. TAMŻE, 124-187.

czy wręcz niemożliwą sprecyzowanie pojęcia: amerykańska kultura<sup>55</sup>. Dlatego też proponujemy tylko parę ogólnych wskazówek.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że północnoamerykańska kultura ma niewiele wspólnego z pobożnością maryjną. Kultura, taka jak północnoamerykańska, preferująca technologiczną racjonalność, popierająca świeckie podejście do życia, powinna żywić wewnętrzną niechęć do jakiegokolwiek rodzaju pobożności i systemu myślowego, takiego jak mariologia i pobożność maryjna, która rozwija się na nadprzyrodzonym, jeśli nawet nie na zabobonnym gruncie, z jej częstym odwoływaniem się do świata objawień i niebiańskich przesłań. Co więcej, kultura, która wysoko ceni sobie seksualne spełnienie, znalazłaby niewątpliwie w maryjnej doktrynie, takiej jak Maryjne trwałe dziewictwo, bezspornie coś staroświeckiego, jeśli nie niezrozumiałego. Kultura, która pochwała indywidualną niezależność i nieograniczoną wolność, mogłaby również nie zaakceptować powszechnego obrazu Maryi jako Służebnicy, Kobiety zdominowanej przez patriarchalne i androcentryczne struktury. W końcu, kultura, która szuka szybkiego zadowolenia, a której ekonomiczne powodzenie zależy od nienasyconego konsumizmu i której filozoficzny zasięg jest ograniczony do obszaru tu i teraz, czy uznałaby dogmat o wniebowzięciu, który jest ukierunkowany ku eschatologicznemu wypełnieniu, jako sprzeczny, a nawet niszczący, ludzki rozwój.

Oczywiście, te mniej lub bardziej niepochlebne cechy nie są wszystkimi cechami współtworzącymi amerykańską kulturę, ale też nie mogą być z niej wyłączone. Przyjmując jednak, że stanowią one prawdziwą amerykańską kulturę, jak o tym świadczy przytoczona wyżej wypowiedź z dokumentu dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego, pojawia się pytanie, czy autentyczna mariologia i maryjna pobożność, która jest trynitarna, chrystologiczna, pneumatologiczna, eklezjalna i jest zgodna z biblijnymi, ekumenicznymi, antropologicznymi normami, może dokonać zmian poprzez potępienie nadużyć i ekscesów amerykańskiej kultury. Wystarczy tutaj, tytułem przykładu, wspomnieć dwa obszary, w których mariologia i pobożność maryjna mogą poprawić i wzbogacić amerykańską kulturę. Jeden już podkreśliliśmy, omawiając wkład feministycznych (i liberalnych) mariologów, a mianowicie, poprzez promowanie obrazu Maryi z Jej *Magnificat*, jako kobiety solidarnej z ubogimi, z prześladowanymi i z ludźmi z marginesu społecznego. Taka rola jest bardziej odpowiednia i niezbędna dla Amerykanów, skoro Stany Zjednoczone to tylko potężne

<sup>55</sup> Pomocna może być charakterystyka amerykańskiej kultury w: R. COTE, *Re-Visioning Mission: The Catholic Church and Culture in Postmodern America*, New York 1996, 116-122, 135-139.

supermocarstwo, zdolne i skłonne do zdominowania reszty świata, nie tylko w znaczeniu militarnym, lecz także i może nawet z większym skutkiem poprzez ekonomiczną globalizację. Drugi obszar dotyczy dwóch dogmatów: trwałego dziewictwa i wniebowzięcia. Poprawna interpretacja dogmatu trwałego dziewictwa nie oznacza deprecjonowania seksualności, lecz niezależność od patriarchalnej kontroli, jak też zupełne oddanie się Bożej sprawie. Wniebowzięcie nie oznacza zwolnienia się z ziemskiej odpowiedzialności, lecz dar ciała i ziemskie spełnienie się, które ma cechę nieśmiertelności i trwa na wieki.

Jednak nie tylko mariologia może korygować i wzbogacać amerykańską kulturę, lecz także może być odwrotnie. Współczesna amerykańska mariologia oczywiście nie rozwinęła się na pustkowiu kulturowym, lecz była inspirowana nie tylko przez typowe dla Amerykanów ideały, takie jak optymizm, zaangażowanie w ochronę ludzkich praw, wolność sumienia i demokrację, lecz także w społecznym i religijnym kontekście Stanów Zjednoczonych<sup>56</sup>. Ta wypływająca z kontekstu zależność występuje co najmniej na trzech płaszczyznach. Pierwsza, to intensywna ekumeniczna współpraca pomiędzy chrześcijańskimi wyznaniem w Stanach Zjednoczonych, co umożliwiło amerykańskim katolickim teologom wniesienie ogromnego wkładu do mariologii. Po drugie, ruch feministyczny we wszystkich jego możliwych formach - liberalnej, kulturalnej, socjalistycznej i radykalnej - z pewnością spowodował przeorientowanie mariologii<sup>57</sup>. Po trzecie, coraz bardziej rosnący pluralistyczny charakter amerykańskiej społeczności - religijny, rasowy i etniczny - poszerzył horyzonty mariologii o dialog międzyreligijny i zagadnienia pobożności ludowej.

Pobożność maryjna zawsze stanowiła szczególną cechę amerykańskiego katolicyzmu. Procesje różańcowe, koronowanie Maryi na Królową w maju, nowenny do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, litanie,

<sup>56</sup> Oczywiście nie powinniśmy być ślepi na negatywne elementy amerykańskiej kultury i zapominać o potrzebie zajęcia przez chrześcijan krytycznej postawy wobec nich. Monika Hellwing przedstawiła pięć negatywnych aspektów w amerykańskiej kulturze: rozprzestrzeniający się indywidualizm, nawyki, jakich nabierają ludzie w warunkach ich ekonomicznej mocy, dwuznaczność dotycząca pełnej wolności i demokracji dla innych ludzi, tendencje do redukowania istotnych tematów do tematów zwykłych relacji i pewna niecierpliwość, a nawet brak zainteresowania historią i tradycją. Zob. M. HELLWIN, *American Culture: Reciprocity with Catholic Vision, Values and Community*, w: *The Catholic Church and American Culture*, red. C. YUHAUS, New York 1990, 74-87.

<sup>56</sup> Krótki opis tych form feminizmu, zob. S.M. SCHNEIDERS, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church*, New York 1991, 15-25.

<sup>57</sup> M.C. ATHANS, *Mary in American Catholicism*, w: *The Encyclopedia of American Catholic History*, red. M. GLAZIER, T. SHELLEY, Collegeville 1997, 849.

kruczata rodzinnego różańca, ruch sodalicyjny i stawianie figur Maryi może nie będą istniały już więcej w amerykańskich parafiach. Lecz jest sporo słuszności w wypowiedzi Mary C. Athans, że mianowicie *uznanie Maryi przez liberalów i konserwatystów, feministki i tradycjonalistów, młodych i starszych i tych z każdej grupy etnicznej, jest częścią różnorodnych reakcji amerykańskich katolików na Matkę Jezusa*<sup>58</sup>. Spośród tych podejść, we wszystkich ich wymiarach, wyłoniła się nowa i żywa mariologia, jako jedność tego, co jest najlepsze w chrześcijańskiej tradycji i najbardziej wartościowe w amerykańskiej kulturze.

Peter C. Phan  
Georgetown University (Washington)

37<sup>th</sup> and O Streets, NW  
Washington, DC 20057  
USA  
e-mail: pcp5@georgetown.edu

## Maria nella teologia e pietà contemporanea nordamericana

(Riassunto)

L'autore ci presenta un'ampia panorama della pietà mariana negli Stati Uniti nel periodo postconciliare. Lo studio è articolato così: 1) Il rinnovamento del movimento mariano nel catolicesimo americano; 2) La mariologia contemporanea negli Stati Uniti; 3) La pietà mariana e la cultura americana.

---

<sup>58</sup> M.C. ATHANS, *Mary in American Catholicism*, w: *The Encyclopedia of American Catholic History*, red. M. GLAZIER, T. SHELLEY, Collegeville 1997, 849.