

The Mother of the Lord Present in the Church: Theological and Interdisciplinary Perspectives

Matka Pana obecna w Kościele:
Perspektywy teologiczne i interdyscyplinarne

Editors of the issue
Redaktorzy tematyczni numeru

Marek Chmielewski, Janusz Królikowski, Antoni Nadbrzeźny

Institute of Biblical Studies/Instytut Nauk Biblijnych KUL
The John Paul II Catholic University of Lublin

Editorial Board/Rada Naukowa

Andrzej Gieniusz (Pontificia Università Urbaniana, Rome, Italy) – Chair
Jean-Noël Aletti (Biblicum, Rome, Italy)
Stanisław Bazyliński (Biblicum – Seraphicum, Rome, Italy)
Krzysztof Bieliński (Accademia Alfonsiana, Rome, Italy)
Waldemar Chrostowski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)
Matteo Crimella (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milan, Italy)
Michael A. Daise (College of William & Mary, Williamsburg, VA, USA)
Luc Devillers (Université de Fribourg, Switzerland)
Jenny DeVivo (Saint Xavier University, Chicago, IL, USA)
Józef Naumowicz (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)
Łukasz Popko (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)
Olivier-Thomas Venard (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)

Editorial Team/Redakcja

Editor-in-Chief/Redaktor naczelny:

Adam Kubiś

Co-Editor-in-Chief/Zastępca redaktora naczelnego:

Andrzej Piwowar

Managing Editor/Sekretarz:

Monika Popek

Thematic Editors/Redaktorzy tematyczni:

Piotr Blajer (New Testament/Nowy Testament)

Marek Dobrzeniecki (philosophy of religion, philosophy of God/filozofia religii, filozofia Boga)

Bernadeta Jójko (New Testament/Nowy Testament)

Dominik Jurczak (liturgy, systematic theology/liturgika, teologia systematyczna)

Krzysztof Kinowski (Old Testament/Stary Testament)

Wojciech Kućko (moral theology/teologia moralna)

Paweł Mąkosa (catechetics, pastoral theology/katechetyka, teologia pastoralna)

Damian Mrugalski (patristics/patrologia)

Antoni Nadbrzeźny (systematic theology/teologia systematyczna)

Krzysztof Naporą (Old Testament/Stary Testament)

Mieczysław Polak (catechetics, pastoral theology/katechetyka, teologia pastoralna)

Anna Rambiert-Kwaśniewska (New Testament/Nowy Testament)

Mariusz Szram (patristics/patrologia)

English Language Editor/Redaktor języka angielskiego:

Maria Kantor

Submissions and contact with the editorial team via e-mail/Zgłaszanie tekstów i kontakt z redakcją przez e-mail: verbum.vitae@kul.pl and website/oraz stronę internetową: <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

Proofreader/Opracowanie redakcyjne:

Piotr Królikowski

Layout Editor/Opracowanie komputerowe:

Jarosław Łukasik

Cover design/Projekt okładki:

Dorota Woźniak

Programme Board/Rada Programowa

Krzysztof Bardski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Stanisław Hareźga (KUL)
Anna Kuśmirek (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Janusz Lemański (University of Szczecin)
Artur Malina (University of Silesia in Katowice)
Antoni Paciorek (KUL)
Zdzisław Pawłowski (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Pikor (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Judyta Pudełko (The Catholic Academy in Warsaw)
Paweł Podeszwa (Adam Mickiewicz University in Poznań)
Waldemar Rakocy (Pontifical University of John Paul II in Cracow)
Grzegorz Strzelczyk (University of Silesia in Katowice)
Tomasz Tułodziecki (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Węgrzyniak (Pontifical University of John Paul II in Cracow)
Mirośław S. Wróbel (KUL)

Editor/Wydawca

The John Paul II Catholic University of Lublin/Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raławickie 14
20-950 Lublin, Poland

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H
20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40
e-mail: wydawnictwo@kul.pl
<http://wydawnictwokul.lublin.pl>

The quarterly is available on-line at <http://czasopisma.kul.pl/vv/>
The journal is peer reviewed by an advisory board of scholars. List of their names is published each year on the website

**Verbum Vitae is indexed by the following databases/
Verbum Vitae jest indeksowane w następujących bazach:**

- Arianta
- Atla Religion Database® (ATLA RDB®)
- AtlaSerials® (Atlas®)
- AtlaSerials PLUS® (Atlas PLUS®)
- Baza Artykułów Bibliistyki Polskiej (BABP)
- Baza czasopism humanistycznych BazHum
- Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)
- Biblioteka Cyfrowa KUL
- Biblioteka Nauki
- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
- CiteFactor (Impact Factor 2020-2021: 1,84)
- Dimensions
- The Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- EBSCO Discovery Service
- EBSCO Essentials
- European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS)
- Index Copernicus Journals Master List
- INFONA
- Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR)
- LITaRS (Louvain Index of Theology and Religious Studies for Journals and Series)
- Most Wiedzy
- New Testament Abstracts
- Old Testament Abstracts
- POL-Index
- Polska Bibliografia Naukowa (PBN)
- Repozytorium Instytucjonalne KUL (ReKUL)
- Scilit
- Scimago Journal and Country Rank (SJR)
- SCOPUS

Table of Contents/Spis treści

EDITORIAL/OD REDAKCJI

MAREK CHMIELEWSKI, JANUSZ KRÓLIKOWSKI, ANTONI NADBRZEŻNY Potrzeba pogłębionej mariologii	517
---	-----

ARTICLES/ARTYKUŁY

TOMASZ NAWRACAŁA The Position of the General Chapters of the Dominican Brothers Towards the Teaching of St. Thomas Aquinas and the Question of Immaculate Conception	521
BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ The Dominican Stance on the Immaculate Conception of Mary: Insights from Selected Sermons (13th–15th Centuries)	545
BOGDAN FERDEK Methods of Dogmatic Discourse in the Dispute over the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary as Exemplified by German Dominican Theologians from the 13th to the 16th Century	557
JANUSZ LEKAN Średniowieczne <i>clausulae</i> różańcowe i ich teologiczna treść	583
PAWEŁ BEYGA The Position of Selected English Dominicans Towards the Immaculate Conception in the Pre-tridentine Era	605
PIOTR TADEUSZ WASZKIEWICZ Mariologia Franciszka Petrarki w pieśni <i>Vergine bella, che di sol vestita</i>	625
KRZYSZTOF POROSŁO Mariology in the Euchology of Advent and Christmas in the Hispanic-Mozarabic Rite	643
STEFAN SZYMIK, WALDEMAR PAŁĘCKI Biblijne świadectwa o godności Maryi w <i>lex orandi</i> Kościoła	669
ANTONI NADBRZEŻNY Diakonia i charyzmat. Fenomen macierzyństwa Maryi w ujęciu Edwarda Schillebeeckxa i Czesława Bartnika	689
PAWEŁ BORTO Pobożność maryjna w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI	717
SYLWESTER JAŚKIEWICZ Dziewictwo Maryi w zrodzeniu Chrystusa na podstawie kazań św. Augustyna na Boże Narodzenie	733
STANISŁAW DYK The Christocentrism of Marian Homilies	753
NAPIÓRKOWSKI ANDRZEJ Mariology in the Documents of Ecumenical Dialogue and Christian Unity	769
DAMIJAN GANC Towards Theology of Parenthood: Mother Mary as the Role Model for Sensitive and Secure Christian Parenting	785

EDITORIAL/OD REDAKCJI



OD REDAKCJI

Potrzeba pogłębionej mariologii

MAREK CHMIELEWSKI 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, marek.chmielewski@kul.pl

JANUSZ KRÓLIKOWSKI 

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, jkroliko@poczta.onet.pl

ANTONI NADBRZEŻNY 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, antoni.nadbrzezny@kul.pl

W 1983 roku Karl Rahner SJ, analizując różne przejawy aktualnego życia Kościoła, odniósł się między innymi do kwestii kultu maryjnego, stanowczo stwierdzając, iż „dzisiejsze ubóstwo kultu maryjnego jest w gruncie rzeczy konsekwencją naszego ubóstwa ludzkiego”. Dziś, po ponad czterdziestu latach, można potwierdzić, że ów teolog w znacznej mierze miał rację. Oczywiście są także inne przyczyny osłabiania kultu maryjnego w Kościele. Jednak nie trudno zauważyć związku między degradacją człowieka, jego relacji i kultury, powodowaną przez współczesne antyludzkie ideologie, a osłabieniem kultu maryjnego.

Dotyczy to również Kościoła w jego wymiarze widzialnym. Jeśli bowiem człowieczeństwo traci na znaczeniu, to w jaki sposób można doceniać cały „ludzki” wymiar zbawienia? Odradzają się więc w nowych postaciach, pod pozorem duchowej wzniosłości, manicheizm, gnoza i inne destrukcyjne nurty. Zwracają na to uwagę ostatni papieże: Benedykt XVI i Franciszek.

Natomiast odbudowanie i odpowiednie ugruntowanie teologiczne kultu maryjnego może wydatnie przyczynić się do dowartościowania człowieczeństwa i wszystkiego, co ludzkie. Degradacja człowieka, z jaką ewidentnie mamy do czynienia we współczesnej kulturze, domaga się szukania odpowiednich środków służących odnalezieniu jego natury, godności oraz wzniosłego powołania. Maryja, pierwsza pośród odkupionych tworzących nową ludzkość, może odegrać w tym procesie pierwszorzędną rolę, będąc obrazem i ideałem nowego człowieka, którego ludzie współcześni usilnie poszukują.

Odpowiednio potraktowany, wzmocniony teologicznie, ukierunkowany i odnowiony kult maryjny może stać się skutecznym antidotum na dzisiejsze zawirowania kulturowe, jak był nim już wielokrotnie w przeszłości. Na przykład w kontekście średniowiecznego manicheizmu przyczynił się nie tylko do ocalenia kultury chrześcijańskiej, ale przede wszystkim stymulował odnowę życia kościelnego we wszystkich jego wymiarach.

Współcześnie potrzeba zatem odnowionej mariologii oraz odważnej duchowości i pobożności maryjnej – „odważnej” w sensie nowotestamentowym, to znaczy nie dającej się zdeprecjonować i nieuciekającej od rzeczywistości, a zarazem pewnej swojego twórczego i pozytywnego znaczenia. Mariologia w najwyższym stopniu rzuca ważne i inspirujące światło na życie człowieka. Niepokalane poczęcie Maryi ukazuje, że Bóg „interesuje się” początkiem życia ludzkiego i niejako już na jego progu czeka ze swoim darem łaski i miłości. Boże macierzyństwo Maryi podkreśla prawdę o ludzkiej naturze Jezusa Chrystusa, a tym samym w perspektywie zbawczej nobilituje wszystko to, co ludzkie, w tym małżeństwo, rodzinę, macierzyństwo czy więzi rodzinne; ukazuje także wyjątkową rolę kobiety w dziele zbawienia. Dziewiczy wymiar macierzyństwa Maryi podkreśla, że człowiek jest wewnętrznie otwarty na relacje z Bogiem, który może realnie i cudownie mocą Ducha Świętego i przez dar łaski oddziaływać na jego wymiar duchowy i cielesny. Wniebowzięcie Maryi, czyli Jej pełny, duchowy i cielesny udział w życiu wiecznym, oparty na partycypacji w cielesnym zmartwychwstaniu Chrystusa, pokazuje wyraźnie sens i cel całego życia ludzkiego, łącznie z cierpieniem i śmiercią. Dogmaty maryjne stanowią podstawę tego, co znany teolog Louis Bouyer nazwał „humanizmem maryjnym”.

Prawdy dogmatyczne dotyczące Matki Bożej rzucają niezwykle ważne światło na tajemnicę Kościoła, ukazując jego właściwy kształt, zarówno duchowy – wewnętrzny, jak i „cielesny” – zewnętrzny. Sobór Watykański II, nawiązując do ojców Kościoła, słusznie podkreślił, że Maryja ze swoim specyficznym udziałem w tajemnicy zbawienia stanowi *typus Ecclesiae*, to znaczy „praurzeczywistnienie Kościoła”, oraz jego *exemplum*, czyli wzór. Jeśli więc Kościół ma się urzeczywistniać w dziejach i odnawiać w duchu Ewangelii, to potrzebuje nieustannego przeglądania się w „zwierciadle”, którym jest Maryja (*speculum Ecclesiae*). Potrzebuje więc tego, co zostało nazwane przez Hansa Ursa von Balthasara „zasadą maryjną”, stanowiącą konieczne dopełnienie i ubogacenie duchowe „zasady piotrowej”. Tę właśnie zasadę maryjną wprowadził do swojego eklezjalnego nauczania św. Jan Paweł II, a list *Mulieris dignitatem* (15 VIII 1988) jest tego znamienitym przykładem. Współczesne spojrzenie na Kościół i jego misję domaga się więc ścisłego związku z tajemnicą Maryi, Matki Boga i Matki Kościoła.

„Maryjna wiara” Kościoła jawi się więc jako zasadnicza, otwarta na nowe poszukiwania i zastosowania. Duchowość i pobożność maryjna mają z czego czerpać, a tym samym mogą wydatnie inspirować osobiste życie chrześcijanina i kształtować życie Kościoła jako pielgrzymującej wspólnoty wiary, nadziei i miłości. Niewątpliwie także kultura współczesna mogłaby wiele zyskać, gdyby odwołała się do postaci i misji Bogarodzicy. Jałowość tej kultury wynika między innymi z tego, że zbyt często odrzuca inspirowane religijnie wzniosłe natchnienia i minione doświadczenia humanistyczne oraz duchowe. Być może na ten aspekt też należałoby zwrócić uwagę w najbliższym czasie w ramach poszukiwań mariologicznych oraz propozycji teologicznych formułowanych w duchu personalizmu i ekumenizmu.

Zebrane w bieżącym numerze *Verbum Vitae* artykuły polskich i zagranicznych mariologów oraz specjalistów innych dyscyplin teologicznych w znacznej mierze uwzględniają sformułowane wyżej uwagi. W sposób interdyscyplinarny wychodzą one od maryjnej wiary Kościoła, pokazując jej historyczną realizację oraz współczesne przeżywanie w złożonym kontekście teologiczno-duchowym i kulturowo-społecznym. Mając za punkt wyjścia różne perspektywy i odwołując się do różnych przedmiotów formalnych, pokazują one, że Maryja, Matka Pana i Matka Kościoła w żywy i bezpośredni sposób kształtuje sposób myślenia teologicznego, a następnie oddziałuje na praktykę kościelną. Jak pokazują zebrane studia, pozostaje jeszcze wiele zagadnień do przemyślenia. Najważniejszą jednak sprawą jest uwypuklenie faktu, iż współcześnie mariologia zachowuje swoją żywotność oraz otwartość na aktualne życie Kościoła.

ARTICLES/ARTYKUŁY



The Position of the General Chapters of the Dominican Brothers Towards the Teaching of St. Thomas Aquinas and the Question of Immaculate Conception

TOMASZ NAWRACAŁA 

Adam Mickiewicz University in Poznań, ks.tomn@amu.edu.pl

Abstract: The doctrine of Thomas Aquinas was formally adopted as the official teaching of the entire Dominican Order. Throughout the 13th and 14th centuries, general chapters placed significant emphasis on the importance of adhering to Aquinas' views. They were deemed essential not only to maintain continuity within the orthodox tradition of the Church but also to foster unity within the entire order. Among the topics that sparked debate among medieval theologians was the conception of Mary. While Bernard of Clairvaux and the Dominicans rejected the idea of Mary's immaculate conception, the Franciscans, led by figures like John Duns Scotus, advocated for it. This article highlights the stance taken by the Dominican general chapters in defence of Thomas' views. Initially, in the 14th century, there were general indications supporting the maculistic understanding of Mary's conception, but this stance shifted over time. By the 15th century, the Dominicans were compelled to embrace the immaculistic concept. The delayed promulgation of the dogma of the Immaculate Conception of Mary in the mid-19th century underscores the complexity and unresolved nature of theological discussions throughout the medieval period.

Keywords: Thomas Aquinas, Dominicans, general chapters, Immaculate Conception, Mary, doctrine

The truth about the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary was announced as a dogma of the Church by Pope Pius IX. In the bull *Ineffabilis Deus*, the pope defines the essence of the dogmatic ruling (Bourke 1868, 72). It involves the recognition that Mary, at the first moment of her conception, was preserved and free from all taint inherent in original sin. This fact, as Pius IX clearly emphasizes, was the result of Christ's merits and His future passion. Moreover, it is also a special grace and a special privilege for Mary. The papal ruling ended a long history of dispute over Mary's conception and the manner of her participation in Christ's salvific work.

The entire history of the emergence and development of the cult of the Immaculate Conception of Mary cannot be established with certainty. It is fairly generally accepted that the feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary was celebrated in Eastern Christianity already in the 7th century and was related to the cult of

This work is supported by the National Science Centre, Poland, under grant agreement OPUS 21 No. 2021/41/B/HS1/02002 entitled: "The position of the Dominicans towards the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (13th–16th Centuries)."

Saint Anne (Lamy 2000, 26–33).¹ The conception of Mary in Anne's womb was described in a miraculous way and analogous to the conception of Jesus known from the Gospel according to St. Luke. Since the 8th century, the existence of the feast in the Byzantine tradition can be noted, which over the next century gains popularity and is included in the official liturgical calendar (Kontouma-Coticello 2011, 59–72). Around the same time, the feast appears in the Anglo-Saxon Church, led by Theodore of Tarsus, Archbishop of Canterbury with considerable assistance from Abbot Hadrian (Mayr-Harting 1991, 138). Both came to England in 667 as envoys of the pope, and both had their roots in the Greek Church.² Therefore, they may have introduced the well-known feast of Mary's conception in England, although it is possible that they already found such a feast brought to England by pilgrims to the Holy Land (Ortenberg West-Harling 2011, 73; Dary 1992, 49–60). As in the case of Byzantium, the feast spread, although, as Marie-Bénédicte Dary argues, not necessarily in the sense that modern theology understands it. The fact that the expression *conceptio sanctae mariae* appears in early medieval martyrologies should not be interpreted as a reference to the conception of Mary, but as information concerning the conception of Jesus in Mary's womb (Dary 1992, 36).³ The next stage in the formation of the feast will be its transfer to the European continent. This happened in Normandy, thanks to the monks of the Abbey of Saint-Wandrille (Dary 2011, 71; 1992, 91–93). The oldest traces of the existence of such a feast in Europe are sacramentaries and missals with the texts of the Holy Mass for December 8 (Dary 1992, 64–84). The inclusion of such texts in liturgical books in the 11th and 12th centuries testifies to the already emerging immaculistic piety. However, it was not universally accepted, as evidenced by the famous letter 174 of Bernard of Clairvaux entitled: *Epistola ad canonicos Lugdunenses de Conceptione sanctae Mariae* (*Oeuvres* 1:455–58). The date of the letter remains uncertain, but it generally falls between 1128 and 1139 (Dary 1992, 96).⁴ The famous abbot addresses the clergy in Lyon since some of them supported the introduction of the feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. Meanwhile, such a feast has no liturgical or theological reasons and it is not confirmed by the tradition of the Church (Dary 2002, 219–36; Lamy 2000, 42–45, 49–53). According to Bernard, the recognition of Mary's Immaculate Conception is impossible as her

1 The oldest surviving testimony is the canon *Conceptio sanctae Annae* written by Andrew of Crete (PG 97, 1305–12). This is the testimony of the Greek Church. However, it seems that similar traces can be found in the Syriac Orthodox Church and the Coptic Church.

2 A place of special devotion to Mary was the Mar Saba monastery in Palestine. The monastery was founded in the 5th century, and its most famous superior was John Damascene. In the face of Muslim invasions in the 7th century, some of the monks moved to Rome and founded their monastery on the Aventine Hill, becoming a meeting place of the Eastern and Western traditions of Christianity.

3 This explains why in the martyrologies on March 25, the memory of the passion and conception of Christ appears at the same time.

4 The relations between the abbey of Cluny and the diocese of Lyon were very difficult and strained (Rubelin 2003, 423–53).

conception and sanctification are not the same acts. To recognize the Immaculate Conception would mean to recognize Mary's preservation from sin through sanctification, which would signify her holiness from the moment of conception. This would be tantamount to declaring the conception itself as sacred. Meanwhile, Mary could not have been sanctified before she began to exist as a human being. She was not pre-existent in terms of her existence. She would have had to be sanctified at conception in the midst of the parental act of her parents. This is contrary to reason. Sanctification is the work of the Holy Spirit, which cannot coexist with sin. At that stage in the history of the Church, married life was considered sinful. If Mary is conceived like every human being, there can be no question of any sanctification in this conception. The solution to the difficulty is to recognize that Mary was conceived in sin and only later, in her mother's womb, was she purified. Ultimately, it must be recognized that Mary is sanctified in order to be born a saint, not to be conceived in holiness. This conception is reserved exclusively for Christ.

Saint Bernard's negative opinion influenced the views of great scholastics, including: Alexander of Hales, Bonaventure, Albert the Great and Thomas Aquinas. All of them had maculist views (Børresen 1971; Holstein 1961, 270). In the 14th century, the Franciscans adopted the immaculist opinion of John Duns Scotus,⁵ while the Dominicans remained essentially faithful to the opinion of St. Thomas.

This study will present the position of the general chapters towards Aquinas' views (Bolzan and Fraboschi 1974, 263–78; Burbach 1942, 139–58).⁶ The chapters' decisions do not distinguish between philosophical and theological views since Thomas' legacy is treated as a whole. Therefore, from the end of the 13th century, his views would be defended and their introduction into the intellectual formation of Dominicans would be ordered. The canonization of Thomas in 1323 was of great importance in the propagation of the doctrine.⁷ Therefore, it seems logical to present the position of the chapters before and after canonization, which determines the division of the text below.

1. Defence of the Views (1274–1323)

The Dominican Order was founded in 1215 in Toulouse.⁸ A year later, Pope Honorius III approved of the order. From 1220 onward, chapters met, choosing Paris or

⁵ The deviation from maculistic views was already represented by William of Ware, master of theology in Paris in the years 1290–1300 (Glorieux 1934, 144–45).

⁶ Both authors only partially present the chapters' approach to Aquinas's doctrine.

⁷ The process began in 1317.

⁸ In studies on the history of the order, the date January 21, 1217 is also mentioned as the day of approval of the foundation by the pope (Biget 2001, 7).

Bologna as the venue.⁹ Only from 1245 was the list of cities where chapter meetings could be held expanded.¹⁰

For the first time, the chapter speaks out on the teaching of Thomas in 1278 (ACG 1:199).¹¹ The brothers gathered in Milan decide to send Raymond of Mevouillon and John Vigorosi, a lector in Montpellier, to England to investigate the scandal caused by the brothers speaking ill of Aquinas' writings. The chapter treated the matter seriously, for it equipped two envoys with extraordinary power to punish the guilty, including the order to leave the province and deprive them of their offices. The background for such a harsh reaction of the general chapter was the case of the condemnation of Paris in 1277. The theses published by Bishop Étienne Tempier against the Averroism prevailing in the faculty of liberal arts were also supposed to be a blow against Thomas' views (Hissette 1977, 12; 1980, 231–70; Torrell 2021, 417–24).¹² According to Robert Wielockx, Tempier was prepared for such an action, but he did not take it due to some interventions from the University of Paris and the Roman Curia.¹³ The dispute was so serious that a Dominican, Robert Kilwardby, sat in the see in Canterbury. On March 18, 1277, he condemned 16 theses inspired by Thomism, including those on the unity and uniqueness of forms in man (Hissette 1997a, 3–4, n. 5 and 6).¹⁴ Although he did not act directly against the teachings of the Angelic Doctor, in the context of all the facts, the future cardinal did not show unity with his order. Ultimately, neither France nor England condemned the doctrine of Thomas. Theses that resembled in some respects what Thomas and other of his contemporaries taught were considered erroneous. According to Roland Hissette, the condemnation from Bishop Tempier focused on the writings of Siger of Brabant and Boethius of Dacia (Hissette 1997b, 221–26). Raymond and John acted effectively in England. They managed to restore order among the English Dominicans. The chapter deliberated in Paris in 1279.¹⁵ Probably after Raymond's report,

⁹ The first general of the order was elected St. Dominic. He held this position until his death in 1221.

¹⁰ The meeting took place in Cologne.

¹¹ The Chapter of 1277 took place two months after the condemnation of Bishop Tempier.

¹² This first condemnation took place in 1270. In turn, Stefan Świerżawski rightly notes that Thomas studies at the University of Naples, a university founded by Emperor Frederick II and which, in the author's intention, was to be a counterweight to the Parisian university, being under the influence of Averroism (1947, 92). Finally, it is worth adding that the study of liberal arts was a normal element of the university syllabus before the study of the *sacra pagina* began.

¹³ Between R. Wielockx on the one hand and J.M.M.H. Thijssen and J.F. Wippel, on the other hand, there is a fundamental difference in the assessment of Thomas' role in the Condemnation of Paris. The first, whose position seems to be better justified, argues against the involvement of Aquinas in the whole event. The other two represent the opposite position (Wielockx 1999, 293–313). Wielockx himself does not deny, based on source data, that there was a trial against Thomas in Paris. However, it was a parallel process to the one that ended with condemnation on March 7, 1277 (Wielockx 1988, 413–16).

¹⁴ Kilwardby condemns on the whole theses in the field of grammar, logic and anthropology. In the latter one can find thesis about Thomistic inspiration, but it does not directly condemn Thomas himself (*Chartularium*, no. 474: 1:558–60, especially 559).

¹⁵ John is appointed superior of the convent in Montpellier.

it announces one more decision. While praising Thomas, whose works brought so much honour to the order, it obliges the superiors to new sanctions. Those who will treat his writings or Thomas himself disrespectfully, even if they think differently than him, are to be subject to them (ACG 1:204). The stipulations of this chapter can be considered the first promotion of Aquinas' teaching and its recognition as the official teaching of the entire Dominican Order. And this happened not without the active steps of Albert the Great (Comeau 1943, 96–97).¹⁶

Following the promotion of Robert Kwidbery to the cardinal by Pope Nicholas III on March 12, 1278, the Franciscan friar John Peckham was appointed to the see of Canterbury on January 27, 1279. He knew Thomas personally from his time as a lecturer at the Sorbonne in Paris. At the turn of 1269–1270, Peckham and Aquinas met for the first time, probably during a discussion on the question of *de aeternitate mundi* (Lipski 2020, 74–75). However, the discussion that also took place the same year turned out to be much more serious (Lipski 2020, 76–78). Its topic was the multiplicity of forms in man. The Franciscan master, based on Augustine and Anselm, supported the view of the multiplicity of forms in man, while the Dominican master advocated only the unity of form and identified this form with the soul.¹⁷ The issue remained unresolved, but Peckham retained a bad memory of the entire event. He felt humiliated by Thomas' humble attitude. As Archbishop of Canterbury, Peckham issued the first condemnation on October 29, 1284, renewing the negative assessment of the theses contained in the letter of March 18, 1277.¹⁸ Two years later, on April 30, 1286, another condemnation was published, including another eight Thomistic theses (Glorieux 1927b, 259–91). Interestingly, this condemnation was never accepted by Rome. However, it caused a stir among the Dominicans. The General Chapter met in Paris on Sunday after the Octave of the Ascension (ACG 1:230). After the events in England, the friars decide to recommit everyone to invoking the person and opinions of Aquinas. His teachings must be effectively promoted and defended (ACG 1:235), and if anyone fails to do so, he will automatically lose his functions and be excluded

¹⁶ In fact, it was Durand de Saint-Pourçant who was the first Dominican to oppose some of the theses of Thomas' teaching. As Martin Grabmann notes, this was the beginning of the decline of scholasticism, which stopped valuing synthesis and immersed itself in details without a clear connection with the whole (1923, 238–39; Emery 1999, 659). It was also the beginning of many works defending or correcting Thomas (Mandonnet 1913a, 46–70; 1913b, 245–62; Glorieux 1927a, VII–X).

¹⁷ This view was officially recognized by the Church at the Council of Lateran V in 1517 (Sobór Laterański V 2005, 56–57).

¹⁸ Lipski suggests that the issue of ancient condemnation was revived as a result of the actions taken by the provincial of the Dominicans in England, William of Hothum (2020, 80). The growing dispute between the archbishop and the English Dominicans led to Richard Klapwell OP, master at Oxford, correcting the texts of issues 47 and 48 of the first part of the *Summa*. In Paris, the Dominican Hugues de Billom opposes the corrections made by William de la Mare. At the end of the 13th century, John of Paris OP took up a similar defence (Mandonnet 1913a, 55–57; Perrone 2019, 315–64; 2017, 285–342).

from the spiritual goods of the order (Picard 1998, 106).¹⁹ The chapter also orders the punishment of the guilty in proportion to the offenses committed.

In 1309, the chapter convened for the second time in Spain, this time in Zaragoza.²⁰ The friars wish and encourage all university teachers to read and reflect on issues in the light of Thomas' teaching and work. In this way, they will form students who have the responsibility to diligently study Aquinas' legacy. Again, the recommendation ends with a warning of possible penalties for those who fail to do so. It is noteworthy that the term *venerabilis doctoris* appears for the first time in the chapter's resolution. Earlier documents retained the term *venerabilis frater* (ACG 2:38). The very fact that the religious authorities have to speak out again about Aquinas only proves that the former recommendations were not universally applied and that Thomism had already encountered considerable resistance (Bonino 2022, 4).

In 1313 the chapter takes place in Metz. The doctrine of Thomas is once again recognized as the most correct and universally accepted. Hence, no one in the order, and perhaps Durand de Saint Pourçain in the background, should question his writings or thoughts. The work of Thomas should be studied alongside the Bible and Lombard's *Sentences*.²¹ Sending the friars to study in Paris is possible, but only after at least three years of learning Aquinas' thoughts (ACG 2:64–65).²² Chapters in London (1314; ACG 2:72) and Bologna (1315; ACG 2:81–83)²³ will have similar recommendations. The provisions of the latter emphasize that the doctrine of Thomas is a common doctrine (*doctrinam communem*) and is placed before the universal teaching of the Church. This means that it was already held in high esteem by the entire order. In addition, it is also prohibited to sell the works of Thomas, the Bible and its commentaries, should the convent encounter financial difficulties.²⁴

The question of the authorship of texts for the feast of Corpus Christi occupies a unique place in the defence of Thomas' legacy. The feast developed in the 13th century under the influence of revelations at the monastery of Mont Cornillon in Liège. Initially, it was celebrated exclusively in the diocese of Liège and later in West Germanic territories. In 1264, Pope Urban IV issues the bull *Transitus* and extends

¹⁹ This spiritual good had three levels and was based on the good of the convent, province or the entire order.

²⁰ Earlier, in 1291, the chapter met in Palencia. Young Dominic Guzman studied in this city, at the university founded by Alfonso VIII of Castile.

²¹ The Dominican studies syllabus was based on *lectio, disputatio, repetitio*. The basic material for *lectio* was the Holy Bible and Peter Lombard's *Sentences*. The Metz Chapter orders the study of three or four points of St. Thomas' doctrine, so that students may better understand the *Sentences*. For this reason, Thomas' works entered the canon of Dominican studies (Kajiwara 2018, 93–94).

²² The provincial chapter in Ortheza in 1316 ordered the brothers to strictly adhere to the interpretation of Thomas and Albert in theology (Douais 1885, 157).

²³ In the same year, the chapter of the Roman province imposed a penalty on Brother Hubert Gidi for criticizing Aquinas' teaching (Prümmer 1912, 661–62).

²⁴ A similar recommendation appears during the chapter in Zaragoza in 1309 and applies to students outside their native convents (ACG 2:39–40).

the celebration of the feast to the entire Church. Unfortunately, the pope's untimely death prevented the implementation of the recommendations and the feast fell into oblivion. Its reactivation takes place during the pontificates of Clement V and John XXII. The Chapter of Vienna in 1322 states that the office for this feast was *per venerabilem doctorem fratrem Thomam de Aquino editum* (ACG 2:138).²⁵ An identical statement appears in the acts of the chapter in Barcelona in 1323 (ACG 2:144).²⁶ And this was already the year of Thomas' canonization.

The first steps towards Aquinas' canonization were taken by friars from the Kingdom of Sicily²⁷ in 1317 (Bonino 2023, 269–87). The process required collecting appropriate documents: the works of the future saint and testimonies of holiness provided by witnesses. This task was entrusted primarily to Wilhelm de Tocco. He is the author of *Ystoria sancti Thome de Aquino*, written between 1318 and 1323, the first biography of Aquinas. It was held in three venues: in Naples (1319), in Fossanova (1321) and in Avignon, where the canonization took place (Jacquin 1976, 25–37; Mandonnet 1923, 1–48). Pope John XXII wrote in his canonization bull:

It is thus that Blessed Thomas Aquinas, of the Order of Friars Preachers, doctor of sacred theology, a man of noble family, but of an even greater nobility of soul, of illustrious fame, of a most worthy life, capable, even before puberty, of attentive meditation and deliberation, received the habit of the Order of Preachers, remaining even more firm in this design, when he withstood the obstacles set before him by his own father opposed to his happy decision. After his religious profession, he soon made such progress in knowledge, life, and virtue that he was ordained a priest while still young and began to teach theology in Paris, the most famous city of all, where he occupied with great esteem, for several years of his career, the chair of Master, which was a great honor for himself, for his Order, and for the University of Paris. Indeed, by his virtuous life he acquired a reputation, he produced a sure doctrine with works written in such a short time, but which had a great diffusion and aroused legitimate admiration [...]. This is the theme the saint chose to begin his teaching on Sacred Scripture. It is said that it was given to him by a revelation, after he had said his prayers, at the time when he believed himself unfit for teaching because of his youth, when he was wondering what he was going to propose as the theme for his inaugural class. (*Seventh Centenary* 2023)

The pope points to Aquinas' human qualities: coming from a noble family, enjoying fame and good reputation, focused and constant in his decisions. As a result,

²⁵ The traditional attribution of the entire *Officium Corporis Christi* to Thomas has recently been questioned, as the chapters from 1318–1321 make no mention of him (Pikulik 1974, 27–40; Gy 1980, 491–507). The latter, however, established that the office could come from Aquinas' hands before the publication of the papal texts in 1264.

²⁶ Later also in the acts of chapters in Bordeaux in 1324 (ACG 2:151–52) and in Milan in 1340 (2:262).

²⁷ From 1282, the remnants of this kingdom were the lands only on the Apennine Peninsula, and their capital was Naples. Hence the other name, the Kingdom of Naples.

despite adversities, he managed to make his religious profession with the Dominicans and undertake studies in which he made rapid progress. Thanks to these human qualities, he was able to quickly take a chair at the university and bring glory to both Paris and the entire order. The pope further indicates that Thomas acquired great recognition through his virtuous life and that he created a doctrine that was secure and admired. John XXII reminds that such teaching was not devoid of inner revelation, which only confirms Thomas' humility and lowliness before God. Later in the bull, the pope states that Aquinas' work, different in its type and purpose, was created for the glory of God, the growth of faith and the instruction of students, not without a special gift of grace (*non absque speciali doni gratie infusione perfecit*. Faitanin 2015, 81).²⁸ Thomas was a pious, modest, humble, gentle and merciful man, full of erudition and gentleness. He sacrificed everything he could for God and left nothing for himself (Faitanin 2015, 81–82). Even at the end of his life he maintained peace and serenity, becoming an example for the friars in Fossanova. The last words he spoke before his death were as follows: “Ego de isto sacratissimo corpore Dei et Domini Nostri Ihesu Christi et aliis sacramentis multa docui, multa conscripsi in fide Christi Ihesu et Sancte Romane Ecclesie, cuius correctioni cuncta subicio, cuncta expono” (Faitanin 2015, 83; Prümmer 1912, 332).

They make it clear that Thomas was a man of the Church who did not claim absolute infallibility. He submitted his entire work to the judgment of the Church. It was the Church to judge whether the doctrine of the Parisian master was consistent with the rule of faith of the community built on Peter's faith.

Aquinas' canonization as a confessor (*Chartularium*, no. 824, 2:273 note)²⁹ ended the disputes surrounding his teaching. Importantly, at this stage only some of the theses inspired by the doctrine of the brilliant Dominican were criticized, and not the entire teaching.³⁰ This criticism only addressed philosophical or metaphysical issues. Theological teaching was generally accepted. Therefore, no objections were raised regarding the Immaculate Conception of Mary. Moreover, this thought was tacitly accepted as correct. The pope would not canonize a heretic! This thesis was reinforced by one more event. In the years 1368–1369, Urban V ordered Thomas' body to be transferred to the convent in Toulouse. However, he gave the saint's right arm to the Dominicans in Paris, for the glory and adornment of the entire university. There, filled with grace, he explained the mysteries of Scripture, solved difficulties, illuminated what was dark and isolated what was doubtful (*Chartularium*, no. 1342, 3:175).³¹

²⁸ At the moment of his death he spoke full of the Holy Spirit (Faitanin 2015, 82).

²⁹ Similarly, in the acts of the chapter in 1334 in Liège (ACG 2:224).

³⁰ Already in 1316–1317 John of Naples argued that the doctrine of Thomas had not been condemned in 1277.

³¹ The University of Paris demanded all the relics of Thomas, which were in the Fossanova convent before they were moved to Toulouse (Torrell 2021, 435).

2. Promotion of Teaching (1323–1389)

The reaction of Thomas' most important opponents, the Franciscans, had to change after the canonization. Moreover, as Bernard Gui probably reports, even during the ceremony in Avignon, the last speaker was the Franciscan and Bishop of Lodève, Jean Tissandier. In his eulogy, he acknowledged that Thomas was *Doctor gentium in fide et veritate* (Jacquin 1976, 29). Such an opinion contrasted sharply with the prohibition of the Chapter of the Friars Minor in Strasbourg in 1282. The text of the *Summa* was ordered to be read only by the most intelligent students, having William de la Mare's proofreading at hand (Prümmer 1912, 624–25; Mandonnet 1913a, 54).³² Less than two years later, on February 14, 1325, the Bishop of Paris, Étienne de Bourret, promulgated a letter lifting the condemnation issued by Étienne Tempier in 1277 (*Chartularium*, no. 838, 2:280–81).

The chapters in 1324 in Bordeaux, the following year in Venice and also in Paris in 1326 ordered to standardize the celebration of St. Thomas' memory, *sancto et venerabile doctore* and mention him in the litany immediately after St. Dominic (ACG 2:151, 156, 164).

In 1329 in Sisteron the chapter stated:

Cum doctrina sancti Thome toti mundo sit utilis et ordini honorabilis, volumus et ordinamus, quod omnes studentes theologie in dicta doctrina studeant diligenter; lectores autem et cursores ipsam doctrinam in suis lectionibus et disputacionibus pertractent singulariter et declarent et conclusiones eiusdem doctoris finaliter teneant, et si contra ipsius doctrinam rationes adducant, illas teneantur solvere, et quantum poterunt, contrarias efficaciter annuare. Quicumque autem contrarium inventus fuerit attentasse, per priores provinciales vel eorum vicarios privetur officio lectorie. (ACG 2:191)

This is already a clear confirmation that Thomas' teaching has become universal and useful for everyone, not only for Dominicans. All theology students, not only those in Paris, are expected to learn about Thomism. Teachers themselves should also adhere to the doctrine and reach the same conclusions.

A fragment from the chapter meeting in Carcassonne in 1342 also praises Aquinas' thought. Those gathered emphasize that Thomism shines throughout the world and that it will be correct and enduring, just like the doctrine of other Church authorities. We are ordered to study Thomas' thought again as more important and more useful. It is to be studied, supported and explained (ACG 2:280).³³

³² The Franciscan general Jérôme d'Ascoli and the Dominican general John de Vercelli concluded agreements in 1274 and 1277 on Thomas' views. Unfortunately, no one cared about such arrangements.

³³ Similar recommendations are contained in the files of chapters in the years 1346, 1347, 1355, 1361 (ACG 2:308, 313, 367, 391).

Ten years later, the chapter in Castres will once again remind us of the obligation of the entire order to remain in the truth. Although one can study other sciences, even those distant from theology or philosophy, Thomas should still be referred to. Opinions contrary to universal teaching and to what is contained in Thomas' works cannot be proclaimed (ACG 2:341).³⁴

Meanwhile, in 1344, the chapter in Le Puy first notes a marked decline in the standard of living among the brothers. Religious formation does not bear fruit, i.e. it does not serve to improve life and acquire true wisdom. "[...] Cernimus in ordine nostro – the brothers conclude – multiplicari fratres ydiotas, deordinatos, scandalosos, pro dolor, et rebelles matris sue religionis [...]" (ACG 2:296). Not only is it recommended that attention be paid to moral conduct, but also to careful and thorough academic progress. Young brothers are to draw example and knowledge from those older brothers whose knowledge and conduct are mature and properly formed. In doctrine, one should stick to the greatest and most important doctor – Thomas, whose teaching is becoming clearer and clearer in the sacred writings and works of other saints. Such a doctrine, based on the Holy Scriptures, the common teaching of saints and philosophers, as well as good judgment, cannot be erroneous and cannot be fallible as long as the designated factors remain its unchanging and constant guarantees (ACG 2:297). In short, the teaching of the saints remains infallible. Therefore, Thomas' teaching should also be treated as certain and error-free doctrine.

The event that shocked the University of Paris in 1387 should be placed in this context. In the spring of that year, a young doctor of theology, John of Montson, spoke out against the Immaculate Conception of Mary, among other things. On the one hand, the Dominican repeated the opinion of St. Thomas, and conversely, he accused proponents of the immaculistic theory of wandering in faith. The university milieu was already clearly influenced by the views of John Duns Scotus, and recalling Aquinas' teaching must have led to a serious dispute. Montson refused to renounce his views and, moreover, accused the university and the Bishop of Paris, Pierre d'Orgemont, of deviating from the sound faith and views of the great Dominican.³⁵ The dispute moved to Avignon, where the pope resided. Both the Dominicans and the representatives of the Sorbonne prepared thoroughly to present their positions. The cardinal consistory, meeting in May 1388, heard both sides of the dispute, listening first to Pierre d'Ailly and later to representatives of the Dominicans (*Chartularium*, no. 1564, 3:502–4).³⁶ The verdict was reached on January 27, 1389 and was completely unfavorable to the Dominicans (*Chartularium*, no. 1567, 3:506–11). They

³⁴ The chapter acts of 1353 and 1370 refer to Thomas as *doctore eximio* (ACG 2:347 and 412).

³⁵ John of Montson's theses were condemned first by the theological faculty (July 6, 1387), and then also by the bishop of Paris (August 23, 1387) (*Chartularium*, no. 1557, 3:491–96).

³⁶ Pierre d'Ailly is the author of the work that will discuss the issue of authority in theology in the 14th century and the interpretation of the authority of St. Thomas Aquinas himself (Chenu 1925, 190).

had to leave the university and undertake many acts of penance during the many years before returning to it (Krupa 2013, 16–19).

These events probably influenced the decision of the chapter assembled in Rodez in 1388. Here is a fragment of the resolutions:

Inchoamus hanc : cum matri [dei] Marie, (et) nostri ordinis patrone singularissime, sit precipue cultus specialis et reverencia impendenda et maxime quoniam insurgit inimicus fidei orthodoxe, cuius veritatem per duces et per potentes nostros predicatores atque eximios doctores beatum videlicet Albertum et sanctum Thomam doctorem nostrum precipuum de(!) aliquo(!) expresse doctrinaliter affirmatam percepimus, quod mater Christi salvatoris scilicet octuagesima die a conceptione sua, qua fuit eius corpori infusa anima et post modicum tempus seu morulam eadem anima cum corpore ceteris sanctis copiosius sanctificata, ut in tribulacione nostro ordini imminente opportunum remedium dignetur misericorditer impetrare, et quam nonnulli sub conceptionis nomine honorare conantur, nos sub nomine vere innocencie et sanctificacionis ipsam potius honoremus, ordinamus, quod in honorem beate Marie fiat festum totum duplex de sanctificacione eiusdem virginis gloriose cum officio de nativitate ipsius, mutato nomine nativitatis in nomen sanctificacionis, donec per nostrum ordinem de officio sanctificacionis aliter sit provisum. (ACG 3:30–31)

The text seems to summarize several issues that must have been accumulating for several years. Marian devotion was a special element of the spirituality of the entire order. Hence the initial reminder of Mary's role and due veneration. Interestingly, the sentence mentions the enemies of the Orthodox faith. Is this a general reference to the events in Paris? If Easter in 1388 fell on March 29 ("Dates" 2007), and the assembly had been scheduled for Pentecost a year before, the chapter was held in May,³⁷ and thus, at the beginning of the trial in Avignon. This chronology is suggested by the naming of both great Dominican theologians *duces, predicatores atque eximios doctores*. In other words, their teaching is considered correct and true, which in turn is emphasized by the use of the titles: blessed and saint.³⁸ The Dominicans indicate Thomas Aquinas as their main teacher whose doctrinal teaching has been clearly confirmed. Is this confirmation based on what Pope John XXII said during his canonization? Or is this a conclusion derived from the findings of the Chapter of 1344? The answer to these questions is not as important as the doctrine to which the chapter acts refer.

First, the issue of the union of Mary's soul and body eighty days after her conception is pointed out. This is the doctrine that scholasticism acquired partly from Aristotle (Arystoteles 1992, 514–15; Panidis 2015, 3–38) and partly from Augustine

³⁷ Convening the chapter on this day was an unwritten custom of the Dominicans (Montagnes 2004, 310).

³⁸ Albert's beatification began in Rome 40 years after his death, i.e. in 1320. It is not known why it was postponed. Albert was beatified only in 1622 (Richer 1930, 1).

(Lugt 2008, 238, 240–41). In the latter case, however, it also received some biblical justification. The Book of Leviticus (12:2–5) discusses the ritual of purifying a woman after giving birth to a child. For boys, it occurs on the fortieth day, and for girls – on the eightieth day. On this basis, it was concluded that these time periods had a symbolic meaning for the animation of the body by the soul (Chollet 1311–16).³⁹ However, it must be emphasized that the symbolism has no evidentiary value. In the tradition of the Church, the difference between the moment of conception and animation has never been recognized as doctrinally certain. A human being is created at the moment of conception, but it is a being subject to development at the body level. It changes, and with subsequent changes it also adapts to the body of the human soul. Thus understood, the process of forming humanity was easily explained by the successive appearance of different forms of the soul. When the body was poorly formed, it was subjected to the vegetative soul, then to the animal soul, and finally, after a certain period of time, to the intellectual soul. It was the sign of a fully formed human person. In the Middle Ages, the view of successive animation was quite common, and it had its opponent – unshakably – in the person of Thomas Aquinas (*STh* I, 118, 2; 76, 3.5; 85, 7; *SCG* II, 70; III, 222; Tomasz z Akwinu 1996, 11; Torrelle 2017, 330–36). The Paris condemnation and subsequent condemnations still recognized the doctrine of the human soul as the one and only form of the body as erroneous. An attempt to precisely determine the emergence of the human soul was never reflected upon by Aquinas, who recognized the emergence of man from the moment of conception as a variable being, undergoing various phases of development, but still being identical in essence and existence. One person is conceived, develops and then is born into the world.

The chapter's ruling refers to the conception of Mary. The union of the rational soul and body took place eighty days after conception. The chapter recognizes this fact as doctrinally certain. Why this confidence? Perhaps the Dominicans are indirectly referring to the condemnation of Peter John Olivi's thesis by Clement V. In the constitution *Fidei catholica*, the pope recognizes as the only acceptable view of the rational soul in its essence and by itself in the form of the human body (DS 902). However, the papal ruling does not say anything about dating, and only recognizes the connection of the rational soul and body as indisputable in the case of a human being. In this respect, the chapter's teaching is rather a free combination of Thomism and the own theological vision of the friars gathered in Rodez.

The text emphasizes that when Mary was a fully formed human being, she was sanctified. The chapter's files say *post modicum tempus seu morulam*, i.e. after some time or *morula*. In Latin, *morula* means a short delay, a period of time needed to do something. It is necessary to distinguish between the moment of conception from

³⁹ An important argument for accepting the thesis of immediate animation is the dogma of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. She was sanctified at the moment of conception.

the moment of sanctification. The Dominicans in Rodez clearly separate these two moments and in this regard recall Thomas' argument. The idea is to say that there must have been some time interval between Mary's conception and sanctification.⁴⁰ This view is consistent with Aquinas' teaching, which has not changed over the years. In the most recently written *Summa theologiae*, the Angelic Doctor states that Mary's body was conceived in original sin (*STh* III, 14, 3 ad 1).⁴¹ In the *Compendium theologiae*⁴² written a little earlier, the work that already testifies to great theological maturity, an entire point is devoted to the issue of Mary's sanctification. Thomas reminds us that Mary's greatest privilege was her divine motherhood. It requires her perfection, that is, complete freedom from actual sin. Mary did not commit any sin and therefore, she stands out from other saints. For all were sinners who were sanctified by virtue of the gift given by Christ's passion, death and resurrection. Mary was – as a result of an exceptional privilege – also freed from original sin. This liberation was already accomplished after conception, since Mary is conceived like every human being, and for this reason, at the beginning of her human existence, she was also subjected to the sin of the first Adam. Aquinas emphasizes the necessity of preserving the normal path of Mary's conception, dismissing any attempt to compare her conception to that of Jesus.⁴³ The marital act of Anna and Joachim was a human act, based on lust, which is the result of original sin and the way it is transmitted. Consequently, Mary had to be conceived in original sin. If the way of Mary's conception had been different, that is, if she had been conceived without sin, she would not have needed redemption from Christ. However, then the universality of the salvific work would have to be questioned, which in itself would violate the dignity of Christ as the only Saviour of humanity. To avoid denying the truths contained in revelation, Thomas chooses the path of special privilege. Mary is purified of original sin not after birth, but before it. However, not through a gift of grace bestowed upon her at any point in her fetal life. The abundant gift from God was given to her the moment her soul united with her body. As a human being, Mary is sanctified. Before this union, she could not be sanctified because there was no subject of sin. The soul or body alone cannot sin. The subject is a rational being. Moreover, sanctification begins with the soul and continues with the body. The union of soul and body guarantees the existence of one entity that God can sanctify with His grace. For Thomas, this subjective character of grace is an essential element in understanding sanctification itself. Mary was more

⁴⁰ The Latin *murula* comes from the word *morum* meaning *mature*. The text clearly indicates the definitive formation of Mary's humanity. Modern medicine uses the word *morula* to describe the stage of pre-embryonic development of a fertilized egg.

⁴¹ According to the contemporary research, this work was created in the years 1265–1273, and the third part in the years 1272–1273 (Torrell 2021, 459–60). The universality of original sin was assumed to be the basic element of the history of salvation (SCG IV, 51–52).

⁴² Its creation dates back to 1265–1267 (Tomasz z Akwinu 1984, no. 224, 102–3).

⁴³ The Protoevangelium of James is based on such an analogy.

holy than other people as, by virtue of the grace she had received, her movements coming from her senses and will were always subject to reason. This does not mean taking away freedom and spontaneity of action, but only constant orientation in everything toward God. Mary was not free from temptations or sinful impulses, which emphasizes her completely human nature, but in everything she was still victorious thanks to the gift of grace. Although the privilege of sanctification did not deprive her of the source of sin (*fomes peccati*), it significantly limited it (*ligatus*).

The argumentation contained in the *Commentary on the Sentences* is essentially identical. St. Thomas rejects the possibility of Mary's sanctification before she became fully human, i.e. before a rational soul appeared. Only she is the subject of human actions and, consequently, is burdened with original sin and can receive grace from God. Mary was sanctified after her conception, although the moment of this sanctification remains unknown (*Super III Sent. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. and qc. 2 co.*).

At the end of the chapter's decision, there is an appeal to organize the cult of Mary. Some, who are not Dominicans, worship Mary under the name of the conception. Meanwhile, the order wants to glorify her by emphasizing her true innocence and sanctification. Therefore, it is permissible to celebrate the feast of Mary's sanctification. Aquinas speaks about such celebrations in one of his *Quodlibet* (VI, q. 5, a. 1 co.). The celebration of the feast of the conception should not be understood as a commemoration of a specific moment of Mary's sanctification, for that moment remains unknown. Although it is believed that Mary was indeed sanctified *in utero*, many ecclesial communities, including The Roman Church, do not celebrate such a feast. Mary was conceived in sin and only later was she sanctified. Those communities that honour the conception actually celebrate Mary's sanctification. It was her special privilege, as a result of which the abundantly bestowed grace purified her of original sin and preserved her from every other sin throughout her life.

The celebration of such a feast is confirmed by the decisions of the chapters in 1394 in Venice (ACG 3:93) and in 1397 in Frankfurt (ACG 3:93). These chapters gathered friars who maintained obedience to Rome. This means that the manner of celebrating the feast of conception corresponds to what happened in Rome. The celebration of Mary's conception should be solemnly celebrated, but under the name of sanctification on the day of her birth. Instead of words about birth, words about sanctification should be inserted. In 1484, the chapter in Rome confirmed the celebration of the feast of Mary's sanctification on December 8 (ACG 3:377).⁴⁴

⁴⁴ In 1491, the acts of the Chapter of Le Mans also mention the word of sanctification (ACG 3:394). Moreover, in the acts of the chapter in Zaragoza in 1551 there is constant mention of the feast of conception or sanctification and it requires the use of the office of the day of Mary's birth. It is therefore clear that, despite their assurances, the Dominicans did not receive any special texts for the office (ACG 4:319). Let us add that the feast of the conception of Mary was introduced by the decree of King John I of Aragon in his kingdom by edict in 1394 (Lamy 2011, 46–47).

Two more things are worth adding. Shortly after the events related to John of Montson, the University of Paris issued a ban on allowing to teach anyone who would undermine the truth about the Immaculate Conception of Mary.⁴⁵ However, the case was not finally closed. In the 15th century, the Council of Basel would refer to it, hoping that it would definitively resolve the issue that distinguished the two mendicant orders in particular. During the council, a commission is convened in which in 1436 the immaculists, Jean de Rouvroy (Santoni 1979, 31–37) and the Franciscan Pierre Porcher, as well as the maculists, Jean de Montenegro (du Raguse) and Jean de Torquemada, both Dominicans, will appear (Horst 1994, 169–91). Due to the confusion in the proceedings and the pope's departure from the meeting, the Dominicans – loyal to the pope – leave. On September 17, 1439, the council fathers promulgated the dogmatic definition of the Immaculate Conception and ordered the celebration of December 8 with their own office (Sobór w Bazylei 2003, 423–25; Izbicki 2005, 145–70). Since the council was already schismatic when it announced the definition, its reception was severely limited. Disputes still persisted, as confirmed by the bull *Grave nimis* of Sixtus IV of 1483, which prohibited the disputing parties from accusing each other of heresy (DS 1425–26).⁴⁶ Ultimately, the immaculistic opinion will prevail and become the dogma of the Church's faith. However, Thomas' teaching will not be forgotten. On the contrary, Pope Pius V will declare him a Doctor of the Church in 1567, and Pope Leo XIII the universal patron saint of Catholic schools in 1880. Thomas' teaching was accepted, although effective restrictions were placed on the issue of the conception and sanctification of Mary.⁴⁷

Conclusions

The history of the Dominican chapters shows that, first, great respect arose around Thomas Aquinas and later also around his teaching. It was not forced, but spontaneous and natural for a man with extraordinary intellectual abilities and a friar of lively faith and deep piety. Authentic admiration for Aquinas primarily explains a rapid assimilation of his thought by the order. Many not only admired him and not only learned his writings. Equally many identified with his doctrine. This identification was so deep and so strong that it became characteristic of the Dominicans. It is

⁴⁵ The Dominicans were expelled from the university and would return only in 1403 (*Chartularium*, no. 1781, 4:56–58).

⁴⁶ Already earlier, in 1477, Sixtus IV celebrated the feast in honour of Mary Immaculate. *Cum praeexcelsa* (DS 1400).

⁴⁷ The constitutions of the Discalced Carmelites of 1592 supported the teaching of Aquinas as the authority for the entire order, but the issue of the Immaculate Conception was omitted. This opinion was contrary to the views of the Carmelites, who granted Mary such a privilege (Sainte-Marie 1956, 149–51).

impossible to talk about their history without referring to Thomas. For historians, he remains one of the most famous figures of the Church of the Middle Ages.⁴⁸

The history presented also shows that among the Dominicans there were many talented thinkers who had the ability to penetrate the complex thought of Thomas. He was not only a theologian; he was also a commentator of the Holy Scriptures and a philosopher. He combined many areas of science and used the acquired knowledge to seek answers to questions in the field of faith. However, Aquinas was not just a brilliant scientist; he was a Christian first. Therefore, he drew abundantly from revelation, which became for him a source and guarantee of truth. The truth revealed by God was the only and final truth on which all human conduct depended. Accordingly, Thomas sought to fathom it and bring it closer to others as a common and indisputable foundation of science. This means that the pursuit of truth required appropriate tools and logical thinking. The discovery of this logic makes the Thomistic doctrine valuable and worth defending. Since the truth is one and revealed, it obliges one to accept and defend it. This explains why the chapters were so quick to defend and order the defense of Thomas' writings and doctrine.

The dissemination of Aquinas' doctrine, recommended by the chapters, was not just a reiteration of the wishes of the religious superiors.⁴⁹ It seems that such frequent orders were the result of growing opposition to Thomism. The history of chapters shows that although the doctrine of Thomas became widespread, it was not equally accepted by everyone. Many opposed to it and many, although indirectly, tried to follow their own path of theological and philosophical reflection. In the matter of the Immaculate Conception, although the doctrine of Mary's sanctification *in utero* was upheld, attempts were made not to deny her the possibility of being preserved from original sin.⁵⁰ Even if the chapter in Rodez directly addresses a theological issue and cites Thomas' opinion, it seems to justify the ruling in the spirit of Thomism. The fact that there are no such explicit elements of anthropology in Aquinas' teaching suggests that the Dominicans combined different traditions and different opinions. Promoting them under the name of the master of Aquinas suggests the existence of strong currents whose goal was to disseminate his teaching. This in turn may be due to the fact that Thomas held the title of *doctor communis*. Since the Fourth Lateran Council, the teaching of theologians has begun to acquire normative significance.⁵¹ Hitherto, the source of norms of faith and morality has been the Holy Scripture and

⁴⁸ For example: Daniel-Rops discusses Bonaventure in three pages, John Duns Scotus in two pages, and he devotes six pages of his work to Aquinas (1965, 291–301).

⁴⁹ Brother Guillelmus Bernardi de Galaco Albensis, sent on a mission to Constantinople in 1298, translated the works of Thomas from Latin into Greek. (Douais 1885, 414–15). According to Michael Rackl, such a translation was made later (1924, 48–60).

⁵⁰ Jean-François Bonnefoy's census of Dominican immaculists is of little importance today. The author refers to works that have not been preserved or whose authorship is incorrect. (Bonnefoy 1960, 337–49). An ambiguous opinion is contained in the sermon of Jacques of Lausanne (Durand 1905, 607–9).

⁵¹ Against Joachim da Fiore, the council accepts Lombard's teaching on the Holy Trinity.

the teaching of the Church Fathers. Since 1215, explanations of a particular issue made by theologians have acquired a similar normative importance. That explanation will be chosen as consistent with the faith and will be accepted by theologians, who henceforth cannot be omitted in teaching and expounding the truths of faith. Even more, teaching that will become more common, will be normative. Although there may be different explanations at the starting point, the prevailing consensus around them will be decisive. In this way, various theological theses, although not necessarily wrong, do not have to be accepted and promoted by everyone. Freedom in research is still maintained, but without the need to consider the results of this research and recognize them as binding for the entire Church. Appealing to the authority of the Church is not only a sign of humility, but above all an expression of concern for the unity of the entire flock of Christ. In other words, while the theologian may seek the truth and approach it, he must not forget that he always does so on behalf of the Church as the guardian of revealed truth. Omitting this mediation is nothing less than diminishing, and in extreme cases even rejecting, the communal dimension of salvation. God accomplishes it in the community of the Church, which in this world as a whole retains the fullness of the means and reality of salvation.

In this context, Thomas' doctrine is shown by the chapters' rulings as enjoying a special privilege and dissemination. It quickly became the official interpretation of the theology of the Dominican Order and the entire Church. Abandoning Thomas means breaking with the universal teaching of theologians and, consequently, with the doctrine of the Church. The danger here, however, is adapting doctrine to the necessity of exhortation. In other words, it is the matter of extracting from Thomas' teaching what best fits the historical context related to a specific theological issue. Therefore, instead of referring to the thought of the Angelic Doctor, a strong Thomism is created, understood as a variation on the doctrine of Thomas.

The question to be asked here concerns not only the meaning of Aquinas' authoritarian teaching, but also its content. Could Thomas have been wrong? Can the writings of a man canonized by the Church contain errors? The answer to this question may be simple: a saint never makes mistakes. However, it seems that such simplification is inconsistent with the understanding of the Church's progress in reading and interpreting revelation. If the Church is led by the Holy Spirit towards the fullness of truth, then achieving this fullness is still a task for the future. Although successive elements of truth are being read, the fullness is still awaited as eschatological fulfillment. The Truth, written with a capital letter, will come and make itself known to every person. Before this happens, what remains is a patient approach to the truth, which should be the work of man inspired by the Holy Spirit. At the same time, we must also constantly remember that this truth is given to man, not created by him. In this dynamic approach to the truth, it is difficult to assume that this or that theologian, even proclaimed a saint of the Church, has exhausted all possibilities of knowing the revealed truth in his teaching. More to be emphasized

here is the historical context.⁵² At a particular time and place, such a theologian can explain a specific thesis, without excluding the possibility of changing it in the future. In this context, Thomas' preference for speaking of Mary's sanctification *in utero* instead of her Immaculate Conception should remain a thesis inscribed in the historical era. Both options seemed equally possible, and the choice of one of them was the result of progress in theological reflection on the issue. Thus, can the saints be wrong? Yes. Can they teach incorrectly? Yes. Does this deny their holiness? NO. Holiness does not concern the state of knowledge, but the way of life. Just as canonization does not mean that everything in a person's life was sacred, neither is recognition of someone's doctrine tantamount to approval of everything written by him (Chenu 1925, 193).

Defence of St. Thomas' teaching by the general chapters of the Dominicans in the 13th and 14th centuries does not mean declaring him free from errors. This defence was intended to consolidate the order around one doctrine, theologically valid for the entire Church and, over time, also accepted by the entire Church. Although Thomas was a clear and unchanging maculist on the issue of the Immaculate Conception, this does not diminish his role as a reliable guide to the truths of faith and the meanders of theology. In uncertain times, such a guide was needed and effective. The Dominicans gathered around Aquinas became the main opponents of the Franciscans, who chose John Duns Scotus as the Mariological authority. The immaculistic position became the dogma of the Church in the 19th century, and the Dominicans themselves did not adhere unswervingly to Thomas, but accepted the decisions of the Magisterium of the Church. And this fact in itself is worth recalling and strongly emphasizing.

Bibliography

- Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*. 1898–1900. 3 vols. Romae: Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide. (= ACG).
- Andreas Cretensis. 1863. "Conceptio sanctae Annae." In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 97:1305–12. Paris: Migne.
- Arystoteles. 1992. "Zoologia." In *O duszy; Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne; Zoologia; O częściach zwierząt*, vol. 3 of *Dzieła wszystkie*, translated by Paweł Siwek, 323–614. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bernard de Clairvaux. 1870. "Lettre 174." In *Oeuvres de Saint Bernard*, translated by Armand Ravelet, 1:455–58. Bar-le-Duc: Guérin. (= *Oeuvres*).

⁵² Attention was paid to this aspect in the case of the beatification of Antonio Rosmini Serbati. His writings were included in the Index in the 19th century, and their author was beatified in 2007 (Congrégation pour la Doctrine de la Foi 2001).

- Biget, Jean-Louis. 2001. "Introduction." In *L'Ordre des Prêcheurs et son histoire en Franceméridionale*, 5–15. Cahiers de Fanjeaux 36. Toulouse: Privat.
- Bolzan, Juan Eduerdo, and Azucena Fraboschi. 1974. "Santo Tomas y los capítulos generales de la Orden de los Hermanos Predicadores, 1278–1370." *Sapientia* 29:263–78.
- Bonino, Serge-Thomas. 2022. "Saint Thomas, docteur commun." In *Docteurs de la foi: Autorité, orthodoxie, enseignement: Actes de la XXIXe Université d'été du Carrefour d'histoire religieuse, Clermont-Ferrand, École de droit, Université Clermont Auvergne, 7 juillet au 10 juillet 2021*, edited by Bruno Béthouart and Cyrille Dounot. Les Cahiers du Littoral 2.20. Dunkerque: Les Cahiers du Littoral.
- Bonino, Serge-Thomas. 2023. "La canonisation de saint Thomas d'Aquin (juillet 1323): Contexte et enjeux." *Nova et vetera* 98 (3): 269–87.
- Bonnefoy, Jean-François. 1960. *Le ven. Jean Duns Scot, docteur de l'Immaculée Conception: Son milieu – sa doctrine – son influence*. Roma: Herder.
- Børresen, Kari Elisabeth. 1971. *Anthropologie médiévale et théologie mariale*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bourke, Ulick Joseph, ed. 1868. *The Bull "Ineffabilis" in Four Languages; or, the Immaculate Conception of the Most Blessed Virgin Mary Defined: With an Introduction and a Dissertation on the Art of Illuminating with Some Account of the Project Undertaken by Monsieur L'Abb Sire*. Dublin: Mullany.
- Burbach, Maur. 1942. "Early Dominican and Franciscan Legislation regarding St. Thomas." *Mediaeval Studies* 4:139–58. <https://doi.org/10.1484/j.ms.2.306540>.
- Chenu, Marie-Dominique. 1925. "Maître' Thomas est-il une 'Autorité'? Note sur deux lieux théologiques au XIV^e siècle." *La Revue thomiste* 30:187–94.
- Chollet, Jean-Arthur. 1931. "Animation." In *Dictionnaire de théologie catholique*, edited by Alfred Vacant and Eugène Mangenot, 1:1305–20. Paris: Latouzey et Ané.
- Clemens V. 1976. "Fidei catholica." In *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36th ed., edited by Henricus Denzinger and Adolfus Schönmetzer. Barcinone: Herder. (= DS 900–904).
- Comeau, Raphael. 1943. "The Condemnation of St. Thomas." *Dominicana* 27 (2): 93–97.
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi. 2001. "Note sur la valeur des décrets doctrinaux concernant la pensée et le oeuvres du R. P. Antoni Rosmini Sebati," https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010701_rosmini_fr.html.
- Daniel-Rops. 1965. *Histoire de l'Eglise du Christ*. Vol. 4. Paris: Grasset.
- Dary, Marie-Bénédicte. 1992. "La fête de la Conception de la Vierge Marie: son introduction en France et ses premiers developpements, XIIeme-XIIIeme siècles." PhD diss., Université de Paris X-Nanterre.
- Dary, Marie-Bénédicte. 2002. "Saint Bernard et l'Immaculée Conception: La question liturgique." *Revue Mabillon* 13:219–36. <https://doi.org/10.1484/j.rm.2.303461>.
- Dary, Marie-Bénédicte. 2011. "Aux origines de la « Fête aux Normands », la liturgie de la fête de la Conception de la Vierge Marie en France (XII^e–XIII^e siècles)." In *Marie et la « Fête aux Normands »: Devotion, images, poésie*, edited by Françoise Thelamon, 85–98. Mont-Saint-Aignan: Presses universitaires de Rouen et du Havre. <https://doi.org/10.4000/books.purh.10833>.
- "Dates de la fête de Pâques au 14e siècle." 2007. Last modified July 3, 2007, <http://5ko.free.fr/fr/easter.php?y=14>.
- Denifle, Heinrich, and Emille Chatelaine, eds. 1889–1897. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. 4 vols. Paris: Ex typis fratrum Delalain. (= *Chartularium*).

- Douais, Célestin. 1885. *Les Frères Prêcheurs en Gascogne au XIII^e et au XIV^e siècle*. Paris: Champion.
- Durand, Albert. 1905. "Un sermon de Jacques de Lausanne sur la conception de la Vierge." *Bulletin du Comité de l'art chrétien* 7:601–15.
- Emery, Gilles. 1999. "Dieu, la foi et la théologie chez Durand de Saint-Pourçain." *Revue Thomiste* 99:659–99.
- Faitanin, Paulo. 2015. "Bula de canonização de S. Tomàs de Aquino, de Joã XXII." *Revista Aquinate* 11 (28): 78–93.
- Glorieux, Palémon. 1927a. In *Le Correctorium corruptorii "Quare"*, vol. 1 of *Les premières polémiques thomiste*. Vrin: Le Saulchoir.
- Glorieux, Palémon. 1927b. "Comment les thèses Thomistes furent proscrites à Oxford (1284–1286)." *Revue Thomiste* 32:259–91.
- Glorieux, Palémon. 1934. *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*. Vol. 2. Paris: Vrin.
- Grabmann, Martin. 1923. "Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert." *Divus Thomas* 1:233–49.
- Gy, Pierre-Marie. 1980. "L'office du Corpus Christi et s. Thomas d'Aquin: état d'une recherche." *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 64 (4): 491–507.
- Hissette, Roland. 1977. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain: Publications Universitaires.
- Hissette, Roland. 1980. "Étienne Tempier et ses condamnations." *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 47:231–70.
- Hissette, Roland. 1997a. "L'implication de Thomas d'Aquin dans les censure parisiennes de 1277." *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 64 (1): 3–31.
- Hissette, Roland. 1997b. "Philosophie et théologie en conflit: saint Thomas a-t-il été condamné par les maîtres parisiens en 1277 ?" *Revue théologique de Louvain* 28 (2): 216–26. <https://doi.org/10.3406/thlou.1997.2883>.
- Holstein, Henri. 1961. "Le développement du dogme mariale." In *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, edited by Hubert du Manoir, 6:243–96. Paris: Beauchesne.
- Horst, Ulrich. 1994. "Nova Opinio und Novelli Doctores Johannes de Montenegro, Johannes Torquemada und Raphael de Pornassio als Gegner der Immaculata Conceptio." In *Studien zum 15. Jahrhundert*, edited by Heribert Müller and Johannes Helmrath, 169–91. Berlin: Oldenbourg Wissenschaftsverlag. <https://doi.org/10.1515/9783486828887-010>.
- Izbicki, Thomas M. 2005. "The Immaculate Conception and Ecclesiastical Politics from the Council of Basel to the Council of Trent: The Dominicans and Their Foes." *Archiv für Reformationsgeschichte – Archive for Reformation History* 96 (1): 145–70. <https://doi.org/10.14315/arg-20050108>.
- Jacquín, Robert. 1976. "Thomas d'Aquin: le saint." *Revue des sciences religieuses* 50 (1): 25–37.
- Kajiwara, Yoichi. 2018. "Les dominicains français face au système universitaire des grades à la fin du Moyen Âge." PhD diss., Université Lumière.
- Kontouma-Coticello, Vassa. 2011. "La question de l'Immaculée Conception dans la tradition orientale et les célébrations byzantines de l'enfance de Marie aux VII^e–VIII^e siècles." In *Marie et la « Fête aux Normands »: Devotion, images, poésie*, edited by Françoise Thelamon, 59–72. Mont Saint-Aignan: Presses universitaires de Rouen et du Havre. <https://doi.org/10.4000/books.purh.10878>.

- Krupa, Paweł. 2013. *Une grave querelle: L'Université de Paris, les mendiants et la conception Immaculée de la Vierge (1387-1390)*. Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i Studia 6. Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Lamy, Marielle. 2000. *L'immaculée conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen âge, XII^e- XV^e siècles*. Collection d'Études Augustiniennes 35. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Lamy, Marielle. 2011. "Le culte marial entre dévotion et doctrine: de la « Fête aux Normands » à l'Immaculée Conception." In *Marie et la « Fête aux Normands »: Dévotion, images, poésie*, edited by Françoise Thelamon, 39–55. Mont-Saint-Aignan: Presses universitaires de Rouen et du Havre. <https://doi.org/10.4000/books.purh.10869>.
- Lipski, Dawid. 2020. "John Pecham's dispute with Thomas Aquinas at the University of Paris – Causes and Effects." *Rocznik Tomistyczny* 9 (2): 73–87. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.6350195>.
- Lugt, Maaïke van der. 2008. "L'animation de l'embryon humain et le statut de l'enfant à naître dans la pensée médiévale." In *Formation et animation de l'embryon dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, edited by Luc Brisson, Marie Hélène Congourdeau, and Jean Luc Solère, 233–54. Paris: Vrin.
- Mandonnet, Pierre. 1913a. "Premiers travaux de polémique thomiste." *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 7 (1): 46–70.
- Mandonnet, Pierre. 1913b. "Premiers travaux de polémique thomiste." *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 7 (2): 245–62.
- Mandonnet, Pierre. 1923. "La canonization de saint Thomas d'Aquin, 1317–1323." In *Mélanges thomistes publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VI^e centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323)*, 1–48. Bibliothèque Thomist 3. Le Saulchoir: Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
- Mayr-Harting, Henry. 1991. *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. 3rd ed. London: Batsford.
- Montagnes, Bernard. 2004. "Le rôle du Midi dominicain au temps du Grand Schisme." In *Le Midi et le grand schisme d'occident*, 39:305–30. Cahiers de Fanjeaux 39. Toulouse: Privat. <https://doi.org/10.3406/cafan.2004.1842>.
- Ortenberg West-Harling, Veronica. 2011. "L'origine anglaise de la fête de la Conception de la Vierge." In *Marie et la « Fête aux Normands »: Dévotion, images, poésie*, edited by Françoise Thelamon, 73–81. Mont-Saint-Aignan: Presses universitaires de Rouen et du Havre. <https://doi.org/10.4000/books.purh.10884>.
- Panidis, Yiannis. 2015. "L'avortement chez Aristote: un acte mèmè hosiôn." *Revue de philosophie ancienne* 33 (1): 3–38. <https://doi.org/10.3917/rpha.331.0003>.
- Perrone, Massimo. 2017. "Das *Quodlibet* des Wilhelm von Hothum O.P. (ca. 1235–1298): Untersuchung und kritische Edition." *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 84 (2): 285–342. <https://doi.org/10.2143/RTPM.84.2.3269049>.
- Perrone, Massimo. 2019. "The *Quodlibet* of Richard Knapwell O.P.: An Introduction and Critical Edition." *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 86 (2): 315–64. <https://doi.org/10.2143/RTPM.86.2.3287115>.
- Picard, Daniel. 1998. "Les suffrages prescrits pour les défunts par les chapitres provinciaux des dominicains du Midi." In *La mort et l'au-delà en France méridionale (XII^e-XV^e siècle)*, 103–20. Cahiers de Fanjeaux 33. Toulouse: Privat.

- Pikulik, Jerzy. 1974. "Oficjum o Bożym Ciele w świetle historyczno-krytycznym." *Collectanea Theologica* 44 (3): 27–40.
- Prümmer, Dominicus, ed. 1912. *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis: Notis historicis et criticis illustrati*. Tolosae: Privat & Revue Thomiste.
- Rackl, Michael. 1924. "Die griechische Übersetzung der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin." *Byzantinische Zeitschrift* 24 (1): 48–60. <https://doi.org/10.1515/byzs.1924.24.1.48>.
- Richer, Albert-Marie. 1930. *Le B. Albert le Grand. Maître de saint Thomas d'Aquin*. Montréal: L'Oeuvre des tracts.
- Rubellin, Michel. 2003. *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Sainte-Marie, Melchior de. 1956. "La doctrine des Salmanticenses sur l'Immaculée Conception." *Ephemerides Carmeliticae* 7 (1): 149–228.
- Santoni, Pierre. 1979. "Jean de Rouvroy, traducteur de Frontin et théologien de l'immaculée conception." *Bibliothèque de l'École des chartes* 137 (1): 19–58.
- Seventh Centenary of the Canonization of St. Thomas Aquinas*. 2023. Accessed October 23, 2023. <https://fsspx.news/en/news/seventh-centenary-canonization-st-thomas-aquinas-4-28938>.
- Sixtus IV. 1976a. "Constitutio *Cum praeexcellsa*." In *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36th ed., edited by Henricus Denzinger and Adolfus Schönmetzer. Barcinone: Herder. (= DS 1400).
- Sixtus IV. 1976b. "Constitutio *Grave nimis*." In *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36th ed., edited by Henricus Denzinger and Adolfus Schönmetzer. Barcinone: Herder. (= DS 1425–26).
- Sobór Laterański V. 2005. "O duszy." In *Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*, vol. 4 of *Dokumenty soborów powszechnych: Tekst łaciński i polski*, edited by Arkadiusz Baron and Henryk Pietras. Źródła Myśli Teologicznej 33. Kraków: WAM.
- Sobór w Bazylei. 2003. "Dokumenty." In *Konstancja Bazylea-Ferrara-Florence-Rzym (1414–1445)*, vol. 3 of *Dokumenty soborów powszechnych: Tekst tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, edited by Arkadiusz Baron and Henryk Pietras. Źródła Myśli Teologicznej 30. Kraków: WAM.
- Świerzawski, Stefan. 1947. "Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka." *Przeгляд Filozoficzny* 43:87–104.
- Thomas d'Aquin. 2008. *Somme théologique*. (= *STh*), accessed October 10, 2023, http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html#01_grandes_syntheses.
- Thomas d'Aquin. 2009. *Quodlibet VI*. (= *Quodlibet VI*), accessed September 10, 2023, http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputes/Quodlibet.htm#_Toc244190193.
- Thomas d'Aquin. 2017. *Somme contre les gentils*. (= *SCG*), accessed October 10, 2023, <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm>.
- Thomas d'Aquin. 2019. *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*. (= *Super III Sent.*), accessed October 23, 2023, <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES1.htm>.
- Tomasz z Akwinu. 1984. "Streszczenie teologii." In *Dzieła wybrane*, translated by Jacek Salij, 11–131. Poznań: W Drodze.
- Tomasz z Akwinu. 1996. *Kwestia o duszy*. Translated by Zofia Włodek and Włodzimierz Zega. Biblioteka Filozofii Religii. Kraków: Znak.
- Torrell, Jean-Pierre. 2017. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel: Initiation*. Paris: Cerf.

- Torrell, Jean-Pierre. 2021. *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu: Osoba i dzieło*. Translated by Agnieszka Kuryś. Dominikańska Biblioteka Teologii 10. Poznań: W Drodze; Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Wielockx, Robert. 1988. "Autour du procès de Thomas d'Aquin." In *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, edited by Albert Zimmermann, 413–38. *Miscellanea Mediaevalia* 19. Berlin: Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110852608.413>.
- Wielockx, Robert. 1999. "Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin: Réponse à J.M.M.H.Thijssen." *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 83 (2): 293–313.



The Dominican Stance on the Immaculate Conception of Mary: Insights from Selected Sermons (13th–15th Centuries)

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ 

Adam Mickiewicz University in Poznań, kochaniewiczboguslaw@gmail.com

Abstract: It is commonly believed that in the debate on the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, representatives of the Order of St. Francis were supporters of the Marian privilege, while the Dominicans were against it. The aim of this article is to verify this opinion by analyzing selected Dominican homilies from the 13th–15th centuries, seeking answers to the questions: has the maculist position expressed by preachers been maintained over the centuries? What caused Dominicans to remain unchanged in their views, despite the gradual spread of the opinion about the Immaculate Conception of Mary, which was finally officially accepted by the Church? What role did Saint’s opinion play? Thomas Aquinas to the position of later Dominicans? The results of the analysis of medieval Dominican sermons allow us to consider the opinion that has so far been widespread as one-sided and superficial. The Dominican position is much more complex.

Keywords: Immaculate Conception, Thomas Aquinas, Virgin Mary, Dominicans, Sermons, Middle Age

While the topic of the Immaculate Conception of the Virgin Mary has garnered considerable attention in scholarly literature, it is evident that the perspective of the Dominicans on this matter remains underexplored. There has been a prevailing assumption that all Dominican preachers adhered to a maculist anti-Immaculate Conception stance. This study aims to address this gap by examining Dominican sermons to demonstrate that the commonly held view regarding the Dominican position necessitates nuanced clarification. The analysis will consider the influence of Saint Thomas Aquinas’ teachings on Dominican preachers, alongside other sources that shaped their sermons, thereby highlighting the diversity of perspectives on the conception of the Virgin Mary.

This work is supported by the National Science Centre, Poland, under grant agreement OPUS 21 No. 2021/41/B/HS1/02002 entitled: “The position of the Dominicans towards the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (13th–16th Centuries).”

1. Dominican Preachers of the 13th Century on the Conception of Mary

1.1. View of Saint Thomas Aquinas

Thomas Aquinas is renowned for his philosophical and theological works, yet his preaching remains relatively obscure. Notably, the Angelic Doctor authored 23 sermons, two of which address Marian themes: *Lux orta est iusto* and *Germinet terra* (Thomas de Aquino, *Sermones*, 264–91). Regrettably, neither homily directly references the conception of Mary. This topic surfaces only in the *Expositio super salutationem angelicam*, which, although not listed among Aquinas' biblical commentaries, is considered by some scholars to reflect his preaching endeavours. According to Jean-Pierre Torrell, the *Commentary on the Hail Mary* is a sermon that, along with its *collatio*, was delivered during Aquinas' second stint in Paris (Torrell 2021, 535–36). Conversely, Paolo Giustiniani suggests that the *Expositio* is a condensed version of a homily on Our Lady presented during Lent in Naples in 1273 (1992, 460).

The foundational aspect in elucidating the matter of Mary's conception is Christ's own conception. Aquinas delineates that only Christ's conception was immaculate, given that He was conceived by the Holy Spirit and the Virgin Mary. Christ stands as the sole human to enter the world devoid of original sin, thereby showcasing His incomparable uniqueness and absolute holiness. "Christ surpassed the Blessed Virgin in being conceived and born without original sin. While the Blessed Virgin was conceived in original sin, she was not born into it" (Thomas de Aquino, *In salutatione angelicam*, 240). Since the absolute holiness of Christ necessitated that the body assumed at the moment of the Incarnation be immaculate, Mary had to provide a body free from original sin, holy, and undefiled. It is for this reason that the Blessed Virgin was cleansed—not preserved—from every stain of original sin. As Aquinas asserts: "sin is either original, from which she was cleansed in the womb, or mortal or venial, from which she was entirely free" (Thomas de Aquino, *In salutatione angelicam*, 240). Therefore, according to the Angelic Doctor, Mary was conceived in original sin and subsequently cleansed from it while still in her mother's womb. His stance on this matter is unequivocal: only Christ was conceived free from the stain of original sin, while His Mother was cleansed of it. This viewpoint, as presented in the *Commentary on the Hail Mary*, was elaborated upon in the theological works of the Angelic Doctor without deviation from the commonly accepted position of other theologians: the Blessed Virgin was conceived in original sin, from which she was liberated in her mother's womb.

1.2. Opinion of Other Preachers

Similar to the stance of St. Thomas Aquinas, thirteenth-century preachers held a negative view regarding the Immaculate Conception of Mary. They collectively asserted

that Mary was conceived in original sin but subsequently cleansed and sanctified. This perspective was shared by James of Voragine (†1298), a Dominican, who maintained that Mary was sanctified in her mother's womb by the power of the Holy Spirit after being conceived in sin (Jacobus a Voragine, *Sermo De Annuntiatione B.M.V.*, 143). Like Aquinas, the preacher underscores the immaculate conception of Christ from the Holy Spirit and the Virgin Mary as a unique event. In contrast, the conception and birth of other saints are deemed to be marked by original sin. While the mother of Jesus was conceived in original sin, she was born free from it (Jacobus a Voragine, *Sermo De Assumptione B.M.V.*, 305).

A comparable viewpoint was articulated by Bartholomew of Breganze (†1270). The Italian Dominican posited that the Blessed Virgin was cleansed from original sin in her mother's womb through the purifying action of the Holy Spirit. As a result of her sanctification, the root of sin (*fomes peccati*) was eradicated, and subsequently, during the conception of the Son of God, completely eliminated (Bartholomaeus de Bregantiis, *Sermo XVII, In Nativitate*, 104).

The 13th-century group of Dominican preachers also encompasses Martin Polak (†1278), who, in his sermon for the Assumption of the Blessed Virgin Mary, referenced the sanctification of the Blessed Virgin in her mother's womb. The outcome of her sanctification was a profound fortification to the extent that it rendered the commission of any sin impossible (Martinus Polonus, *Sermo De Assumptione Beatae Marie Virginis*, 185).

Nicholas of Milan (†1293) bequeathed a compendium of *Collationes de Beata Virgine*, which he delivered between 1286 and 1287 to the Dominican Fraternity of the Blessed Virgin Mary in Imola. Within one of his sermons, he scrutinized the theme of Mary's exceptional holiness. Employing allegory, he elucidated Holy Scripture texts from a Marian standpoint. Consequently, the passage from the Book of Genesis (Gen 24:44) was expounded in reference to the Blessed Virgin: "Ipsa est mulier, quam preparavit Dominus filio domini mei" (Nicolaus de Mediolano, *Collatio 40*, 84). The mystery of the Incarnation necessitated prior preparation of Mary through her sanctification. Likewise, the verse from the Book of Ecclesiastes: "In civitate sanctificata similiter requievi" (Eccl 24:15), pertains to the Blessed Virgin, symbolizing her as a sanctified city wherein God will reside (Nicolaus de Mediolano, *Collatio 40*, 84). In essence, Nicholas of Milan underscores that Mary's sanctification, rather than preservation from original sin, was accomplished due to her forthcoming divine motherhood.

Nicholas of Gorran (†1295), in his homily *De Purificatione*, asserted that the Blessed Virgin was conceived in original sin but was sanctified in her mother's womb (Nicolaus de Gorran, *Sermo IV, In festo purificationis beatae Mariae virginis*, 111r). Continuing his reflection, he poses the question: if her entire earthly life was marked by sinlessness, what then was the significance of her purification? In

response, he emphasized that it was her humility, rather than necessity, which led the Blessed Virgin to undergo purification.

2. The Stance of the General Chapters of the Dominicans in the First Half of the 14th Century Regarding the Opinion of St. Thomas Aquinas

To grasp the significant reliance of Dominican preachers, who proclaimed the conception of Mary, on St. Thomas Aquinas' stance on this matter, it is crucial to underscore the official position of the Order concerning the teachings of the Angelic Doctor. It appears that his doctrine had held sway throughout the Order since the early 14th century. This is evident from the resolutions of the general chapters of the Order. The Dominicans convened at the chapter in Metz (1313) acknowledged Aquinas' teachings as 'more sound and universally accepted than all others.' Moreover, it was decreed at Metz that no Dominican should "presume to teach, decide questions, or respond to objections in any manner other than in accordance with what is generally understood as his doctrine" (*ACG* 2.64–65).

However, the general chapter in Sisteron (Cistaricum) in 1329 resolved that as the doctrine of St. Thomas was beneficial to the entire world, Dominican students ought to engage in the study of his teachings. Furthermore, lecturers should structure their classes around the aforementioned doctrine of Thomas (*ACG* 2.191). This decision reflects a somewhat concerning inclination towards restricting the study to a singular philosophical and theological system, which may serve to fortify the Order's identity but could also influence its stance regarding the Immaculate Conception of Mary.

3. The Perspective of Dominican Preachers in the 14th Century

The directives propounded by the general chapters from the onset of the 14th century are discernible in the themes of the sermons delivered by the Dominicans. In adherence to the Order's mandates, they expounded on the conception of the Blessed Virgin in original sin and her subsequent sanctification. The prevailing viewpoint in most fourteenth-century sermons upheld this position. James of Lausanne (†1321) emphasized the purification and sanctification of the Blessed Virgin in her mother's womb (Lamy 2000, 426). Similarly, William of Sauqueville, who lived at the turn of the 13th and 14th centuries, echoed this sentiment (Chevalier 2007, 175). William juxtaposed the conception of Christ with that of Mary, highlighting Christ's

superiority over the Blessed Virgin by virtue of being conceived and born without original sin, whereas Mary, although conceived in sin, was not born into it (Chevalier 2007, 175).

Peregryn of Opole (†1327) emphasized the unparalleled holiness of Mary, stemming from her sanctification, namely, the cleansing from original sin in her mother's womb. Citing the words of St. Bernard of Clairvaux, he noted that this privilege was bestowed due to the impending incarnation of the Son of God within the womb of the Blessed Virgin (Peregrinus de Opole, *Sermo in festo Purificationis Beatae Mariae Virginis*, 369).

Armand of Bellovisu (†1340), in his sermon *De conceptione seu sanctificatione Beatae Mariae*, reiterated the eternal election and preparation of Mary for the mystery of the Incarnation. He stated,

It was thus appropriate that the reflection of Zion, symbolizing the Blessed Virgin Mary, chosen as the dwelling place of God, should undergo special sanctification, for it is her that the Psalm refers to: "You dwell in the holy place, O glory of Israel". Hence, this dwelling, as envisioned by Moses upon its completion, that is, upon her sanctification, was constructed, specifically free from original sin [...]. Therefore, just as David sought his dwelling place, so he sought purification or sanctification. For in referring to the discovery of the dwelling, he also terms it sanctification: "The Most High has sanctified His dwelling" (Armandus de Bellovisu, *Sermo 34 De conceptione seu sanctificatione Beatae Mariae*, 78)¹.

The selection of Mary, representing the fulfilment of God's eternal design, was exemplified through a metaphor drawn from the natural realm. Through the allegory employed, Mary's predestination was elucidated: akin to an eagle selecting and readying a nest for habitation, God chose and prepared Mary (Armandus de Bellovisu, *Sermo 34 De conceptione seu sanctificatione Beatae Mariae*, 78). Armand, in remembrance of the universal ramifications of Adam's transgression, highlighted that they extended to the Blessed Virgin as well, who, by the grace of the Holy Spirit (Armandus de Bellovisu, *Sermo 34 De conceptione seu sanctificatione Beatae Mariae*, 80), was sanctified to a greater degree than other saints (Armandus de Bellovisu, *Sermo 34 De conceptione seu sanctificatione Beatae Mariae*, 81).

It is noteworthy that the French preacher frequently cited texts from the Old Testament in his sermons, employing allegorical interpretations to bolster his arguments. Additionally, he invoked the authority of Saint Augustine, albeit without mentioning Thomas Aquinas.

¹ It is important to mention that Marielle Lamy, when citing this sermon, did not have access to the complete collection of sermons by the French Dominican. Instead, she utilized a publication, which solely comprised a collection of text fragments quoted by the Franciscan editor. (Lamy 2000, 427).

A distinctive position among the Dominican sermons of the 14th century is held by the homilies of Peter of Palude (†1342). This French preacher stands as the first Dominican to advocate for the truth of the Immaculate Conception of Mary.

“Signum magnum apparuit in celo mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius”. Apoc. 12. Signum est magnae dignitatis alicuius civitatis, cui aliae civitates sunt sub tributo: et ipsa sola privilegiata est, qui sit libera et nihil tributi solvat. Spiritualiter, sic omnis creatura pure humana fuit peccato subdita, et per consequens diabolo tributaria, excepta beata Virgine, que privilegio aeterni regis dotata est, ut esset libera a censu peccati et tributo culpe (Petrus de Palude, *De conceptione Virginis Mariae. Enarratio I*, I, 210).

Regrettably, this detail eluded the attention of Marielle Lamy, who, basing her analysis solely on Peter of Palude’s *Commentary on the Sentences*, asserted that he acknowledged the possibility of Mary’s preservation from sin but contested the appropriateness of such a notion in reality. However, Lamy’s examination overlooked his sermons (Lamy 2000, 424). A closer scrutiny of these revealed the presence of Duns Scotus’ doctrine in the Dominican’s Marian discourse. According to Peter of Palude, one of the common consequences of original sin was humanity’s subjection to the devil. Yet, this did not apply to the Blessed Virgin, who, by virtue of an eternal privilege granted by God, remained untainted by sin. Peter of Palude’s stance rested on sound reasoning, drawn not only from Holy Scripture but also from the writings of the Church Fathers and medieval theologians. In addition to the works of Augustine, Jerome, and Dionysius the Areopagite, the Dominican incorporated the ideas of Anselm of Canterbury, Bernard of Clairvaux, and Thomas Aquinas into his reflections. It is noteworthy that Peter of Palude did not reference Aquinas’ maculist position outlined in the third part of the *Summa Theologiae* (*STh* III, q. 27, a.1–2, 1995–97), but rather cited another passage from the same work.

Delving into Mary’s purity and sinlessness, the Dominican accentuated that she remained untainted by any sin. Her exceptional spiritual beauty finds expression in the words of Scripture: “Tota pulchra es amica mea et macula non est in te” (Song 4). Exploring the authority of St. Thomas, he observed that the closer one drew to the source, the more they partook in its effects (*STh* III, q. 27, a. 5, 2000). Therefore, since Christ is the source of grace both authoritatively in His divinity (*secundum divinitatem autoritative*) and ministerially in His humanity (*secundum humanitatem ministerialiter*), then the Blessed Virgin, being intimately connected to Jesus Christ through the human nature received from her, was exceptionally pure (Petrus de Palude, *De conceptione Virginis Mariae. Enarratio I*, I, 211).

Peter of Palude, in furthering his argument, employed the Augustinian doctrine that associated the transmission of original sin with the act of marital intercourse. He emphasized that all individuals conceived in this manner entered the world in a state of sin. However, the Blessed Virgin, through a special privilege bestowed by God, was

preserved from original sin: “Beata Virgo merito fuit praeservata ab originali peccato” (Petrus de Paulde, *De conceptione Virginis Mariae. Enarratio I, I, 212*). The Dominican elucidates the privilege of the Immaculate Conception of Mary as follows: God, as the lawgiver, has the authority to establish, modify, or revoke laws. “Nam Deus potuit matrem suam a peccato originali praeservare. Similiter et decuit ratione matris et filii. Dixi, primo Deus potuit matrem a peccato originali praeservare, quia princeps statuens legem autoritate sua, eadem autoritate potest legem eandem revocare, quia lex ista habet vim ex eius institutione” (Petrus de Paulde, *De conceptione Virginis Mariae. Enarratio I, I, 212*).

Thus, He could have preserved the seed from this corrupting contamination or cleansed it afterward. When the body was being formed, God could have purified it from sin before the infusion of the soul. Thereafter, upon creating the soul, He could have united it with the body by bestowing sanctifying grace.

The proposed resolution articulated by Peter of Palude is remarkable. The preacher employs the foundational tenet characteristic of Duns Scotus’ framework, namely, the omnipotence of God. God, in His omnipotence, had the ability to purify both the seed itself from sin, thereby preventing the transmission of sin, and the formed embryo (yet to attain personhood) from any impurity. Subsequently, after uniting the created soul with the embryo, He bestowed upon Mary sanctifying grace (Petrus de Paulde, *De conceptione Virginis Mariae. Enarratio I, I, 212*). The Dominican acknowledges that only a human being, formed as a result of the union of soul and body, can be the recipient of God’s grace. At the moment of the soul’s union with the already formed body, a person was conceived who, though free from sin, was nonetheless devoid of holiness. Thus, God’s sanctifying intervention was indispensable through the endowment of His grace.

The Dominican incorporated several additional arguments into the presented position, falling under the *ex convenientia* category. It was posited that if Mary had not been preserved from original sin, then the perfection of Adam and Eve in their innocence would have surpassed that of the Blessed Virgin, who was conceived in sin but subsequently purified and sanctified. It was reasoned that God did not intend to bestow upon the first parents a greater privilege than that granted to the Mother of Christ. Furthermore, another argument pertained to Mary’s divine motherhood. Given the privilege of divine motherhood, elevating Mary above all angelic choirs, it was argued that she should be honoured with all angelic privileges. If angels were created in a state of innocence and purity, then Mary should possess similar qualities (Petrus de Paulde, *De conceptione Virginis Mariae. Enarratio I, I, 212*).

As evidenced, Peter of Palude grounded his stance on the immaculist doctrine of Duns Scotus. Among the arguments presented, the French preacher highlighted the omnipotence of God, expressed as “debut, potuit ergo fecit.” Although the sermon does not explicitly mention the predestination of Christ as the *Summum Bonum*, the exceptional holiness of Mary is expounded in the context of her

divine motherhood. The Dominican does not merely replicate the Franciscan position but endeavours to amalgamate his perspective on the Immaculate Conception with Thomistic-Aristotelian embryology. Peter of Palude delineated two phases in the process of conception: the preservation of the embryo from original sin and subsequently, following the infusion of the soul, the sanctification of the conceived individual. This approach exemplifies the adaptation of the Franciscan viewpoint within the Dominican framework.

Hence, it appears that Peter of Palude stands as the inaugural Dominican preacher who, within a few decades following the formulation of Duns Scotus' opinion, embraced his solution and endeavoured to incorporate it into the realm of Dominican theology.

4. The Stance of Dominican Preachers in the 15th Century

An esteemed and revered fifteenth-century Dominican preacher was John Herolt (†1468). Within his collection of sermons, *Sermones de sanctis*, there is one dedicated to the conception of the Blessed Virgin. The content of this homily indicates Herolt's advocacy for the Immaculate Conception. Reflecting on the liturgical observance of the feast, he expressed that on this day, the Church commemorates the manifestation of Mary and her sanctification. As the liturgy commemorates God's redemptive intervention, the conception of the Blessed Virgin is revered as the inception of our salvation.

Quantum ad primam partem sciendum, quod hodiernum festum solenniter est celebrandum. Primo, propter gloriosam et beata virginem Mariam, quae hodie initium sumpsit, quando concepta est in utero matris suae, et hodie santificata est et preservata prae omnibus sanctis. Secundo, propter nosmetipsos, quia hodie initium nostrae salutis incipit, quando virgo beata concepta est et preservata, quae per successum temporis concipere et parere debebat filium summi patris Jesum Christum dominum nostrum. (Johannes Herolt, *Sermo V De Conceptione B. Mariae Virginis*, 11).

According to Herolt, the Blessed Virgin was preserved from original sin and sanctified in her mother's womb in anticipation of the Incarnation destined to occur within her.

In elucidating the Immaculate Conception of Mary, the Dominican articulated three arguments affirming its veracity. Firstly, he invoked the words of the Psalm: "Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus" (Ps 131:13). Secondly, falling under the category of *ex convenientia*, he referred to the Incarnation, asserting that it was fitting for God the Father not to send His Son into the virginal womb until it had been

duly prepared for such a unique event by preserving it untainted from any blemish of sin (Johannes Herolt, *Sermo V De Conceptione B.Mariae Virginis*, 12).

In the final argument presented, he noted that if the prophets Jeremiah and John the Baptist were sanctified in their mothers' wombs to prepare them for proclaiming the coming of Christ, then it follows that the Blessed Virgin Mary should be preserved from sin and sanctified to an even greater extent in order to be deemed worthy of conceiving Christ (Johannes Herolt, *Sermo V De Conceptione B.Mariae Virginis*, 12).

According to Herolt, Mary's sanctification took place upon the soul's union with the formed embryo. This occurred not at the moment of embryo formation but only after forty days, specifically at the moment of animation. It should be noted that the Dominican preacher, while referencing Aristotle's doctrine, made a certain inaccuracy. The period of forty days between embryo formation and soul union applies specifically to male embryos. In the case of female embryos, the duration between conception and animation was considerably longer (Johannes Herolt, *Sermo V De Conceptione B.Mariae Virginis*, 13). The discourse presented in John Herolt's sermon aimed to reconcile the immaculist concept of Duns Scotus with Thomistic-Aristotelian embryology. It is evident that Aristotle's framework, adopted by St. Thomas Aquinas, did not facilitate, and perhaps even complicated, the acceptance of the truth regarding the Immaculate Conception of Mary.

The discernible influence of St. Thomas' doctrine on Dominican preaching is evident in the sermons of Leonardo Matthaei of Utino (†1469). In his discourse on the Nativity of the Blessed Virgin, the Dominican posed the question: was the Blessed Virgin predestined to be the Mother of God from eternity and sanctified before her birth? In addressing this query, he cited a passage from the *Summa Theologiae* (*STh* III, q. 27 a. 2, 1996). Demonstrating allegiance to St. Thomas' standpoint, the Italian preacher referenced two biblical verses: "Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus" (Ps 45) and "Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te" (Song 4) (Johannes Herolt, *Sermo V De Conceptione B.Mariae Virginis*, 353). His defence of the Immaculate Conception was bolstered by invoking the views of St. Bernard of Clairvaux, Saint Ildelfonsus of Toledo, Saint Anselm, and Saint John of Damascus.

The sanctification of Jeremiah in the womb enabled the preacher to draw the following conclusion: if Jeremiah was sanctified to become a worthy prophet of God, then it follows that the Blessed Virgin should be sanctified to an even greater degree to become a fitting Mother of God (Johannes Herolt, *Sermo V De Conceptione B.Mariae Virginis*, 353). Similarly, he elucidates the parallel between the sanctification of John the Baptist and that of the Blessed Virgin.

Hieronymus Savonarola (†1498), renowned for his activities in Florence, frequently referenced the teachings of Saint Thomas Aquinas in his sermons. Embracing Thomas' viewpoint, Savonarola asserted that only Christ served as the perfect mediator, devoid of any sin. However, he maintained that the Blessed Virgin was

not entirely free from sin, as she was not devoid of the *fomes peccati* at the moment of her sanctification. Although the source of sin was not eradicated from her, it was neutralized (bound) by grace. Christ, being the source of all graces, bestows upon us grace upon grace from His fullness (Girolamo Savonarola, *Prediche sopra i Salmi*, I, 292). However, in the sermons on the Books of Amos and Zechariah, he partially withdraws his position, proposing to suspend opinion on the issue of the Immaculate Conception of Mary, waiting for its clarification in paradise (Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, 264).

Conclusion

The analysis of sermons delivered by certain Dominican preachers from the 13th to the 15th centuries leads to several conclusions. Firstly, the prevailing assumption that all Dominicans opposed the doctrine of the Immaculate Conception of Mary requires adjustment. It is evident that individuals such as Peter of Palude and John Herolt preached in favour of the Immaculate Conception not long after Duns Scotus introduced his perspective. These Dominicans endeavoured to integrate the position advocated by the Franciscans into Aristotelian-Thomistic embryology.

It should be noted, however, that the Dominicans mentioned represent exceptions. The overwhelming majority of preachers within the *Ordo Praedicatorum* adhered to the stance of St. Thomas Aquinas, as prescribed by the general chapters of the Order, and disseminated his teachings accordingly. Non-compliance with these regulations could lead to disciplinary measures against the monk. Aquinas' solution gradually gained prominence in Dominican preaching over the subsequent centuries. While the direct influence of the Angelic Doctor in thirteenth-century sermons may be challenging to discern, it became increasingly pronounced in the fourteenth and fifteenth centuries.

Addressing the inquiry as to why Dominican theologians and preachers maintained their maculist stance, it should be underscored that they remained loyal to the directives issued by the general chapters, which mandated the study and subsequent dissemination of the doctrine of Thomas Aquinas.

Translated by Agata Dolacińska-Śróda

Bibliography

Sources

- Armandus de Bellovisu, *Sermo 34 De conceptione seu sanctificatione Beatae Mariae*: Armandus de Bellovisu. 1610. "Sermo 34 De conceptione seu sanctificatione Beatae Mariae." In *Sermones de tempore et de sanctis*. Brixiae: Apud Petrum Mariam Marchettum.
- Bartholomaeus de Bregantiis, *Sermo XVII, In Nativitate*: Bartholomaeus de Bregantiis. 1993. "Sermones de Beata Virgine." In *Sermones de Beata Virgine (1266)*, edited by Laura Gaffuri. Padova: Antenore.
- Frühwirth, Andreas, ed. 1899–1904. *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*. Vol. 9. Roma: Typografia della Propaganda Fidei. (= ACG).
- Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*: Savonarola, Girolamo. 1971–1972. *Prediche sopra Amos e Zaccaria*. 3 vols. Roma: Belardetti.
- Girolamo Savonarola, *Prediche sopra i Salmi*: Savonarola, Girolamo. 1969. *Prediche sopra i Salmi*. 2 vols. Roma: Belardetti.
- Jacobus a Voragine, *Sermo De Annuntiatione B.M.V.*: Jacobus de Voragine. 1573. "Sermo De Annuntiatione B.M.V." In *Sermones de sanctis per anni totius circulum concurrentibus*. Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi.
- Johannes Herolt, *Sermo V De Conceptione B.Mariae Virginis*: Johannes Herolt. 1584. "Sermo V De Conceptione B.Mariae Virginis." In *Sermones de tempore: Sermones de sanctis*. Venetiis: Apud Haeredes Melchioris Sesse.
- Leonardus Matthaei de Utino. 1592. *Sanctuarium sive sermones de sanctis*. Venetiis: Ex Typographia Petri Antonii Brigonci.
- Martinus Polonus, *Sermo De Assumptione Beatae Marie Virginis*: Martinus Polonus. 1484. "Sermo De Assumptione Beatae Marie Virginis." In *Sermones de tempore et de sanctis*. Argentoratum: Jordanus de Quedlinburg.
- Nicolaus de Gorran, *Sermo IV, In festo purificationis beatae Mariae virginis*: Nicolaus de Gorran. 1523. "Sermo IV, In festo purificationis beatae Mariae virginis." In *Fundamentum aureum olim totiusque anni sermonum magistri Nicolai de Gorra*. Parisiis.
- Nicolaus Mediolanensis, *Collatio 40*: Fra Nicola da Milano. 1997. "Collatio 40." In *Collationes de beata virgine: A Cycle of Preaching in the Dominican Congregation of the Blessed Virgin Mary at Imola, 1286–1287*, edited by M. Michèle Mulchahey. Toronto Medieval Latin Texts 24. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Peregrini de Opole. 1997. *Peregrini de Opole Sermones de tempore et de sanctis*. Edited by Ryszard Tatarzyński. Warszawa: Institutum Thomisticum PP. Dominicanorum Varsaviensium.
- Petrus de Palude, *De conceptione Virginis Mariae. Enarratio I*: Petrus de Palude. 1575–1586. "De conceptione Virginis Mariae. Enarratio I." In *Sermones siue enarrationes in Evangelia*. 3 vols. Lugduni: Apud Gulielmum Rouillium.
- Thomas de Aquino. 1988. *Summa theologiae*. Cinisello Balsamo: Editiones Paulinae. (= *STh*).
- Thomas de Aquino, *In salutatione angelicam*: Thomas de Aquino. 1954. "In salutatione angelicam vulgo <Ave Maria> expositio." In *S. Thomae Aquinatis Opuscula theologica*, 2:239–41. Roma: Marietti.
- Thomas de Aquino, *Sermones*: Thomas de Aquino. 2014. "Sermones." In *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, edited by Louis-Jacques Bataillon, vol. 44.1. Roma: Commissio Leonina; Paris: Cerf.

Literature

- Chevalier, Christine Boyer. 2007. "Les sermons de Guillaume de Sauqueville: L'activité d'un prédicateur dominicain à la fin du règne de Philippe le Bel." PhD diss., Université Lumière – Lyon II.
- Giustiniani, Paolo. 1992. "Le prediche sull'Ave Maria." In *XVI centenario del Concilio di Capua 392–1992. Atti del Congresso Internazionale di studi Mariologici: Capua 19–24 Maggio 1992*, edited by Giovanni Luccardo and Franco Ruotolo, 460–98. Capua: Istituto Superiore di Scienze Religiose; Roma: Pontificia Facoltà Teologica Marianum.
- Kaeppli, Thomas. 1970–1993. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*. 4 vols. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Lamy, Marielle. 2000. *L'Immaculée Conception: Étapes et enjeux d'une controverse au moyen-âge (XIIe–XVe siècles)*. Paris: Institut des Études Augustiniennes.
- Torrell, Jean-Pierre. 2021. *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu: Osoba i dzieło*. Translated by Agnieszka Kuryś. Poznań: W drodze; Warszawa: Instytut Tomistyczny.



Methods of Dogmatic Discourse in the Dispute over the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary as Exemplified by German Dominican Theologians from the 13th to the 16th Century

BOGDAN FERDEK 

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, bferdek@pwt.wroc.pl

Abstract: The important problem of the publication is expressed by two questions: what method was used by German Dominican theologians who were supporters of the Immaculate Conception? How did the change in method change the view of the Immaculate Conception? The path to solving the problem has three stages. The first of them is a reconstruction of the views on the Immaculate Conception of German Dominican theologians. The next stage examines these views in terms of the method used. The final stage is a critical look at the methods used by Dominican supporters of the Immaculate Conception. The method used in the article consists of: systematization of the views of German Dominicans, analysis of the methods used by them and a discourse on the methods of the supporters of the Immaculate Conception with the opponent of this opinion, St. Thomas Aquinas. The change of method, from the scholastic method to the liturgical method (*lex orandi – lex credendi*), the argument from congruity (*ex convenientia*), and typological exegesis, has led a few Dominican theologians to the opinion that Mary was preserved or purified from original sin, or that she was conceived without original sin. The methods used by Dominican supporters of the Immaculate Conception have weaknesses. They resemble a circumstantial trial, which provides a high degree of probability, but not proof. This weakness of the methods is exposed by the discourse of these methods with the scholastic method of St. Thomas. This discourse results in the postulate of reinterpreting the Immaculate Conception. We should return to the biblical term “sanctification” and explain that Mary was saved by a more sublime sanctification. This would prevent the immaculate conception of Jesus from being equated with the immaculate conception of Mary. Only Jesus is Immaculate because He was conceived by the Holy Spirit, and His Mother, conceived by Joachim and Anna, was saved by a more sublime sanctification.

Keywords: scholastic method, *lectio divina*, immaculate conception, sublime sanctification, heresy, reinterpretation

St Dominic (c. 1171–1221), the founder of the Order of Preachers (Ordo Praedicatorum), chose Mary, Queen of Mercy, as the Order’s patroness (Eckert and Witzleben 1989, 210ff). As this title appears in the *Salve Regina* antiphon, so Blessed Jordan of Saxony (1190–1237), St Dominic’s successor as General of the Order, introduced in 1221 in Bologna the obligation to sing *Salve Regina* after the compline during

This publication was made possible through Grant OPUS 21 Number 2021/41/B/HS1/02002 from the National Science Centre, Poland (NCN).

the procession in the church (Lohrum 1989, 207–8). Mary, Queen of Mercy, is believed particularly by the Dominicans to be the help of Christians in the fight against the devil. A Dominican, Albert von Weissenstein (1430–1484) published in Zurich a commentary on *Salve Regina*, in which he calls Mary “*demonibus terribilis*” and “*castrorum acies ordinate*” (Segl 2016, 463). Despite the veneration of the Queen of Mercy invoked in the fight against the devil, the vast majority of Dominican theologians, led by Saints: Albert the Great and Thomas Aquinas, rejected the doctrine of the Immaculate Conception of the Mother of the Lord. This can be seen as a paradox: the Dominicans ask the intercession of Mary as *demonibus terribilis* and at the same time, by attributing to her the condition of original sin, give her over to the power of Satan.

The objection of leading Dominican theologians to the Immaculate Conception resulted from the situation in theology at that time. The Immaculate Conception became a subject of theological discussion when theology was becoming an academic discipline in the medieval sense of the term, that is, an argumentative discipline. This marked a shift from belief in what was worthy of belief to belief in what was comprehensible. Theology as an argumentative discipline had to develop its method (Sesboüé and Théobald 2003, 74). Central to the method of theology practised at the cathedrals was *quaestio*, that is, the problem arising in contact with the words of Scripture. This problem triggered a discussion in which arguments from authority as well as reasoned arguments were put forward. The discussion led to a synthesis of authority, i.e. Scripture and the Church Fathers, with reason. This method, called the scholastic method, led to an encounter between human reason and the Word of God. In this way, the Word of God received the reasonable dimension (Benedict XVI 2011, 47–50). It was impossible to substantiate the Immaculate Conception with the scholastic method, which was perfected by Thomas Aquinas. Using this method, Aquinas did not pose the problem: “Was the Mother of God immaculately conceived?” For he did not find such a term as “Immaculate Conception” in the Bible. Thomas was inspired by the statements of the Bible which mention the sanctification of prophets in the wombs of the mothers: Jeremiah (Jer 1:5) and John the Baptist (Luke 1:41). In connection with these statements, Thomas took up the subject of Mary’s sanctification in the womb of her mother as part of Christology. According to Thomas, however, Mary’s sanctification in the womb does not imply her freedom from original sin. If Mary were free from original sin, this would contradict the dogma on the universality of original sin (cf. Rom 5:12) and the dogma on the universality of salvation (cf. 1 Tim 4:10). Indeed, the dogmas resemble a set of interconnected vessels and therefore the exception of Mary’s sanctification understood as her freedom from original sin would undermine the dogmas of the universality of original sin and the universality of salvation. In justifying his standpoint, Thomas also refers to the feast of the Nativity of Mary, which implies her sanctification in the womb of her mother. For Thomas, however, this is not a sanctification from the very beginning of

Mary's existence, for it took place after the animation (ensoulment). The position of Thomas Aquinas on the immaculate conception is elaborated in detail (Balić 1958, 192–97; Horst 2009, 7–27; Kochaniewicz 2021, 167–71; Napiórkowski 2005, 19–22). Thomas' opinion will be defended by the Dominicans almost up to the very proclamation of the dogma of the Immaculate Conception in 1854 by Pius IX. Even on the eve of the proclamation of the dogma, Angelo Ancarani, General of the Dominican Order, asked the Congregation of Rites, among other things, whether the Feast of the Conception of Mary, together with the octave and the words of the preface “et te in immaculata conceptione,” was valid for those Dominicans who do not believe in the Immaculate Conception, because they are bound by their oath to observe the teaching of St. Thomas Aquinas (Horst 2009, 147–49).

However, the scholastic method was not the only method used at a time when theology was becoming an academic discipline. In the monasteries, *lectio divina*, or prayerful reading of the Bible, was used. In order to grasp the profound meaning of the Bible with its inner unity and transcendent message, one had to be open to the Holy Spirit. Due to this attitude, on every page of the Old and New Testaments one can find what the Bible says about Christ (Benedict XVI 2011, 47–50). While in the scholastic method the Scriptures and the Church Fathers held a unique normative status, the method used in the monasteries was open to new means of proof, such as the liturgy, the argument from congruity *Deus potuit, deuit, ergo fecit*, or typological exegesis. Ulrich Horst in his publication *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden: Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode* suggests that the turning point in the discussion of the Immaculate Conception was a change of method in theology (1987, 1–3). This change in method may have changed the position of at least some Dominican theologians towards the Immaculate Conception. This change is mentioned by Carlo Balić who referred to the publication of Réginald Masson quoting the statements of 132 Dominican theologians on the Immaculate Conception. Only one-fifth of this group approved the Immaculate Conception (Balić 1958, 195). Masson's work is critically referred to by Bogusław Kochaniewicz, according to whom:

Réginald Masson OP, relying on formulations taken out of context without critiquing the sources he analysed, listed in his article the names of many Dominicans who were in fact opposed to the Immaculate Conception, or whose statements did not concern the Marian privilege (e.g. Hugo de Sancto Caro, Vincent of Beauvais or John Tauler). The fear of using erroneous data in the research did not allow the information contained in the aforementioned study to be used. (Kochaniewicz 2004, 199–230)

In 1935, in Breslau (today's Wrocław), Bruno Binnebesel received his doctorate in theology on the basis of his dissertation *Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil*

von Basel (1934). This is the first work to present the position of Dominican theologians towards the Immaculate Conception. This was previously attempted by Alva y Astorga (1666) and Thomas Strozzi (1700). Binnebesel drew on their work, presenting, however, the Dominican views from the perspective of a discussion with the proponents of the Immaculate Conception: Heinrich von Gent and John Duns Scotus. He then presented the position of Dominican theologians towards one of the most famous theological conflicts of the 14th century, which took place in Paris and Avignon, and concerned the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. This conflict is known to historians as the “Montson’s affair,” after the Spanish Dominican Juan de Monzón (de Montesono). His theses against the Immaculate Conception attracted opposition and condemnation from the Paris Theological Faculty. Another doctoral thesis on the controversy surrounding the Immaculate Conception was written by Marielle Lamy (2000). Although she justified the thesis that the vast majority of Dominican theologians was against the Immaculate Conception, she found several Dominican fathers defending this opinion (Kochaniewicz 2001b, 349–61). Noteworthy is another publication by Ulrich Horst *Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio* (2009). The author analyses the arguments of Dominican theologians against the Immaculate Conception. These were based on Scripture, the tradition of the Fathers and the teaching of great theologians, Thomas Aquinas including. Although the opponents of the Immaculate Conception defended their position to the end, voices began to appear in their ranks demanding a revision of the previous position against the Immaculate Conception. Horst only notes these views in the 17th century. In 2011, a doctoral thesis was published by Réjane Gay-Canton *Entre dévotion et théologie scolastique. Réceptions de la controverse médiévale autour de l’Immaculée Conception en pays germaniques* (Gay-Canton 2011). The author writes about the Immaculate Conception in the context of a medieval Marian cult originating in the apocrypha. The idea of the Immaculate Conception came to the continental Europe from England, where it was spread by the Benedictines despite the opposition of the influential Bernard of Clairvaux. It sparked a theological dispute between Franciscans and Dominicans. However, not all opponents of the Immaculate Conception were Dominicans, nor did all Dominicans object to the Immaculate Conception.

This study has a theoretical objective: to present the views of German Dominican theologians who are proponents of the Immaculate Conception and to examine their way of acquiring knowledge about the Immaculate Conception, i.e. their method. The research problem can be then formulated as: how did the change of method change the view of the Immaculate Conception in German Dominican theologians?

This problem will be solved in three stages. Stage one will be a reconstruction of the views of German Dominican theologians, living in the Rhine and Elbe river basins, who were proponents of the Immaculate Conception. There were two provinces in this area, Teutonia and Saxony. *Marienlexikon* mentions two German Dominicans

who advocated the Immaculate Conception: Johannes Streler (1390–1459) and Johannes Nider (c. 1380–1438) (Schiewer 1991, 410). Bogusław Kochaniewicz (2008, 33–34), on the other hand, counts Pseudo Johannes Tauler (1301–1361) and Johannes Herolt (1390–1468) among the proponents of the Immaculate Conception.

Stage two will be an examination of the views on the Immaculate Conception in terms of the method used. For in the background of the dispute over the Immaculate Conception is a discussion about the methods used in theology. This comes particularly to the fore at the invalid Council of Basel. The Franciscans Jean de Rouvroy and Pierre Porcher, supporters of the Immaculate Conception opinion, and the Dominicans Johannes de Montenegro and Johannes Torquemada, supporters of the opposite opinion, use different methods. The methods of the Dominican supporters of the Immaculate Conception opinion will be described and then compared with the justification of the dogmatic definition promulgated by the invalid Council of Basel. Since Pope Eugenius IV closed the Council of Basel in 1437, therefore its decisions from the sessions of 1437–1449, including those about the dogma of the Immaculate Conception, are invalid.

Stage three will attempt to take a critical look at the methods used by the Dominican supporters of the Immaculate Conception view. For this purpose, an academic discourse will be created between the Dominican proponents of the Immaculate Conception and Thomas Aquinas. This discourse will address the methods they apply. The method used by Thomas allows one to affirm the sanctification of Mary in the womb. It did not, however, allow for the assumption of this sanctification from the very beginning of Mary's existence, because it is not explicitly stated in Scripture and by the Fathers of the Church, and reason perceives the incompatibility of Mary's sanctification from the very beginning with the universality of original sin and with the universality of redemption. In contrast, Dominican proponents of the Immaculate Conception used other methods to demonstrate the compatibility of the Immaculate Conception with Scripture and the Fathers of the Church and to reconcile the Immaculate Conception with the universality of original sin and the universality of redemption.

The role of method in the dispute about the Immaculate Conception will be established by reconstructing the views of German Dominicans who approved the Immaculate Conception. This will be followed by an analysis of how they acquired their knowledge of the Immaculate Conception. This will enable a critical analysis of the method used by the Dominicans who were in favour of the Immaculate Conception. This analysis will be made through a comparison with the method used by Thomas Aquinas.

For the purposes of this research, it is important to clarify the terms that have their origin in the Feast of the Conception of Mary. St Thomas Aquinas was familiar with this Feast, but he did not use the term "conception" but "sanctification." This sanctification took place after Mary's animation, but before her birth, since sin and

grace can only be attributed to a rational creature (Kochaniewicz 2021, 159–76). For Thomas, the object of the Feast of the Conception is not her conception but her sanctification, which is why the Dominicans celebrated the Feast of the Sanctification of Mary. In comparison, the Carthusians introduced *ad libitum* the Feast of the Conception of Mary in 1333. In 1341 they changed the name of the Feast to “Sanctification” and in 1471 they returned to the name “Conception.” Pope Gregory XV (†1623), in order to preserve peace and harmony in the Church, sought to eliminate both the word “sanctification” and the adjective “immaculate” before the term “conception.” This is because the Pope believed that the term “conception” allowed two opinions: either Mary’s purification from the very beginning or her purification immediately after animation. Pope Urban VIII (†1644), however, in granting the request for the approval of the chivalric order under the name “Immaculate Conception,” changed the title to “Conception of the Immaculate Virgin.” The term “Immaculate Conception” gained the approval of Pope Alexander VII (1559–1667) and from then on it began to be accepted in the Church without hindrance (Laurentin 1958, 271–324). As can be seen the dispute over the Immaculate Conception is visible already at the level of terminology. The term “conception” is biased because of the state of medieval biological knowledge. The Feast of the Conception, however, is not about biology but about theology, favoured by the biblical term “sanctification.” Mary’s conception was not virginal; she was not conceived the way Jesus was, but like any human being. Her biological conception, however, has a theological dimension. It is either sanctification, i.e. purification from original sin in the womb, or Immaculate Conception, i.e. preservation from original sin. The solution to this dilemma depends on the theological method adopted, which, however, cannot be dogmatized. Since the undogmatized theological method influences the dogma of the Immaculate Conception, therefore the process to its proclamation was long and marked by disputes. Thus, in the background of the dispute over the dogma of the Immaculate Conception is the dispute over undogmatized theological methods.

1. Proponents of the Immaculate Conception among German Dominican Theologians

Finding proponents of the Immaculate Conception within the province of Teutonia is an extremely difficult task. In 1225, the first general chapter of this province (the eighth Dominican province in order of foundation) took place. In the same year, Saint Thomas Aquinas was born; he stayed in Köln with his master Albert the Great (of Lauingen) from 1248 to 1252. In 1323, Pope John XXII proclaimed the canonisation of Thomas. This was the impetus for the recognition of Thomas’ theology as the official theology of the Dominicans. Its integral part is the thesis of the sanctification

of Mary in the womb of her mother, St Anne. Thomas' thesis goes further than the thesis propounded by Peter Lombard (1100–1160). According to Lombard, Mary was cleansed by the Holy Spirit from all contamination by sin: "the whole of Mary, the Holy Spirit having previously descended upon her, completely cleansed her from sin and also freed her from the disposition to sin" (Lombard 2015, 120–21). However, this cleansing did not take place until the Annunciation. Quoting John of Damascus, Lombard (2015, 120–21) wrote: "But after the consent of the holy Virgin, the Holy Spirit descended upon her first, according to the word of the Lord, which the angel had spoken, purifying her and preparing the power to conceive the Godhead of the Word, and at the same time to give birth."

Thomas shifted Mary's purification to the moment of her being in her mother's womb using the biblical term "sanctification," referring to Jeremiah and John the Baptist, still in their mothers' wombs.

Since Thomas's thesis of Mary's sanctification in the womb was part of the official theology of the order, it is therefore repeated by the vast majority of Dominican theologians. The typical Dominican position is represented by Master Eckhart (von Hochheim) (1260–1328): "Although Mary was conceived in sins and her body was united to her soul in original sin, she was cleansed by the Holy Spirit immediately afterwards and was born holy. That is why we solemnly celebrate her very birth. This has shown us the perfect love of the Lord, because He never created such a pure creature and so noble (as Mary)" (Master Eckhart 2020, 33). The Mother of the Lord surpasses all creatures in holiness, but she does not match the holiness of her Son. Eckhart derives Mary's holiness from the words of the book of Song of Songs: "Who is this that looks forth like the dawn" (Cant 6:10 RSV). Mary reflects the holiness of the Son like the morning star at dawn reflects the light of the sun, and therefore the holiness of the Son cannot be equated with the holiness of his Mother. Eckhart makes an important addition to Mary's sanctification. Sanctification is not only purification, i.e. freedom from original sin, but also holiness. After being released from original sin, Mary was not left with emptiness, but holiness.

A subtle change in the understanding of Mary's sanctification was introduced by Henry Suso (Heinrich von Berg, 1295–1366), who, while in Köln from 1324 to 1327, met Master Eckhart there. Although Suso (2016, 152) never explicitly mentioned the Immaculate Conception, he implied it when he wrote: "We have lost one paradise, we have gained two. Is not Paradise the One in which the Fruit of the Tree of Life has grown [...] Or is not the One in which the dead regain life if they taste its fruit a Paradise more beautiful than all others [...] Truly, o Lord, whoever has tasted of this fruit, whoever has drunk from this fountain, knows that these two paradises surpass disproportionately the earthly paradise."

Paradise was free from sin, and therefore the two paradises, Jesus and his mother, are free from the sin that Adam and Eve committed, which ended their stay in paradise. Jesus and Mary would therefore be in the state of Adam and Eve before their

fall. Suso justifies his thesis by referring to the biblical books: the Book of Esther and the Song of Songs. Based on the book of Esther, Suso (2016, 152–53) formulates the following argument: “if King Ahasuerus’ heart was enraptured by Esther’s charms, if she pleased his eyes more than all other women, if she found before him more grace than all of them, so that he fulfilled all her wishes (cf. Esth 2:9) – then you, who in beauty surpass the roses and all the lilies, how will you delight the heavenly King with your great purity, your meekness and humility, the fragrance of all your virtues and all your graces!”

However, Suso does not refer to the following passage from the book of Esther: “and when the king saw Queen Esther standing in the court, she found favor in his sight and he held out to Esther the golden scepter that was in his hand. Then Esther approached and touched the top of the scepter” (Esth 5:2). Commenting on this passage, proponents of the Immaculate Conception point out that by stretching out the golden scepter towards Esther, King Ahasuerus took her out of the universal law punishing her with death for wilfully approaching the king. Similarly, God took Mary out of the universal law of original sin. In this way, Mary triumphed over Satan, who was seen in Holofernes (Mayberry 1991, 215–16). And when it comes to the Book of Song of Songs, Suso uses the following verse: “My beloved is mine and I am his” (Cant 2:16). Commenting on it, he writes: “Yes, you belong to God and God to you, together you engage in the art of eternal love, unfathomable, which nothing can ever interrupt” (Suso 2016, 153). This comment seems to suggest Mary’s sanctification from the very beginning of her existence. Such sanctification is demanded by the eternal love through which Mary belongs to God. However, Suso failed to use another text “You are altogether beautiful, my love; there is no flaw in you” (Cant 4:7). This text was earlier commented on by Jordan of Saxony. According to Jordan (Jordan z Saksonii 2017, 66), Mary is the only dove of Christ, “His beloved; She – all beautiful (Cant 2:14), for there is no blemish in her; She who was never affected by the wound of sin, full of love and tenderness, full of grace, blessed among women – the Lord is with her!”

Jordan’s statement echoes the imperfect terminology of the Immaculate Conception – “there is no blemish in her.” It is difficult to decide whether Jordan shared Lombard’s opinion of Mary’s purification from all taint at the moment of the Annunciation, whether he anticipated Thomas’s opinion of Mary’s purification from all taint at the time of sanctification in the womb, or whether he already implies Mary’s purification from all taint from the very beginning of her existence. In any case, in Jordan’s writings the terminology of the Immaculate Conception – “there is no blemish in her” – resonates more strongly than in Suso, who did not want to overstep the boundary set by Thomas for Mary’s sanctification in the womb.

This limit set by Thomas for the sanctification of Mary in the womb was exceeded by the author of the sermons *Sermo de festo Purificationis B. M. Virginis* and *De decem caecitatibus* attributed to John Tauler (1301–1361). However, Tauler left no writings. His sermons in particular were written down by the Dominican nuns of the

Strassburg monastery. Later, more and more sermons began to be written under his name. Even Protestants did so, as Luther valued Tauler because he saw in his sermons a rejection of the cult of the saints and the necessity of good works to justify the sinner. Today, eighty-three of Tauler's sermons are considered authentic. They did not include *Sermo de festo Purificationis B. M. Virginis* and *De decem caecitatibus*. These sermons, however, represent the Dominican milieu (Kochaniewicz 2004, 226). They contain explicit references to the fact that Mary did not contract original sin, that is, she was preserved by God from the taint of sin throughout her life, from conception to death (Kochaniewicz 2004, 226–28). The argument for this position is the feast of the Conception. If the conception of Mary were not holy, there would be no basis for celebrating it. However, in sermons recognised as authentic, Tauler teaches the sanctification of Mary in the womb. In his sermon for the feast of the Nativity of the Blessed Virgin Mary, he repeats Thomas' thesis of Mary's sanctification in the womb: "We celebrate today the glorious day on which the divine Virgin Mary came forth pure, undefiled and holy from her mother's womb, in which she was sanctified. In her, man recovered what was destroyed in paradise, namely the noble image which the Father created in his likeness and which man lost there" (Tauler 2016, 146). Tauler thus echoes Thomas' view of Mary's sanctification in the womb of St Anne.

The scope of Mary's sanctification is expanded by Johannes Nider, who is the author of six sermons: on Mary's birth, conception, purification, annunciation, visitation and assumption. In the sermon on Mary's conception, he states briefly: "Maria immediate, postquam anima infusa est corpori, sanctificata est." (Schiewer 1991, 410). Mary was thus sanctified immediately after the animation (Siebert 1906, 470–91). By linking Mary's sanctification with animation, Nider reaches the boundary of the Thomistic school, beyond which there is the Immaculate Conception. This boundary is crossed by Johannes Herolt (Schenk 1991, 157ff). In his sermon on the Feast of the Conception, he explains that Mary's sanctification in the womb means her preservation from sins for the sake of the future event of the incarnation. In this way, God prepared Mary's womb for the event of the incarnation. In order for Mary to conceive Jesus, she was more perfectly sanctified than Jeremiah and John the Baptist. The words of Psalm 46[45]:5[4] about the sanctified tabernacle ("The Most High hath sanctified His tabernacle," "the holy habitation of the Most High" [RSV], "the holy dwelling of the Most High" [USCCB], "the holy place where the Most High dwells" [NIV], "the holy place of the tabernacles of the most High" [KJV]) seem to speak in favour of a more perfect sanctification. The sanctified tabernacle of the Most High is a type of Mary, who became the Tabernacle of the Incarnate God. As the Tabernacle of the Incarnate God, it is convenient that Mary should be more perfectly sanctified than Jeremiah and John the Baptist. If Jeremiah and John were sanctified in their mothers' wombs for the sake of the Christ whom they were to announce, how much more should Mary, who conceived Christ, be sanctified. Such a more perfect sanctification of Mary is already the beginning of salvation. Concerning this

perfect sanctification of Mary, Herolt uses the Latin expressions: “hodie sanctifica est et preservata prae omnibus sanctis” and “virgo beata concepta est et preservata” (Herolt 1584, 11). In these statements, one can see implicitly the truth of the Immaculate Conception. However, these statements lack the explicit addition made by Alexander VII in his letter *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* of 8 December 1661: “a macula peccati originalis praeservatam immunem” (Alexander VII 2012, 1661). Such an explicit addition is made by Herolt in his sermon on the words “Fecit mihi magna” (Luke 1:49). Among the many “great things” done by God to Mary, Herolt places her purification from all original, mortal and venial sin in the first place: “ab omni peccato originali, mortali et veniali mundata” (Herolt 1529). This purification from all original, mortal and venial sin Herolt justifies with the words from the Song of Songs: “You are altogether beautiful, my love; there is no flaw in you” (Cant 4:7). Herolt thus uses a method of typological interpretation of the Bible. The Immaculate Conception is also justified by Herolt with the words of the angelic greeting: “full of grace” (Luke 1:28). The angel declares to Mary that from the moment of her conception she is “full of grace”: “Maria ab conceptione plena gratie ab angelo nuntiatur” (Herolt 1529). Herolt clearly crossed the boundaries of the Thomistic school. Departing from the scholastic method and moving to typological exegesis and the argument from congruity (*ex convenientia*), he arrived at the preservation and purification of the Mother of the Lord from original sin and all other sins. This preservation and purification of Mary is her perfect sanctification. Herolt did not explicitly use the term “Immaculate Conception,” which is of great theological significance. Nor did he equate the conception of Jesus from the Holy Spirit with Mary’s perfect sanctification, which was not, however, her conception from the Holy Spirit. There can be no equivalence between the mystery of the Immaculate Conception of Jesus and the mystery of Mary’s preservation and purification from original sin. Johannes Streler, a student and later professor and dean of the Faculty of Theology at the University of Vienna (Powitz 1995, 411–16), formulated a similar thesis about Mary’s conception. Although he is a commentator on Peter Lombard’s sentences (Blažek 2014, 669–726), he did not adopt Lombard’s view of Mary’s purification at the moment of the annunciation, nor Thomas’s view of sanctification in the womb, but teaches the conception of Mary without original sin. In a short writing *Informationes*, in six sentences Streler expressed his opinion on the various election procedures in the monastery, the question of confession and absolution and the Immaculate Conception. On the latter issue, Streler insisted that “Beatae Mariae Virginis tenet conceptam sine originali” (Streler 1924, 162; Powitz 1995, 415). The claim that Mary “possesses” a conception without original sin is less precise than the claim that she was preserved or purified from original sin.

Few German Dominican theologians teach the preservation or purification of Mary from original sin, or that she was given a conception without original sin. They do not yet use the technical term “Immaculate Conception,” although they come

close to it. Mentions of Mary's preservation or purification from original sin or that her conception was free from original sin appear in preaching, not in theological treatises. In Dominican theological treatises, there is – in contemporary language – a “hierarchy of truths.” Mary's sanctification is subordinated to the Christological dogma, and therefore the authors of the treatises do not equate the humanity of Jesus with that of Mary. Only Jesus was sanctified from the very beginning of his earthly existence, so that there was never original sin in him. To equate such a humanity of Jesus with the humanity of Mary would be idolatry. It is for this reason that the German Dominican theologian called “the Great,” Albert of Lauingen called a heresy the view that proclaims Mary's sanctification before animation. According to Albert: “Dicimus, quod Beata Virgo non fuit sanctificata ante animationem: et qui dicunt oppositum est haeresis condemnata a Bernardo in epistola ad Lugdunenses et magistris omnibus Parisiensibus” (Albertus Magnus, *In tertium sententiarum* d.3, a.4). Albert's authority strengthened Dominican theologians' defence of the opinion that Mary was sanctified in the womb. To defend this opinion, the Dominican theologians initiated disputes at the universities of Leipzig (1489 and 1490) and Frankfurt (1500). At Leipzig, George Orter von Frickenhausen (†1497) (Kaeppli 1975, 26–27) called the opinion of the Immaculate Conception a heresy because it is incompatible with Scripture and the Fathers of the Church (Löhr 1934, 63–67). In Frankfurt, Wigand Wirt (1460–1519) (J. Lauchert 1898, 522–25) also accused of heresy those who dared to exclude Mary from the taint of original sin (Steitz 1877, 1–35; F. Lauchert 1897, 759–91). The defence of the view that Mary was sanctified in the womb was linked to the Order's concern for orthodoxy. Not coincidentally, Pope Gregory IX (1227–1241) entrusted the Dominicans with the Inquisition to combat heresy. The view of Mary's Immaculate Conception was affected by the heresy of Pelagius (354–427), according to which Adam's sin is passed on to his descendants by imitation rather than inheritance. On the basis of this heresy, Julian of Eclanum (386–455) preached the Immaculate Conception of Mary. She was the one who did not imitate Adam in sinning, although she was not the only one. The Immaculate Conception in Julian's view was described as a “diabolical dogma” (Sebastian 1958, 235) and could therefore arouse the suspicion of the Inquisitors. In fact, the General of the Order Humbert von Romans (1200–1277), describing the tasks of the Dominicans, did not explicitly mention inquisitorial activity, but they were best suited to it due to the application of the principle: *docentura pro praedicatura*. The position of the German Dominicans against the Immaculate Conception was indirectly confirmed by Pope Leo X (1475–1521). The Italian Dominican Thomas Cajetan (Tommaso de Vio, 1469–1534) asked Leo X to decide between two opinions with his infallible authority. One of these opinions proclaims the Immaculate Conception of Mary. It has a large number of adherents, but it is a new opinion that is not supported by arguments from Scripture and the Fathers of the Church. The second opinion, on the other hand, denies the Immaculate Conception. However, it is an ancient opinion, for which arguments from Scripture

and from the Fathers of the Church are put forward. Leo X did not settle the dispute about the Immaculate Conception himself, but brought it to the Fifth Lateran Council (1512–1517) (Sebastian 1958, 235). Although the Dominicans were opposed to the Immaculate Conception, their position did not weaken the cult and veneration the Order had for Mary. In fact, it was not inferior to the cult of the supporters of the Immaculate Conception. One need only mention the fact that it was the Dominicans who spread the rosary. The Dominican Prior of Köln, Jakob Sprenger, founded the first German Rosary confraternity on 8 September 1475. It is the love to Mary that led to the idea of the Immaculate Conception. For the Dominicans, however, love for the Mother of the Lord intertwined with love for revealed truth. This love commanded them to respect the silence of Scripture and the Fathers of the Church about the Immaculate Conception. This love for truth, however, is not a barrier against the greater love of the Mother of the Lord.

2. The Theological Method of the Dominican Proponents of the Immaculate Conception

The few Dominican proponents of the Immaculate Conception did not write theological treatises but expressed their views in sermons. Behind their statements on the Immaculate Conception is one of three theological methods: the method of congruity (*ex convenientia*), the method of *lex orandi – lex credendi* and the method of typological exegesis.

The method of congruity seeks probable reasons. With regard to the Immaculate Conception, this means demonstrating the possibility of such an action of God whose appropriateness is justified by the economy of salvation, above all by the mystery of the incarnation. It was convenient that the holy Son of the Most High should have taken flesh from a holy mother from the very beginning of her existence. The argument from congruity (*ex convenientia*) can be rendered by the following formula: *potuit – conveniens fuit – ergo fecit*. This is a reinterpretation of Eadmer's (1060–1126) *potuit – si voluit – ergo fecit* principle. The principle of congruity hides an intellectual catch, because it cannot be applied to prove the Immaculate Conception was something certain. Only the probability of this event can be demonstrated. Since the Immaculate Conception is only probable, therefore it should not be dogmatised. Dogma should be backed by the certainty guaranteed by Revelation.

The *lex orandi – lex credendi* method seeks arguments in the liturgy. In the light of this principle, the liturgy is the profession of faith and as such it is the living of dogma. The proponents of the Immaculate Conception looked for an argument for this view primarily in the Feast of the Conception of Mary. In this Feast they saw the living of the dogma of the Immaculate Conception. However, St Bernard of

Clairvaux was opposed to the liturgical celebration of this feast in Lyon for three reasons: the feast is not celebrated in Rome, it is contrary to reason and it does not grow out of ancient tradition. According to Bernard, “although it was given to some people to be born (but not to be conceived) in holiness, the privilege of holy conception was reserved only to one, to sanctify all.” The people born in holiness are the prophet Jeremiah (Jer 1:5) and John the Baptist (Luke 1:41). What was granted to Jeremiah and John was not denied to the Mother of the Lord. “The Mother of the Lord was undoubtedly holy before she was born; by no means does the holy Church err in considering the day of her Nativity as holy.” St Bernard, as it were, contrasts the feast of the Nativity with the feast of the Conception. The Feast of the Conception could only be held by the Lord Jesus Himself. For He was conceived of the Holy Spirit and therefore only He is holy before conception. “Apart from this exception, the words [...] ‘Behold, I was brought forth in iniquity, and in sin did my mother conceive me’ (Ps 51:5 RSV) apply to all those born of Adam” (Bernard z Clairvaux 2015, 81–85). The first traces of the Feast of the Conception of Mary can be found in the seventh century. St Andrew of Crete (650–740) witnesses to a feast that celebrated the conception of Anne, the mother of Mary. The canon he wrote mentions that God heard Anne’s prayer made to Him in the garden and gave her, as the fruit of her womb, the One who would open the gates of the Garden of Eden. Anna’s womb bears the royal purple that the divine King will wear when He comes to mortal men to defeat their enemy (Bouman 1958, 118). Through the Greek communities in Italy, the Feast of the Conception of Saint Anne spread to the West. As early as around 830, it was already known to the West in Naples (Bouman 1958, 124), and before 1066 it is celebrated on 8 December in England (Bouman 1958, 127). In 1476 Pope Sixtus IV approves the Feast of the Conception with the constitution *Cum praeexcelsa*: “dignum, quin potius debitum reputamus, universos Christi fideles, ut omnipotenti Deo [...] de ipsius immaculate Virginis mira conceptione gratias et laudes referant (We consider it meet, nay, rather due, to invite [...] all the faithful in Christ to return thanks and praises for the wonderful conception of the immaculate Virgin to Almighty God)” (Sixtus IV; DH 1400). Supporters of the Immaculate Conception accepted the feast, while opponents rejected it. These included the Dominicans, who celebrated *Sanctificatio beatae Mariae Virginis*. The collect of this feast contains the following words: “Deus, qui beatissimam virginem Mariam post animae infusionem per copiosum gratiae munus mirabiliter ab omni peccati macula mundasti et in sanctitatis puritate postea confirmasti, praesta quaesumus, ut qui in honorem suae sanctificationis congregamur, eius intercessionibus a te instantibus periculis eruamur” (Bouman 1958, 145). The biblical term “sanctification” appears in the collect with reference to Jeremiah and John the Baptist. The collect therefore grew up in the climate of the Bible, in contrast to the Feast of the Conception, which grew up in the climate of the apocrypha: *The Protoevangelium of James* and *the Gospel of Pseudo-Matthew*. According to *The Protoevangelium of James*: Anna “about the ninth hour went down

to the garden to walk [...] And she saw a laurel, and sat under it, and prayed to the Lord, saying: O God of our fathers, bless me and hear my prayer, as You blessed the womb of Sarah, and gave her a son Isaac. [...] And, behold, an angel of the Lord stood by, saying: Anna, Anna, the Lord has heard your prayer, and you shall conceive, and shall bring forth [...]” (cf. *The Gospel of Pseudo-Matthew*, n.d.). A similar annunciation is experienced by Anne’s husband Joachim: “For an angel of the Lord went down to him, saying: Joachim, Joachim, the Lord God has heard your prayer. Go down hence; for, behold, your wife Anna shall conceive” (*Protoevangelium of James*, n.d.; cf. *The Gospel of Pseudo-Matthew*, n.d.) Joachim returned to Jerusalem. “And, behold, Joachim came with his flocks; and Anna stood by the gate, and saw Joachim coming, and she ran and hung upon his neck, saying: Now I know that the Lord God has blessed me exceedingly” (*Protoevangelium of James*, n.d.; cf. *The Gospel of Pseudo-Matthew*, n.d.). *The Protoevangelium of James* thus attributes to Mary the virgin conception by her mother Anna. This view of Mary’s virgin conception from Anne was declared a heresy by Pope Innocent XI in 1677 (Mayberry 1991, 211). The heresy underlying the Feast of the Conception disqualifies this feast as a liturgical argument for the Immaculate Conception. The Council of Trent (1545–1563) also weakened the feast of the Conception as a liturgical argument for the Immaculate Conception. This is because the Council did not count either *The Protoevangelium of James* or *The Gospel of Pseudo-Matthew* among the canonical books. Therefore, a liturgical argument for the Immaculate Conception cannot grow out of these apocrypha. The Council itself did not attempt to dogmatise the Immaculate Conception because of the many opposing theologians and in order not to exacerbate the dispute with Protestants. References to the Immaculate Conception appeared in the Decree Concerning Original Sin and in canon 25 in the Decree on Justification.

This same holy Synod doth nevertheless declare, that it is not its intention to include in this decree, where original sin is treated of, the blessed and immaculate Virgin Mary, the mother of God; but that the constitutions of Pope Sixtus IV, of happy memory, are to be observed, under the pains contained in the said constitutions, which it renews. (Council of Trent 1546) “If any one saith, that a man once justified can sin no more, nor lose grace, and that therefore he that falls and sins was never truly justified; or, on the other hand, that he is able, during his whole life, to avoid all sins, even those that are venial, -except by a special privilege from God, as the Church holds in regard of the Blessed Virgin; let him be anathema.” (Council of Trent 1547)

Typological exegesis is based on the patristic principle that the New Testament is hidden in the Old, and the full meaning of the Old is only revealed in the New (“St Augustine: et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat”) (Fiedrowicz 2009, 150). For this reason, the main lines of interpretation of the Old Testament lead to Christ as the central figure of all Scripture. The method of typological exegesis makes it possible to find on every page of the Old and New Testaments what the Bible says about Christ. Since Mary is the Mother of the Lord, typological exegesis

makes it possible to discover her already in some Old Testament texts. The Mother of the Lord was found, for example, in the Song of Songs, the Book of Esther or even in Genesis. Mary was seen in the Bride without any blemish (Cant 2:14), belonging to the Bridegroom (Cant 2:16); in Esther exempted by King Ahasuerus from the law punishing with death any subject approaching the king without being asked (Esth 5:2); in Eve before original sin. Typological exegesis made it possible to see in the Bride, Esther or Eve not only the Mother of the Lord but also her Immaculate Conception. A typological reading of the Bride, Esther and Eve provides a stronger argument for the Immaculate Conception than arguments from congruity and the Feast of the Conception of Mary. Typological exegesis helps to demonstrate the compatibility of the Immaculate Conception with Scripture. However, the argument for the Immaculate Conception from typological exegesis is not evidence from Scripture, which cannot be separated from the evidence from the testimony of the Church Fathers. "In the theological sciences one cannot speak of proofs in the strict sense of the word. If they actually existed, i.e., they would give object self-evidence, they would destroy the nature of faith, which, in spite of justifications, must remain a free act [...] Therefore, in theology one must speak of justification rather than proof" (Rusecki 2010, 43–93).

The methods that substantiate the Immaculate Conception on the basis of Scripture and the Fathers of the Church can be compared to a judicial process based on direct evidence. In contrast, the methods to justify the Immaculate Conception from congruity (*ex convenientia*), liturgy and typological exegesis can be compared to circumstantial evidence. The methods based on Scripture and the Church Fathers would give evidence for the Immaculate Conception. In contrast, methods based on *ex convenientia*, liturgy and typological exegesis would give a high probability opinion of Immaculate Conception. While the scholastic method, based on Scripture and the Fathers of the Church, prevented Thomas and most Dominican theologians from adopting the doctrine on the Immaculate Conception, the shift from this method to that of congruity, liturgy and typological exegesis allowed some German Dominicans to come close to the opinion of the Immaculate Conception or even to accept it. The change in methods thus led a small number of German Dominican theologians to approve the Immaculate Conception of the Mother of the Lord.

Johannes Streler and Johannes Herolt were contemporaries of the event when the dogma on the Immaculate Conception was proclaimed on 17 September 1439 by the Council of Basel, which at that time was no longer recognised by the Pope. Johannes Nider, on the other hand, was then superior of the Dominican convent in Basel and delivered the opening speech at the Council on 27 July 1431. From Basel he went to Vienna, where he became dean of the Faculty of Theology. He supported the proponents of the Council in Basel. However, when Pope Eugenius IV firmly confirmed the decision to move the Council to another place, he stopped supporting the anti-Council supporters. Nider died in 1438, a year before the attempt to dogmatise the

Immaculate Conception. The dogma of the Immaculate Conception was formulated by the invalid Council of Basel in such a way that it listed the methods that led to the dogmatisation of the opinion on the Immaculate Conception. This dogma was formulated as follows:

Nos vero diligenter inspectis auctoritatibus et rationibus, quae iam a pluribus annis in publicis relationibus ex parte utriusque doctrinae coram hac sancta synodo allegatae sunt, aliisque etiam plurimis super hac re visis, et matura consideratione pensatis, doctrinam illam differentem gloriosam virginem Dei genetricem Mariam, praeveniens et operante divini numinis gratia singulari, numquam actualiter subiacuisse originali peccato; sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam; tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae scripturae, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam, diffinimus et declaramus, nullique de cetero licitum.

We define and clarify that doctrine which proclaims that the glorious Virgin, the Mother of God, Mary, by the preventient act of the special grace of God's majesty, was never actually subject to original sin, but was always free from all original and actual guilt, and was holy and Immaculate, and that this doctrine is to be acknowledged by all Catholics as true and in conformity with the cult of the Church, with the Catholic faith, with correct reasoning, and with Sacred Scripture. This doctrine is to be preserved and accepted by all. And in the future no one will be allowed to preach or teach anything contrary to this doctrine. (CGVM 425)

According to this definition, the opinion of the Immaculate Conception becomes dogma because it is in accordance with the cult of the Church, with the Catholic faith, with the correct way of reasoning and with Sacred Scripture. The order of the methods that led to the dogmatisation of the opinion of the Immaculate Conception may be surprising. The cult of the Church, or liturgy, was put first, and Scripture, which is the primary source of revelation, was mentioned at the end. This is some kind of "inverted hierarchy of methods." At the top of this inverted hierarchy is the liturgy, which is a profession of faith. However, the Feast of the Conception of St Anne, based on the apocrypha, can hardly be considered a profession of faith in the Immaculate Conception. The Catholic belief in the Immaculate Conception should be the belief of the Fathers of the Church, who, however, never explicitly taught about it. In the process of arguing for the dogmatisation of the Immaculate Conception, the right way of reasoning was taken into account. However, it is difficult to recognise the argument from congruity (*ex convenientia*): *potuit – conveniens fuit – ergo fecit* as such a right way of reasoning. For it can be used to justify any potential dogma. Although the role of reason cannot be diminished in the process of dogmatisation, Scripture must have primacy in this process. For it has a decisive function in the judgment of faith. It is, after all, a certain dogmatic foundation. If it is silent about the Immaculate Conception, it should be followed in this silence. With the method of typological exegesis, one can only demonstrate the compatibility of the Immaculate Conception

with Scripture, but one cannot demonstrate that this opinion grows out of Scripture. The dogmatic definition of the antecedent of the Council of Basel combines the methods used by proponents and opponents of the Immaculate Conception, albeit in reverse order. Proponents of the Immaculate Conception opinion appeal to the liturgy, which is the profession of the Catholic faith, to correct way of reasoning and finally to Scripture. This order of methods makes it possible to recognise the opinion of the Immaculate Conception as a dogma. Opponents of the Immaculate Conception, on the other hand, without rejecting the *lex orandi – lex credendi* method and appealing to the correct way of reasoning, put Scripture first. Its silence on the Immaculate Conception is the decisive argument against dogmatising this opinion. The sequence of methods leading to the dogmatisation of the opinion on the Immaculate Conception referred to in the dogmatic definition of the anti-council in Basel supports the thesis that the change in theological method led to the first attempt to dogmatise the Immaculate Conception. The few supporters of the Immaculate Conception among Dominican theologians were part of this process of change of method. Two of them: Strelor and Herolt were contemporaries of the Council of Basel and therefore may have been inspired by its methods, which led to the failed attempt to dogmatise the Immaculate Conception. Nider, on the other hand, was distinguished from other theologians by his adherence to the scholastic method and therefore, although he reached the boundary of the Immaculate Conception, he did not cross it.

The document of the anti-council in Basel that contains the definition of the Immaculate Conception, in addition to the methods leading to the dogmatisation of this opinion, the terminology is noteworthy. The document is entitled *On the Glorious Conception of the Virgin Mary*. This title refers to the Feast of the Conception (now Solemnity), which is to be celebrated on 8 December in all Churches. It is a feast in honour of the Conception – the Polish translation adds “Immaculate” in brackets. The Latin text does not include this word: “sub nomine conceptionis festis laudibus colendam esse” (CGVM 424).

The Feast of the Conception is thus the main justification for the dogma according to which “Mary, by the prevenient act of the special grace of God’s majesty, was never actually subject to original sin, but was always free from all original and actual guilt, and was holy and Immaculate.” The dogmatic definition, as well as the entire document *On the Glorious Conception of the Virgin Mary* does not include the term “Immaculate Conception” but the term “Immaculate.” As Immaculate, Mary is not only free from original sin, but also holy. This holiness is the result of her sanctification. The document does not avoid this term “sanctification.” Mary’s conception is the beginning of her sanctification: “God saved her with sublime sanctification” (CGVM 425). The document seeks to combine the apocryphal term “conception,” which gave its name to the Feast of the Conception, with the biblical term “sanctification.” Mary’s conception is thus a perfect sanctification giving freedom from original guilt, and holiness. Mary’s conception therefore has not only the negative

aspect of freedom from original guilt but also the positive aspect of holiness. The document of the invalid Council of Basel *On the Glorious Conception of the Virgin Mary* thus seeks a compromise between the proponents of the Immaculate Conception, who used the apocryphal term “conception,” and the opponents of this view, who preferred the biblical term “sanctification.” The fruit of this compromise is the term “Immaculate,” meaning free from original sin and at the same time holy through sanctification. Her conception is a salvation accomplished by God through sublime sanctification. This teaching of the document *On the Glorious Conception of the Virgin Mary* conceals an appeal to the opponents of the Immaculate Conception to consider Mary’s sanctification in her mother’s womb as more perfect than the sanctification of Jeremiah and John the Baptist and to link it to the conception itself, i.e. to go even further than the Dominican Johannes Nider preaching Mary’s sanctification immediately after the animation. However, one must understand the Dominican opponents of the Immaculate Conception who defended their position, even after the failed attempt to dogmatise the Immaculate Conception. They were not convinced by the method of proving the dogma used in the document *On the Glorious Conception of the Virgin Mary*. All these “new” theological methods by which they attempted to dogmatise the Immaculate Conception were only substitute theological arguments. Because they weakened or even replaced the role of Scripture and the Fathers of the Church, they therefore failed to convince of the Immaculate Conception. For this reason, after the formally invalid dogmatisation of the Immaculate Conception at the anti-council of Basel, most Dominican theologians continued to be opponents of the Immaculate Conception, as evidenced by the disputes initiated by George Orter von Frickenhausen in Leipzig (1489 and 1490) and Wigand Wirt in Frankfurt (1500).

The correctness of the position of the Dominican theologians was indirectly confirmed by the two subsequent Councils of Lateran V and Trent. They did not attempt to dogmatise the Immaculate Conception the way the anti-council of Basel did. This was influenced by the Dominican theologians who, in the name of the scholastic method, were able to oppose the dogmatisation of the Immaculate Conception, which *de facto* had already taken root among the laity, but not yet in the Magisterium of the Church entitled to dogmatise the opinion on the Immaculate Conception.

3. The Method of the Dominican Proponents of the Immaculate Conception versus the Scholastic Method of St Thomas

Statements by a small number of German Dominican theologians confirm the thesis that theological methods stand in the background of the dispute over the Immaculate Conception. The change of method, from the scholastic method to the

liturgical method (*lex orandi – lex credendi*), the argument from congruity (*ex convenientia*), and typological exegesis, has led a few Dominican theologians to the opinion that Mary was preserved or purified from original sin, or that she was conceived without original sin. The Dominican theologians who authored these opinions, however, did not use the term “Immaculate Conception.” In their opinions, they are close to the invalid Council of Basel, which taught about the Immaculate Mary. The preservation or purification from sin, or the immaculate conception, makes the Mother of the Lord Immaculate. A few German Dominican theologians base the opinion of the Immaculate Mother of the Lord from the Feast of the Conception by means of the principle *lex orandi – lex credendi*. To this end, they refer to the Feast of the Conception. They try to justify the Immaculate Conception also with the “correct way of reasoning,” which takes the form of the argument from congruity (*ex convenientia*). Also by means of the method of typological exegesis they want to find the biblical sources of the Immaculate Conception. The German Dominicans Johannes Streler and Johannes Herolt using these methods arrived at the opinion of the Immaculate Conception of the Mother of the Lord. Other Dominican theologians: Jordan of Saxony, Henry Suso (Heinrich von Berg), John Tauler came closer to this opinion. They wrote about it not explicitly, but they implied it. However, they did not explicitly cross the boundary of the opinion on the sanctification of Mary in the womb of St Anne. As it were, Johannes Nider stood on this boundary teaching the sanctification of Mary immediately after the animation. The methods used by the proponents of the Immaculate Conception, including those of the Dominicans, had their weaknesses. They resembled the circumstantial process, which gives a high degree of probability but nevertheless not direct evidence. These methods favoured *via devotionis*, which promoted the Immaculate Conception. *Via devotionis* was faster than *via theologiae*, because love for the Mother of the Lord preceded the truth about the Mother of the Lord. Meanwhile, love for the Mother of the Lord must be compliant with the revealed truth about the Mother of the Lord. It is primarily *via theologiae* that leads to the dogmatisation of the Immaculate Conception, not *via devotionis*. *Via theologiae* of the vast majority of Dominican theologians was based on the scholastic method. This method requires direct evidence and therefore, in the case of the Immaculate Conception, Dominican theologians were unable to find evidence in Scripture, in the Fathers of the Church and in the correct way of reasoning. Scripture and the Fathers spoke directly of the sanctification of Jeremiah and John in the wombs of their mothers, which suggested a similar sanctification of the Mother of the Lord. It could not, however, take place at conception alone, for the correct way of reasoning showed that this was impossible because of the universality of sin and therefore the universality of redemption. The Mother of the Lord could not be excluded from either the universality of sin or the universality of redemption. The Dominican position, a result of the scholastic method, effectively prevented the rapid dogmatisation

of the opinion of the Immaculate Conception demanded by *via devotionis*. After the invalid Council of Basel, which dogmatised the Immaculate Conception, the Dominicans moved to defensive positions. However, they were convinced of the superiority of the scholastic method, which is based on evidence and not circumstantial evidence. By means of this method the term “sanctification” rather than “conception” was extracted from Scripture. The Bible speaks of the conception of Jesus by the Holy Spirit. Mary is to conceive and give birth to her Son through the Holy Spirit, who comes upon her and causes her to give birth to the Holy Son of God (Luke 1:31–35). The Holy Spirit created in Mary the human nature of the Son of God and therefore Jesus is immaculately conceived. Today, the Immaculate Conception of Jesus is more and more boldly spoken of in connection with the feast of the Annunciation of the Lord. In fact, it is the feast of the Immaculate Conception of Jesus. This conception of Jesus of the Holy Spirit is not a paradigm for the Immaculate Conception of Mary. Mary’s conception took place in Anna, just like the conception of any human being. It was not a virgin conception because it was not of the Holy Spirit, as in the case of Jesus. The term “immaculate” applied to Mary’s conception seems to equate it with the Immaculate Conception of Jesus, which was by the Spirit of the Creator. Meanwhile, Mary’s conception in Anne was quite a different conception from Jesus’ conception in Mary. In Mary’s case, a better term would be the biblical term “sanctification.” Mary’s sanctification in Anne’s womb would be analogous to John’s sanctification in Elizabeth’s womb. John’s sanctification was also accomplished by the Spirit when He filled Elizabeth at the moment of her visitation by the Mother of the Lord (Luke 1:41). John’s leaping for joy in Elizabeth’s womb (Luke 1:44) can be interpreted as the joy of the child still in his mother’s womb because of the sanctification effected by the Holy Spirit. The Saviour still in the womb of his mother Mary is already sanctifying John through the Holy Spirit. John is already experiencing salvation through the forgiveness of sins (Luke 1:77), which John’s father Zechariah will prophesy about. John’s sanctification in the womb of his mother Elizabeth was for the vast majority of Dominican theologians the paradigm for the sanctification of the Mother of the Lord. The scholastic method prevented them from accepting the more perfect sanctification taught by the invalid Council of Basel: God saved Mary by “sublime sanctification” (*sublimiori sanctificationis genere redemit*). The position of most Dominican theologians can be summarised by the opinion of St Thomas. As Bogusław Kochaniewicz writes:

Thomas, reflecting on the question of the Immaculate Conception, analyses four hypotheses. Three of them place the moment of sanctification before the person is constituted, in the last one he considers sanctification *post animationem*. When analysing Aquinas’s doctrine, it is important to bear in mind that the conception (*conceptio*) refers only to the process of formation of the fetal body, while *animatio*, the infusion of the human soul,

takes place several days after *conceptio*, constituting the human person. It follows that the person of the Blessed Virgin Mary did not yet exist at the moment of conception. It is therefore obvious that, in the light of such an anthropological conception, the opinions which speak of Mary's sanctification before animation had to be rejected. In the last of the four listed hypotheses, *Doctor Angelicus* considers the possibility of Mary's sanctification after her existence as a human person (that is, after the infusion of the rational soul). Only this solution is recognised and accepted by Thomas. It is this position that we find in all of Aquinas' works. (Kochaniewicz 2001a, 175)

Thomas' position can be summarised as follows: "Beata autem Virgo in originali est concepta, sed non nata" (The Blessed Virgin was conceived in original sin, but was not born in it). Carlo Balić (1899–1977) writes that at the 1954 International Mariological Congress in Rome, some theologians, e.g. John F. Rossi (Balić 1958, 194, 196) tried to argue that Thomas was definitively in favour of the Immaculate Conception. Balić calls such opinions "a romance without a shred of truth" (Balić 1958, 195). Thomas Aquinas, however, needs no justification for his negative position on the Immaculate Conception. Already after the dogma of the Immaculate Conception of the Mother of the Lord was proclaimed by Pius IX in 1854, his successor Leo XIII – as recalled by Benedict XVI (2011, 82) – "declared St. Thomas to be the patron saint of Catholic schools and universities. The fundamental reason why he is held in such high esteem is not only the content of his teaching, but also the method he employed." Although Thomas using the scholastic method only arrived at the opinion of the sanctification of Mary in the womb, his method remained valid, also when it came to the modern justification of the Immaculate Conception. As a suggestion for further research, an attempt can be made to reinterpret the dogma of the immaculate conception by developing Thomas' thought of Mary's sanctification in the womb. The immaculate conception would be Mary's salvation by a sublime sanctification. The sublimity of this sanctification would be that Mary was not sanctified in the womb like Jeremiah and John the Baptist, but was sanctified from the first moment of her being. The reinterpretation is not about rejecting the 1854 dogma but about deepening it. Deliverance by elevated sanctification implies not only Mary's freedom from original sin but also her holiness. Freedom from original sin and holiness make Mary Immaculate. As Immaculate, Mary shares in the immaculate conception of Jesus from the Holy Spirit. The Mother of the Lord is therefore Immaculate in and through the Immaculate Lord. To the words of *Lumen Gentium* stating that "Just as the priesthood of Christ is shared in various ways both by the ministers and by the faithful, and as the one goodness of God is really communicated in different ways to His creatures" (LG 62), so too the one Immaculate Conception of Jesus communicates its immaculateness into the conception of Mary.

Conclusion

Dominican theologians, led by St. Thomas Aquinas, rejected the theological opinion of the immaculate conception of the Mother of the Lord. Since Thomas' position became part of the official theology of the order, therefore, theologians sympathetic to the opinion of the immaculate conception were an exception among Dominicans. When it came to the German Dominicans, Johannes Streler, Johannes Herolt and Johannes Nider sympathized with the immaculate conception opinion. Their sympathy with the opinion of the immaculate conception was due to the theological methods they used. This change in theological methods in the dispute over the Immaculate Conception inspired the posing of a problem: what method was used by German Dominican theologians who were supporters of the Immaculate Conception? How did the change in method change the view of the Immaculate Conception? The path to solving the problem had three stages. The first was a reconstruction of the views on the Immaculate Conception of German Dominican theologians. The next stage examined these views in terms of the method used. The final stage was a critical look at the methods used by Dominican proponents of the immaculate conception. The change of method from the scholastic method to the liturgical method, the allegorical interpretation of Scripture and the method of congruity (*ex convenientia*), has led a few Dominican theologians to the opinion of Mary's preservation or purification from original sin or her having a conception without original sin. Especially the method of typological exegesis allows them to show the compatibility with Scripture of this preservation or purification of Mary from original sin or her conception without original sin. Streler, Herolt and Nider, however, avoid the term "immaculate conception." These three German Dominicans were active in the era of the Council of Basel, which may have inspired them. The document of the unrecognized part of the Council, *On the Glorious Conception of the Virgin Mary*, seeks a compromise between theologians who use the apocryphal term "conception" and those who prefer the biblical term "sanctification." Mary's conception is God's accomplished deliverance through sublime sanctification. A similar compromise comes to a head with the three German Dominicans mentioned above. However, the methods used by Dominicans approaching the opinion of the immaculate conception have weaknesses. They resemble the circumstantial process, which gives a high degree of probability, but nevertheless not proof. Moreover, the Dominican theologians expressed their views in sermons, not in theological treatises. Nevertheless, the views of the three German Dominicans represent a break in the position presented by Thomas that Mary conceived in original sin, but was not born in it.

The old dispute over the immaculate conception may be relevant to the modern reinterpretation of the dogma promulgated in 1854. This reinterpretation is about deepening the dogma, not contesting it. Showing this meaning is a suggestion for further research. This further research could show Mary's immaculate conception

as her perfect sanctification from the first moment of her being. This makes her without original sin and at the same time all holy. Grace, in removing sin, does not leave some kind of vacuum but fills her with holiness. Next, one could show the connection between Mary's immaculate conception and the immaculate conception of Jesus by substantiating the thesis that the Mother of the Lord is Immaculate in and through the Immaculate Lord. This would be an extension of the suggestion made in the document *On the Glorious Conception of the Virgin Mary*, which seems to suggest shifting the emphasis from the immaculate conception to the Immaculate.

Translated by Monika Szela-Badzińska

Bibliography

- Albertus Magnus, *In tertium sententiarum*: Albertus Magnus. 1894. "Super III Sententiarum." In *Opera Omnia*, by Albertus Magnus, edited by Auguste Borgnet, 28:46–48. Parisiis: Vivés.
- Alexander VII. 2012. "Solicitude omnium ecclesiarum." In *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, by Heinrich Denzinger. San Francisco: Ignatius.
- Alva y Astorga, Pedro de. 1666. *Radii solis*. Lovanii: [s.n.]
- Balić, Carlo. 1958. "The Mediaeval Controversy over the Immaculate Conception up to the Death of Scotus." In *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, edited by Edward D. O'Connor, 192–97. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Baron, Arkadiusz, and Henryk Pietras, eds. 2004. "De conceptione gloriosissime virginis Mariae." In *Konstancja, Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym (1414–1445)*, vol. 3 of *Dokumenty Soborów Powszechnych: Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski. Źródła Myśli Teologicznej* 30. Kraków: WAM. (= CGVM).
- Bartholomaeus de Bregantiis. 1993. "Sermones de Beata Virgine." In *I sermones de Beata Virgine (1266)*, by Bartolomeo da Breganze, edited by Laura Gaffuri. Padova: Antenore.
- Bartnik, Czesław. 2020. "Metodologia teologii dogmatycznej." [Methodology of Dogmatic Theology]. *Studia Nauk Teologicznych PAN*, no. 2, 165–74. <https://czasopisma.kul.pl/index.php/snt/article/view/9556>.
- Benedykt XVI. 2011. *Mistrzowie duchowi: Ojcowie i pisarze średniowiecza*. [Masters of the Spirit: Fathers and Writers of the Middle Ages]. Poznań: W drodze.
- Bernard z Clairvaux. 2015. "List do kanoników z Lyonu w sprawie Poczęcia Najświętszej Maryi Panny." [Letter to the Canons of Lyons on the Conception of the Blessed Virgin Mary]. In *„Złota nić” Niepokalanego Poczęcia w myśli i w życiu bł. Jana Duns Szkota i św. Maksymiliana Marii Kolbego*, [The "Golden Thread" of the Immaculate Conception in the Thought and Life of Blessed John Duns Scotus and St Maximilian Maria Kolbe], Bartosik, Grzegorz Maria and Warchoń, Paweł, 81–85. Teresin: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów Niepokalanów.
- Binnebesel, Bruno. 1934. "Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel." PhD diss., Schlesische FriedrichWilhelms-Universität zu Breslau.
- Blažek, Pavel. 2014. "Due commenti di Johannes Streler, O.P. (†1459) alle Sentenze di Pietro Lombardo. Edizione dei prologhi e *tabula quaestionum*." [Two Commentaries by Johannes

- Streler, O.P. (†1459) on the *Sentences* of Peter Lombard: An Edition of the Prologues and *tabula quaestionum*]. *Angelicum* 91 (4): 669–726. <http://www.jstor.org/stable/26392477>.
- Bouman, Cornelius A. 1958. “The Immaculate Conception in the Liturgy.” In *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, edited by Edward D. O’Connor, 113–60. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Council of Trent. 1546. *Concerning Original Sin*. <http://www.thecounciloftrent.com/ch5.htm>.
- Council of Trent. 1547. *On Justification*. <http://www.thecounciloftrent.com/ch6.htm>.
- Eckert, Willehard, and Elizabeth von Witzleben. 1989. “Dominikus.” In *Marienlexikon*, edited by Remigius Bäumer and Leo Scheffczyk, 2:210–12. St. Ottilien: EOS.
- Fiedrowicz, Michael. 2009. *Teologia ojców Kościoła*. [Theology of the Fathers of the Church]. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gay-Canton, Réjane. 2011. *Entre dévotion et théologie scolastique: Réceptions de la controverse médiévale autour de l’Immaculée Conception en pays germaniques*. Bibliothèque d’histoire culturelle du Moyen Age 11. Turnhout: Brepols.
- The Gospel of Pseudo-Matthew*. n.d. Accessed December 7, 2023. <https://www.newadvent.org/fathers/0848.htm>.
- Herolt, Johannes. 1529. *Sermones Discipuli, et de Te[m]pore [et] de Sanctis: Quadragesimale eiusde cu[m] promptuario: ac diuersis tabulis perq[ue] necessarijs; Cu[m] casibus papalibus ep[iscop] libus: a sacra co[m]munione inhibitionib[us] nouissime Lugduni emendati oprimisq[ue] caracterib[us] impressi*. [s.l.]: [s.n.]
- Herolt, Johannes. 1584. “Sermo V: De Conceptione B. Mariae Virginis.” In *Sermones Discipuli, de tempore et de sanctis*, 11. Venetiis: Apud haeredes Melchioris Sessae.
- Horst, Ulrich. 1987. *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden: Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode*. Paderborn: Schöningh.
- Horst, Ulrich. 2009. *Dogma und Theologie: Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio*. Berlin: Akademie Verlag.
- Jordan z Saksonii. 2017. *Najdroższej Dianie...* [Dearest Diana...] 2nd ed. Translated by Paweł Krupa. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze.
- Kaeppli, Thomas. 1975. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*. Vol. 2. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2001a. “Maryja, łaski pełna w zbawczym planie Boga według *Komentarza do Ave Maria* św. Tomasza z Akwinu.” [Mary, Full of Grace in the Salvific Plan of God According to the Commentary on the Ave Maria of St. Thomas Aquinas]. *Salvatoris Mater* 3 (3): 168–86.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2001b. “Niepokalane poczęcie w średniowieczu.” [The Immaculate Conception in the Middle Ages]. *Salvatoris Mater* 3 (1): 349–61.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2004. “Średniowieczni dominikanie a niepokalane poczęcie Matki Bożej.” [Medieval Dominicans and the Immaculate Conception of the Mother of God]. *Salvatoris Mater* 6 (1): 199–230.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2008. *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej*. [The Medieval Dominicans about the Mother of God]. Kraków: Societas Vistulana.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2021. “Bernard z Clairvaux, Tomasz z Akwinu i uświęcenie Najświętszej Maryi Panny.” [Bernard of Clairvaux, Thomas Aquinas and the Sanctification of the Blessed Virgin Mary]. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 28:159–76. <https://doi.org/10.18276/skk.2021.2808>.

- Lamy, Marielle. 2000. *L'Immaculée Conception: Étapes et enjeux d'une controverse au moyen-âge (XIIIe–XVe siècles)*. Paris: Institut des Études Augustiniennes.
- Lauchert, Friedrich. 1897. "Der Dominikaner Wigand Wirt und seine Streitigkeiten." *Historisches Jahrbuch* 18:759–91.
- Lauchert, Jakob. 1898. "Wirt, Wigand." In *Allgemeine deutsche Biographie*, 43:522–25. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Laurentin, René. 1958. "The Role of the Papal Magisterium in the Development of the Dogma of the Immaculate Conception." In *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, edited by Edward D. O'Connor, 271–324. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Löhr, Gabriel Maria. 1934. *Die Dominikaner an der Leipziger Universität*. Leipzig: Albertus-Magnus-Verlag.
- Lohrum, Meinolf. 1989. "Dominikaner." In *Marienlexikon*, edited by Remigius Bäumer and Leo Scheffczyk, 2:207–8. St. Ottilien: EOS.
- Lombard, Piotr [Peter Lombard]. 2015. *Wstęp, księga III–IV*. [Four Books of Sentences]. Vol. 2 of *Cztery księgi sentencji*, translated by Julian Wojtkowski. Olsztyn: Wojtkowski.
- Master Eckhart. 2020. "Kazanie 93." [Sermon 93]. In *Kazania 87–117: [Sermons 87–117]*, vol. 4 of *Mistrz Eckhart: Dzieła wszystkie*, [Master Eckhart. Complete Works], edited by Ewa Kubiak, translated by Wiesław Szymona. Poznań: W drodze.
- Mayberry, Nancy. 1991. "The Controversy over the Immaculate Conception in Medieval and Renaissance Art, Literature, and Society." *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 21 (2): 207–24.
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn. 2005. "Podstawy prawdy o niepokalanym poczęciu i podanie jej przez Kościół do wierzenia." [Fundamentals of the Truth about the Immaculate Conception and the Way the Church Accepted this Belief]. In *Niepokalane poczęcie i życie chrześcijańskie: Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego, Niepokalanów, 15–17 października 2004 roku*, [The Immaculate Conception and the Christian Life], edited by Danuta Mastalska, 19–22. Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne.
- Nicolaus Mediolanensis. 1997. "Collationes de beata virgine." In *Collationes de Beata Virgine: A Cycle of Preaching in the Dominican Congregation of the Blessed Virgin Mary at Imola 1286–1287*, by Fra Nicola da Milano, edited by M. Michèle Mulchahey. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Powitz, Gerhardt. 1995. "Streler, Johannes OP." In *Die deutsche Literatur des Mittelalters – Verfasserlexikon*, 9:411–16. Berlin: de Gruyter.
- Protoevangelium of James*. n.d. Accessed December 7, 2023. <https://www.newadvent.org/fathers/0847.htm>.
- Ratzinger, Joseph. 2022. *Pochodzenie i przeznaczenie*. [Origin and Destiny]. Edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka. Translated by Joachim Kobienna. Opera Omnia 5. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rusecki, Marian. 2010. "Problematyka metody w teologii." [The Problem of Method in Theology]. In *Tożsamość teologii*, edited by Andrzej Anderwald, Tadeusz Dola, and Marian Rusecki, 43–83. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Schenk, Richard. 1991. "Herolt, Johannes, OP." In *Marienlexikon*, edited by Remigius Bäumer and Leo Scheffczyk, 3:157–59. St. Ottilien: EOS.
- Schiewer, Hans-Jochen. 1991. "Johannes Nider." In *Marienlexikon*, edited by Remigius Bäumer and Leo Scheffczyk, 3:410. St. Ottilien: EOS.

- Sebastian, Wenceslaus. 1958. "The Controversy over the Immaculate Conception from after Scotus to the End of the Eighteenth Century." In *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, edited by Edward D. O'Connor, 213–70. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Second Vatican Council. 1964. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*. (= LG) https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.
- Segl, Peter. 2016. "Deutsche Dominikaner im Kampf gegen Dämonen, Ketzler und Hexen." In *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*, edited by Sabine von Heusinger, Elias H. Füllenbach, Walter Senner, and Klaus-Bernward Springer, 499–530. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110482386-028>.
- Sesboüé, Bernard, and Christoph Théobald. 2003. *Słowo zbawienia*. [The Word of Salvation]. Edited by Tadeusz Dzidek. Translated by Piotr Rak. Historia Dogmatów 4. Kraków: Wydawnictwo M.
- Siebert, Hermann. 1906. "Die Heiligenpredigt des ausgehenden Mittelalters." *Zeitschrift für katholische Theologie* 30 (3): 470–91.
- Sixtus IV. 2012. *Cum praeexcelsa*. San Francisco: Ignatius. English translation: *The Immaculate Conception I – Cum Praeexcelsa*. <https://catholicheritage.blogspot.com/2010/12/immaculate-conception-i-cum-praeexcelsa.html>.
- Sixtus IV. n.d. *The Immaculate Conception I – Cum Praeexcelsa*. <https://catholicheritage.blogspot.com/2010/12/immaculate-conception-i-cum-praeexcelsa.html>.
- Steitz, Georg Eduard. 1877. "Der Streit über die unbefleckte Empfängnis der Maria zu Frankfurt a. M. im Jahre 1500 und sein Nachspiel in Bern 1509." *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst*: NS 6:1–35.
- Streler, Johannes. 1924. *Informationes*. cod. E.III.13, 47. Basel, Universitätsbibliothek: Löhr.
- Strozzi, Thomas. 1700. *Controversia dell'immacolata concezione*. Palermo: [s.n.]
- Suzo, Henryk. 2016. *Księga Mądrości Przedwiecznej*. [The Book of Eternal Wisdom]. 2nd ed. Translated by Wiesław Szymona. Poznań: W drodze.
- Tauler, Jan. 2016. "Kazanie 55." [Sermon 55]. In *Kazania*, [Sermons], 2nd ed., translated by Wiesław Szymona, vol. 2. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze.



Średniowieczne *clausulae* różańcowe i ich teologiczna treść

Medieval Clausulae of Rosary and Their Theological Content

JANUSZ LEKAN 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, janusz.lekan@kul.pl

Streszczenie: Celem tej refleksji teologicznej jest skupienie się na jednej z form kultu maryjnego, jaką jest różaniec. Modlitwa ta, znana od wieków, posiada bogate znaczenie teologiczne – wprowadza w misterium zbawienia (doktryna) i stanowi rodzaj modlitwy medytacyjnej (duchowość). Jest modlitwą, która potrzebuje również odnowy, do czego zachęca papież Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*. Jedną z dróg odnowy tej modlitwy mogą stać się średniowieczne formy klauzuli różańcowych. Zanim jednak zostanie ukazany historyczny i teologiczny kontekst jej powstania, trzeba wskazać na naturę kultu maryjnego i jego miejsce w pobożności chrześcijańskiej. Po omówieniu kontekstu historyczno-teologicznego powstawania klauzul i roli Dominika z Prus w tym procesie, zechcemy podkreślić aktualność tej modlitwy, wskazując na jej bogactwo teologiczne – wartość biblijną i kontemplacyjną. Różaniec klauzulowy ma również wartość ekumeniczną, gdyż ta forma modlitwy posiada ściśle biblijne korzenie, zawiera bowiem *Pozdrowienie anielskie*, opisane w Ewangelii św. Łukasza i odniesienie do tajemnic zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Jest także odpowiedzią na modę medytacji religii Wschodu.

Słowa kluczowe: Chrystus, Maryja, różaniec, kult maryjny, Dominik z Prus, Adolf z Essen, klauzule, kontemplacja, *Marialis cultus*

Abstract: This theological reflection focuses on one form of Marian devotion, the Rosary. This prayer, which has been known for centuries, has a deep theological meaning: it introduces the mysteries of salvation (doctrine) and is a form of meditative prayer (spirituality). As a prayer, it also needs renewal, as encouraged by Pope Paul VI in his exhortation *Marialis cultus*. The medieval forms of Clausular Rosary could become a way of renewing this prayer. However, before the historical and theological context of its origin is shown, it is necessary to point out the nature of Marian devotion and its place in Christian piety. After discussing the historical and theological context of how the clausulae were formed and the role of Dominic of Prussia in this process, the actuality of this prayer shall be emphasised by pointing out its theological richness: its biblical and contemplative value. The Clausular Rosary also has ecumenical value, since this form of prayer has strictly biblical roots: it contains the Angelic Salutation described in the Gospel of St. Luke and a reference to the mysteries of salvation accomplished by Jesus Christ. It is also a response to the popularity of meditation in the spirit of Eastern religions.

Keywords: Christ, Mary, Rosary, Marian devotion, Dominic of Prussia, Adolf of Essen, clausulae, contemplation, *Marialis Cultus*

Jedną z najbardziej rozpowszechnionych form kultu maryjnego jest modlitwa różańcowa. Znajduje ona wielu zwolenników, ale również przeciwników, którzy próbują udowodnić, że ten rodzaj modlitwy zbyt skupia człowieka wiary na osobie Matki Bożej, natomiast zaciemnia relację z jedynym Pośrednikiem naszego zbawienia, Jezusem Chrystusem.

Dla właściwej oceny tej modlitwy konieczne jest, aby spojrzeć na nią w perspektywie całości aktu kultu chrześcijańskiego. Człowiek jako *homo religiosus* realizuje się w akcie religijnym tylko wtedy, gdy angażuje się cały, ze wszystkimi władzami psychicznymi jednocześnie. Owe władze pełnią w przeżyciu aktu religijnego określone funkcje. Władze poznawcze przygotowują powstanie aktu religijnego i kontrolują jego przebieg. Władze wolitywne i afektywne decydują o jego zaistnieniu, jakości, intensywności i dynamice. Tak więc jest to dzieło całej ludzkiej osoby. Konstytutywnym elementem jest zaś intencjonalność aktu religijnego, czyli otwarcie i ukierunkowanie na rzeczywistość pozapodmiotową – przez nawiązanie wewnętrznej łączności człowieka z przedmiotem aktu – Bogiem (Swend 2002, 41).

Modlitwa różańcowa, szeroko znana od czasów średniowiecza, przechodziła różne stopnie rozwoju i obecności w kulcie chrześcijańskim. Jednym z najważniejszych momentów tej historii było powstanie w XV wieku tzw. *clausulae* różańcowych. Zawierały w sobie treści w pełni biblijne, przez co czyniły tę modlitwę wyrazem kontemplacji tajemnic naszego zbawienia. Również z punktu widzenia istoty aktu religijnego pozwalały angażować wszystkie akty człowieka jako jego podmiotu. Stawały się konkretnym sposobem przejścia z monotonii modlitwy *Ave Maria* do medytowania tajemnic Chrystusa. Jaką rolę mogłyby spełnić w dzisiejszych formach kultu maryjnego?

1. Potrzeba odnowy kultu maryjnego

W tym roku przypada pięćdziesiąta rocznica wydania adhortacji papieża Pawła VI o odnowie kultu maryjnego *Marialis cultus*, dokumentu, który jest mało znany i nie znajduje takiego zastosowania w różnych formach pobożności maryjnej, jakie mieć powinien. Podtytuł adhortacji: *O należytych kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny*, wskazuje na cel jej powstania.

Od wieków właściwy rozwój kultu i pobożności maryjnej leży na sercu kolejnych papieży. W swoim przesłaniu do Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej papież Franciszek podkreślał, iż „pobożność maryjna jest dziedzictwem religijno-kulturalnym, które trzeba zachować w jego oryginalnym brzmieniu, oczyszczając z różnych nałożonych struktur czy uwarunkowań, które nie odpowiadają ewangelicznym kryteriom sprawiedliwości, uczciwości i solidarności. Dlatego koniecznym jest, by styl form pobożności maryjnej był zgodny z przesłaniem Ewangelii i nauczaniem Kościoła” (Francisco 2021).

Kult maryjny pojawił się w Kościele dopiero po kulcie męczenników i wyznawców wiary. Tyle mówią zewnętrzne świadectwa historyczne. Nie znamy porywów serca pierwszych dziesiątków lat, a jednym z najstarszych świadectw jest

modlitwa *Sub tuum praesidium*, której powstanie, jak się uważa, sięga III wieku¹. Rozwój kultu maryjnego zawsze był inspirowany przez konkretne odniesienia do Nowego Testamentu. Ewangelie dzieciństwa Jezusa to wielka karta katolickiej nauki maryjnej i jednocześnie kultu maryjnego (Scheffczyk 2004, 233–36).

Znamienne są w tym temacie słowa protestanckiego badacza historii dogmatów, który wskazuje na biblijny fundament kultu maryjnego: „Łukasz stworzył tu po mistrzowsku obraz maryjny, który wyposażył w prawie wszystkie ważne cechy kultu maryjnego, jaki rozwinął się na przestrzeni setek lat. Jeszcze zanim doszło do teologicznego sformułowania określenia <Theotokos>, czyli Tej, która wydała na świat Boga, Łukasz posłużył się sformułowaniem <He Mater tou Kyriou> czyli <Matka Pana> (1, 43), które w Ewangelii wypowiada Elżbieta” (Delius 1963, 26).

Choć jest niewiele tekstów nowotestamentowych wprost odnoszących się do osoby Maryi, to ich występowanie dowodzi, że oddawanie czci Matce Bożej nie jest duchowi Nowego Testamentu czymś nieznanym lub obcym, lecz że zajmuje w nim jak najbardziej uzasadnione miejsce. Są one potwierdzeniem, iż ślady kielkowania dużo później rozwiniętego kultu maryjnego są czasowo dużo wcześniejsze niż jakiegokolwiek innego kultu świętych.

Wolfgang Beinert zauważa zmianę akcentów w sprawowaniu kultu maryjnego w przeciągu wieków. Jego zdaniem epoka ojców Kościoła charakteryzowała się stopniowym odkrywaniem znaczenia Maryi w ramach centralnej tajemnicy wcielenia drugiej Osoby Boskiej. To oznacza, iż perspektywa pierwszych wieków jest ukierunkowana historiozbowczo. W średniowieczu następuje brzemienność w skutki zmiany. Uwaga kieruje się coraz bardziej na rolę Maryi w dziele odkupienia. Z Matki Chrystusa staje się Ona Jego partnerką. W związku z tym ludzie chcą coraz więcej wiedzieć o Jej osobie, o Jej życiu. Człowiek średniowieczny, bardzo uczulony na punkcie zbawienia swej duszy, zwraca się do Maryi jako Orędowniczki, Matki i Wspomożycielki. Powstaje rozległy nurt pobożności maryjnej. Ma on te same cechy, które znamionują świadomość religijną średniowiecza w ogóle. Są to: silna indywidualizacja, uduchowanie o charakterze emocjonalnym oraz moralizujące zabarwienie prawd wiary (Beinert 1993, 44–45).

Kult Maryi nie pozostał bez wpływu na mariologię. To był jeden z głównych impulsów sformułowania dwu ostatnich dogmatów wiary (niepokalane poczęcie i wniebowzięcie). Sobór Watykański II dokonał przestawienia akcentów w rozwoju kultu maryjnego. Wskazał chrześcijaninowi Maryję jako wzór do naśladowania w wierze, ale także jako niezawodną nadzieję i pomoc w walce o wierność Chrystusowi, jako wzór współpracy z łaską Bożą: jest nam Matką w porządku łaski (KK 61). W ten sposób sobór potwierdził przejście od mariologii podręcznikowej do mariologii

¹ Choć dziś nie brak opinii, iż w świetle najnowszych badań paleograficznych należy przesunąć ten czas na VI/VII, a nawet VIII/IX wiek (Hans Förster, Theodore de Bruyns, Arne Effenberger) (por. Towarek 2021, 239–68).

historiozbawczej, od mariologii odizolowanej i istniejącej dla samej siebie, do mariologii będącej w relacji z całością danych Objawienia.

Recepcja soborowej wizji Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła nie zawsze przynosiła oczekiwane owoce w praktyce życia chrześcijańskiego. Nadal obecny był tzw. nurt „maksymalistyczny”, zgodny z wiekową zasadą „de Maria nunquam satis”. Ale coraz mocniej zaznaczał się nurt „minimalistyczny”, widzący w kulcie maryjnym nawet zagrożenie dla chrześcijaństwa. Niewątpliwie na zjawisko posoborowego rozwoju kultu maryjnego trzeba spojrzeć realnie. W takim świetle widziany jest również kryzys w mariologii i kulcie maryjnym. Jak zauważył Czesław S. Bartnik: „w II połowie XX w., wraz z głębokimi przeobrażeniami chrześcijaństwa, przyszedł kryzys w mariologii i w życiu maryjnym, chociaż ma on jednocześnie pewne cechy kryzysu oczyszczenia i kryzysu wzrostu” (2003, 271). W tej perspektywie trzeba również spojrzeć na adhortację *Marialis cultus*, która ukazuje konkretne ścieżki właściwego rozwoju kultu Bogurodzicy (MC 56).

Autentyczna i gruntowna refleksja o wierze musi obejmować sobą Maryję. Wiara chrześcijańska to nie ideologia, lecz przyjęcie dziejącego się w historii Bożego zbawienia. A skoro tak, to wszelka teologia winna mówić o Maryi, to wszelka duchowość winna być Nią naznaczona, to chrześcijańska egzystencja winna być maryjna. Nie można bowiem być w Chrystusie, jeśli nie akceptuje się całego dzieła Chrystusa. Najwyższym zaś urzeczywistnieniem Jego dzieła odkupienia jest Maryja. Pobożność chrystologiczna i maryjna nie pozostają względem siebie w konkurencji. Z teologicznego mówienia o Maryi wynika potrzeba Jej kultu. Leży on w samej naturze kultu chrześcijańskiego (MC 56). Zdaniem Beinerta istnieje kryterium pozwalające ocenić, czy cześć oddawana Maryi jest właściwa: powinna ona prowadzić do kontemplacji i chwały Trójjedynego Boga (Beinert 1993, 111–12).

Pobożność chrześcijańska łączy w sobie kierunek wertrykalny z horyzontalnym. Wyznacza go jedno przykazanie miłości – najpierw Boga, a potem bliźniego, w takiej kolejności, ale zawsze razem. Jezus przestrzega w Ewangelii przed zredukowaniem wiary do zewnętrznych praktyk (por. Mk 7,1–13). One zawsze będą, bo wiara potrzebuje zewnętrznego wyrazu – indywidualnie i wspólnotowo. O co więc chodzi Jezusowi, gdy odrzuca namnożone przepisy rytualne swojej religii? Może o to, aby była jedność litery i ducha, aby one oddawały prawdę o realności Boga i Jego obecności pośród nas. Znajduje to swój wyraz w rytuałach, ale przede wszystkim w daniu Bogu takiego miejsca w naszym życiu, jakie Mu się należy.

Jedną z konkretnych form tej pobożności jest modlitwa różańcowa. Wraz ze zmianami kulturowymi, w tym ludzkiej mentalności, domaga się ona odnowy. Do tego zachęca papież Paweł VI w swojej maryjnej adhortacji: „Chcemy obecnie, Czcigodni Bracia, zatrzymać się nieco przy odnowie tej pobożnej modlitwy, która została nazwana «streszczeniem całej Ewangelii» mianowicie przy Koronce albo Różańcu Najświętszej Maryi Panny” (MC 42). Papież wskazuje na konkretne ścieżki tej odnowy. Taką też konkretną formą mógłby być powrót do wypracowanych w ciągu

dziejów chrześcijaństwa metod modlitwy różańcowej, które dziś wydają się być zasadniczo zapomniane. Czy w ten zamiar może wpisać się powrót do średniowiecznego różańca z klauzulami?

2. Średniowieczne klauzule różańcowe

2.1. Tło powstania formy modlitwy różańcowej

Jak wyglądała pobożność w epoce średniowiecza (Chélini 1995; Szulc 2007) i jakim przeobrażeniom podlegała? Najpierw trzeba wspomnieć o tzw. pobożności Jezusowej – *oratio ad Christum*. Pobożność ta była wyrazem wzrostu kultu człowieczeństwa Chrystusa (Słomka 2002, 376–77; Górski 1986, 49). Pojawiła się ona w XI wieku, a jej inicjatorem był Johannes ven Fécamp (†1078), opat klasztoru benedyktyńskiego w Fécamp w Normandii. Zalecał on medytacyjne pochylanie się nad wydarzeniami opisanymi w Ewangelii. Jak podaje Wincenty Łaszewski, w stworzonej przez niego szkole duchowości pojawił się schemat rozważań: rozważano życie Zbawiciela od sceny „Zwiastowania” do sceny „Spotkanie [Jezusa zmartwychwstałego] z Marią Magdaleną”. To *oratio ad Christum cum recordatione beneficiorum eius* [modlitwa do Chrystusa z przywoływaniem jego dobrych dzieł] miała być tak prowadzona, by w modlącym się budziło się raz po raz zdumienie i wdzięczność (*cum magna admiratione volvo et revolvo*). Tradycja ta, wsparta autorytetem św. Bernarda z Clairvaux (†1153), osiągnęła swój szczyt w wieku XIII – w czasach św. Franciszka (†1226) i Dominika (†1221) (Łaszewski 2016, 70–73). Zanim wytworzy się *devotio moderna*², do epoki franciszkańsko-dominikańskiej *oratio ad Christum* będzie stanowić równoległy nurt pobożności dla *pietas mariana*. Przez sto lat duchowość maryjna i „pobożność Jezusowa” biegły równoległym torem. Nie było jednak formy, która byłaby czymś w rodzaju złączenia rozważań życia Jezusa Chrystusa z modlitwą maryjną (Łaszewski 2016, 71).

Sama zaś modlitwa znanego dziś *Pozdrowienia Anielskiego* nie była jeszcze ukształtowana w takiej postaci, jaką dziś znamy. Ten proces powstawania dzisiejszej formy tej modlitwy można podzielić na dwa etapy. Przez wiele wieków modlitwa *Zdrowaś Maryjo* było dokładnym powtórzeniem pozdrowienia Gabriela i Elżbiety z Ewangelii św. Łukasza. W swojej istocie skupiała się na Jezusie, gdyż mówiła o wcieleniu Syna Bożego. Na przełomie XIII i XIV wieku uzupełniono tę formułę jednym słowem: Jezus³. To znacznie ubogaciło tę modlitwę, która rozpo-

² Jednym z elementów *devotio moderna* stanie się „dążenie do duchowej, wewnętrznej odnowy wszystkich członków *societatis christianae*, inspirowane również przez elity intelektualne i religijne późnośredniowiecznej Europy. [...] Będzie charakteryzującym się dążeniem do pogłębienia życia wewnętrznego i będącym paralelnym kierunkiem dla *via moderna* w filozofii tego okresu i nowej teologii” (Szulc 2007, 34).

³ Jak zauważa Łaszewski (2016, 79), „Proces uzupełnienia *Ave* o imię Jezus rozpoczął się w XIII wieku w klasztorze sióstr cysterek w Hefcie – centrum mistyki niemieckiej tamtej epoki. Żyły w nim wówczas

czyna się od wezwania imienia Maryi, a na jej szczycie umieszczone jest imię Jezus. Średniowieczni święci uczyli, że widać tu ruch wznoszący: od Maryi do Chrystusa. Drugi etap uzupełnienia modlitwy *Ave Maria* związany jest z licznymi epidemiami dżumy, jakie miały miejsce w Europie w 2. poł. XIV wieku. Szacuje się, iż wówczas choroba ta zabiła jedną trzecią populacji. W czasach zarazy ludzie upodobali sobie szczególnie pobożność maryjną. Do słów anioła dodano „święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi, teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen”. Nie wiadomo, kto był autorem tych słów. Szybko stała się modlitwą powszechną, adekwatną do czasu niepewności – zarazy (Łaszewski 2016, 127–32).

2.2. Powstanie klauzul różańcowych

Zanim jednak modlitwa *Ave Maria* osiągnęła znany nam dziś kształt, czyli nim została dodana druga część, pojawił się nowy sposób posługiwania się tą modlitwą – różaniec z klauzulami. Za pierwszą zapowiedź powstania *clausulae rosarium* można uznać pojawienie się w XI i XII wieku modlitewników na cześć Matki Bożej, które nosiły nazwę *Rosarium*. Ten „ogród różany” składał się zwykle z pięćdziesięciu strof, które mówiły o życiu Maryi (Łaszewski 2016, 81–86).

Zdaniem Karla Josepha Klinkhammera (1972, 193–94), który bardzo dokładnie przebadał historię powstania klauzul, najstarsze świadectwo pięćdziesięciu *Ave Maria* pochodzi od biskupa Caesariususa von Heisterbacha (1180–1240)⁴. Cytuje go Dominik z Prus w swoim *Corona gemmarum B.M.V.* Około roku 1400 w rejonie Kolonii pojawiały się na wzór brewiarzy modlitewniki dla świeckich, a w nich różaniec pięćdziesięciu *Ave Maria* jako kolejna forma modlitwy rozpowszechniona wśród ludu Bożego. Nie były one odmawiane mechanicznie. Jak wskazują nabożeństwa z późniejszego okresu modlono się nimi na sposób kontemplacji: służyły do wycieszenia modlących się i jako forma wspólnej modlitwy, gdzie przynajmniej na początku tworzono czasową krótką przerwę na konkretne tematyczne rozważanie.

Ten sposób modlitwy posiadał wtedy trzy formy. Pierwszą i najbardziej rozpowszechnioną formą było osobiste uczestniczenie w cierpieniach Maryi pod krzyżem – modlitwa ta tworzyła drogę do jeszcze głębszego rozumienia tajemnicy odkupienia. Na drugą formę wskazuje Klinkhammer, cytując dokument z 1475 roku z klasztoru siostrz augustynek w Kolonii, gdzie modlitwa ta rozpoczynała się od rozważania męki na krzyżu aż po przebicie boku Pana Jezusa. Dopiero wtedy rozważana była męka Pana i współcierpienie Jego Matki, a następnie przychodził czas na wypowiedzenie własnych potrzeb i cierpień. Modlitwa ta była żywą, obrazową teologią

św. Mechtylda z Hackeborn (†1399) i św. Gertruda Wielka (†1301/02). Modlitwę *Ave Maria* uważały one za modlitwę skierowaną ku Chrystusowi i na nim skupioną. Np. Gertruda miała w zwyczaju po słowach *benedictus fructus ventris tui* dodawać: *Jesus, splendor paternae claritatis et figura substantiae eius* (jasność chwały Ojca i odbicie Jego istoty)”.

⁴ Zawarł je w swoim dziele *Dialogus miraculorum B.M.V.*

o udziale Maryi w dziele zbawienia dokonanego przez Chrystusa, a przez to i o Jej udziale w życiu modlących się, których łączy w duchowej osobistej wymianie, tak jak to widzimy w pismach św. Mechtyldy von Hackeborn (Łaszewski 2016, 115–17). Modlitwa kończy się spojrzeniem na relację Maryi z Trójcą Świętą (Klinkhammer 1972, 195–96)⁵. Trzecią formą modlitwy pięćdziesięciu *Ave Maria* Klinkhammer odnalazł w modlitewnikach z Essen, które są trochę późniejsze niż poprzednie. Tutaj rozważanie wychodzi od znaczenia *Ave Maria*, czyli od Wcielenia jako „Tak Boga do ludzi” i jako „Tak Maryi na ten Boży plan”. Te słowa będą używane do stosownej odpowiedzi Bogu przez modlących się ludzi. Tworzą one prostą formę osobistego oddania się Bogu przez Maryję, czy bardziej trafnie, formę „wymiany”, która tak wyraźnie nie występuje ani w pierwszej, ani w drugiej formie „pięćdziesiątek” (Klinkhammer 1972, 196–97).

Te ostatnie modlitewniki i zawarte w nich formy odmawiania pięćdziesięciu *Ave Maria* mogły wpłynąć na powstanie *Rosengertlin* Adolfa z Essen⁶. W pierwszej części wyjaśnia tekst biblijny *Ave Maria*, a następnie słowo „Maria”, do każdej z liter imienia dodając dopowiedzenie: 1) która poczęła Jezusa; 2) która Go urodziła; 3) który powstał z martwych; 4) który wstąpił do nieba; 5) który na Nią w niebie oczekiwał i aniołowie się ucieszyli. Nazywana jest pięcioma radościami Maryi⁷. W kolejnych częściach rozważa inne sceny ewangeliczne z życia Jezusa. Skrócona łacińska wersja „*Rosengertlin*” powstała w klasztorze kartuzów koło Arnheim, prawdopodobnie w roku 1434, i nosiła nazwę „*De commendatione Rosarii*”⁸. Po śmierci Adolfa z Essen ukazało się dzieło *Zwanzig-Exempel*, napisane przez jego ucznia – Dominika z Prus. Wydaje się, że powstało ono na bazie zebranych przez niego dzieł Adolfa. Dominik dołączył do tego inne dzieło Adolfa *Rosenkranz-Visionen* i jako jedną książkę rozesał po okolicznych klasztorach. *Rosenkranz-Visionen* Adolfa same w sobie tworzą samodzielne, niezwykle rzadkie dzieło o różańcu. W związanych obrazach przedstawiają główne prawdy chrześcijańskiego Objawienia.

To wszystko przygotowało powstanie modlitwy różańcowej z klauzulami, której autorem był Dominik z Prus. Wydaje się więc, że Dominik napisał swoje *Corona gemmaria* po łacinie na bazie różańcowych *clausulae* Adolfa (Klinkhammer 1972, 172).

⁵ Cytuje ten konkretny tekst napisany w języku staroniemieckim.

⁶ Nosił tytuł *Unser Jungfrauwen marien Rosengertlin*. Choć dzieła tego nie ma w spisie dzieł Adolfa z Essen, to jednak jego autorstwo wydaje się być niepodważalne. Brak w spisie może być spowodowany rabunkami klasztoru kartuzów w Trewirze podczas różnych wojen. Jak zauważa Klinkhammer, Adolf w innym swoim dziele *Vita Margarethae* wspomina, iż napisał dla księżnej lotaryńskiej w języku niemieckim *Vita Christi*: wprowadzenie do medytacji Pisma Świętego, dla nowej modlitwy, która w klimacie ówczesnych utworów poetyckich została nazwana „*Rosenkranz, Rosengarten*” (Klinkhammer 1972, 131).

⁷ Tekst staroniemiecki (Klinkhammer 1972, 139, 89).

⁸ Tekst staroniemiecki (Klinkhammer 1972, 162–71).

2.3. Dominik z Prus

W historii rozwoju modlitwy różańcowej powszechnie wspominana jest postać św. Dominika Guzmana, założyciela zakonu dominikańskiego. Kolejną ważną postacią w tej historii jest jego imiennik Dominik z Prus. To za jego przyczyną został dokonany najważniejszy skok w historii różańca: powiązał on odmawianie *Zdrowaś Maryjo* z rozważaniem tajemnic z życia Jezusa. W tej historii trzeba także mieć na uwadze nauczanie wielu świętych i kaznodziei, którzy rozpowszechnili tę modlitwę wśród prostego ludu. Dla przykładu można wspomnieć bł. Alana z Rupe (†1475), którego zasługą było spopularyzowanie postaci św. Dominika i rozpowszechnienie niejednej pobożnej opowieści o różańcu czy związanej z nim legendy (Łaszewski 2016, 94–97).

Kim był ten różańcowy kartuz Dominik z Prus? W polskiej literaturze jego postać jest praktycznie nieznaną (Wichowa 2016, 155–75). Najwięcej o nim wiemy z własnej jego biografii *Liber experientiae* (Dominicus de Prussia 2010–2013)⁹. Ukrywa się tu pod imieniem Rupert (pseudonim literacki). Chodziło mu o chwałę Bożą i zadbał o to tak skutecznie, że całą sławę „twórcy” potężnego różańca ludzie przypisali innemu Dominikowi. Urodzony koło Gdańska¹⁰, zdobył umiejętność czytania, potem studiował w Krakowie. Tam przeżył nawrócenie. Pod wpływem tego wydarzenia w roku 1408 wstąpił do klasztoru kartuzów – św. Albana w Trewirze. W jego biografii brak jest nadzwyczajnych objawień, ale niewątpliwie Bóg po to wezwał go do klasztoru, aby natchnąć go myślą pogłębienia modlitwy różańcowej o medytację. Opat klasztoru Adolf z Essen polecił mu rozważanie życia Jezusa i Jego Matki, w czym miała nowicjuszowi pomóc mała książeczka: *Życie Jezusa*, napisana przez poprzedniego opata (Łaszewski 2016, 107–8).

Zachowało się wiele dzieł napisanych przez Dominika. Już za czasów jego mistrza, Adolfa z Essen, pisma Dominika były szeroko znane. Do jego największych dzieł zaliczamy: *Duos libros Experientiarum*; *Coronam B.V. Mariae*; *Tractatus de Contemptu mundi*; *Exercitium sedulae Meditationis*; *De Exercitio Dominicae Passionis*; *De fructuoso Missarum celebrandarum modo*; *Corona major B.M.V.*; *Rosaria B.M.V.*¹¹

⁹ Dzieło doczekało się druku dopiero w XXI wieku (Dominicus de Prussia 2010; Dominicus de Prussia 2013).

¹⁰ Dominik przyszedł na świat w 1384 roku w małej wiosce rybackiej niedaleko Gdańska jako Dominik Helion. W 1393 roku jego matka po śmierci ojca wysłała go do Gdańska, gdzie jego nauczycielem był dominikanin. Nie wiadomo, czy Dominik pochodził z rodziny polskiej, w każdym razie władał zarówno niemieckim, polskim, jak i łaciną, co potwierdza jego pobyt po 1400 roku na studiach w Akademii Krakowskiej. Już w 1405 roku, podczas pobytu w Pradze, próbował bez powodzenia wstąpić do klasztoru kartuzów. Jego marzenie spełniło się w 1409 roku – został przyjęty do opactwa św. Albana w Trewirze (Piotrowski 2021).

¹¹ Wszystkie największe dzieła Dominika z Prus wraz z omówieniem ich struktury zob. Klinkhammer 1972, 7–22.

2.4. Powstawanie klauzul Dominika

Jak pisze Dominik z Prus, gdy umierał Adolf von Essen (†1439), był on znany dzięki swoim pismom we wszystkich klasztorach kartuzów i poza nimi. On jest tym, który „meditationes et clausulae” zawarł we wprowadzeniu napisanym do *Liber Experimentiae*, gdzie dodał pięćdziesiąt *Ave Maria*. To potwierdza, iż Dominik nie był pierwszym, który do modlitwy ustnej dodał rozważanie życia Jezusa¹². Tego Adolf nauczył księżną Lotaryngii na dekadę przed wstąpieniem Dominika do zakonu. To jednak Dominik ułożył pewną formę „clausulae”, która stała się powszechna.

Wyraźniej o większym zasięgu jego dopowiedzeń możemy dowiedzieć się z jego drugiej książki *Liber Experimentiae* z 1455 roku. W *collatio* nr 5 niemal cytuje *Compendatio* Adolfa: różaniec „w tym co dotyczy dodania rozważań o życiu Jezusa i Maryi powstał tutaj i (z Trewiru) został wysłany do wielu krajów i rozpowszechniony wśród ludu”. W *collatio* nr 34 podaje Dominik ich przybliżoną liczbę: „Najbardziej rozpowszechnione są tajemnice różańcowej chwały Dziewicy Maryi; są to już tysiące, jakie on (Fratr Rupertus) osobiście czy przez innych trewirskich współbraci rozesał i z pobożną miłością rozesał na wszystkie strony świata” (Klinkhammer 1972, 111). Ową pobożną miłość rozumie tak (jak to Dominik kreśli we wprowadzeniu do swojego ostatniego dzieła):

Zwróć na to uwagę, bracie, że gdy pisałem dwie wcześniejsze książki „*Libri Experimentiae*”, kreśliłem jego myślami cały czas to, co on o człowieczeństwie Jezusa i Jego Matce Najświętszej Dziewicy Maryi napisał w swojej książce „*Sonus epulantis*”, jaką dyktował przebywając w Essen, w „*Corona Mariae gemmaria*” o Jej różańcu i w swoim zbiorze mów. W tych wszystkich swoich dziełach rozważa stale życie, dzieła i cierpienia naszego Pana Jezusa Chrystusa. Przez ostatnie lata trudził się nad ‘rudimenta Fidei’ czyli fundamentami chrześcijańskiej wiary (Klinkhammer 1972, 111)¹³.

Jakie treści zawierał różaniec (*Rosaria*) z Trewiru? Ustalenia badaczy pozwalają przyjąć, że w klasztorach kartuzów, mimo cenzury, nie przepisywano na ślepo. Adolf i Dominik stale przeglądali *Clausulae* (dopowiedzenia), stosowali je do swojego życia i dalej rozwijali. Z pewnością mogło być tak, że pierwsze sformułowane dopowiedzenia zawierały wiele dosłownych zapożyczeń z *Liber spiritualis*

¹² Łaszewski (2016, 104) wskazuje, iż „ok. roku 1300 w klasztorze nieopodal Trewiru [...] posługiwano się obszernym modlitwnikiem (240 stron) z różnymi modlitwami. Była tam też modlitwa polegająca na odmówieniu 100 *Ave Maria*, w których po słowach «i błogosławiony owoc żywota Twojego» pojawiała się «tajemnica» będąca przedmiotem rozważania. [...] Taki był cysterski różaniec, z całkowitą pewnością nieznanym kartuzom z Trewiru”.

¹³ Pełny tekst tego dzieła cytowany przez Klinkhammer 1972, 283; zob. też przyp. 207.

*gratiae*¹⁴. Osobisty różaniec Adolfa, jaki Dominik znalazł pośród pozostawionych przez niego pism, tak mocno mu zaimponował, że sformułowania Adolfa włączył do swoich rozważań. Z pewnością różaniec Adolfa stał się cezurą dla rozważań Dominika, tak że można je podzielić na pisane przed i po śmierci Adolfa. Pierwsza wersja z 1409 roku praktycznie nie pozwala jeszcze tego zweryfikować. Tego można dokonać przeglądając liczbę rozważań napisanych przed jego śmiercią (Klinkhammer 1972, 111–12).

2.5. Tekst klauzul Dominika z Prus

Według najlepszego manuskryptu można je uporządkować zgodnie z ich znaczeniem:

Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum. Benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui Jesus Christus:

- 1) Quem Angelo nuntiante de spiritu sancto concepisti. Amen.
- 2) Quo concepto in montana ad Elyzabeth ivisti. Amen.
- 3) Quem, virgo sancta mente et corpore semper permanens, cum gaudio genuisti. Amen.
- 4) Quem ut creatorem tuum adorasti, et virgineis tuis uberibus lactasti. Amen.
- 5) Quem pannis involvisti, et in praesepium posuisti. Amen semper addatur in fine.
- 6) Quem angeli Gloria in excelsis cantantes laudaverunt et pastores in Bethlehem invenerunt.
- 7) Qui die octavo circumcisis est, et Jesus vocatus.
- 8) Qui a tribus magis tria munera defentoribus reverenter est adoratus.
- 9) Quem maternis brachiis in templum portasti, et deo patri suo praesentasti.
- 10) Quem Symeon senex in ulnas accipiens benedixit, et Anna vidua cognovit.
- 11) Cum quo in (A)Egiptum a facie Herodis fugisti.
- 12) Cum quo post septennium per Angelum revocata in patriam rediisti.
- 13) Quem anno XX° in Jerusalem perdidisti, et post triduum con dolore qu(a)esitum in templo reinvesti.
- 14) Qui profecit cottidiae (a)etate, gratia et sapientia coram deo et hominibus.
- 15) Quem Johannes in Jordane baptizavit, et ipsum agnum dei digito demonstravit.
- 16) Qui XL diebus in deserto ieunavit, et quem sathan hic tribus vicibus temptavit.
- 17) Qui collectis hinc inde discipulis, regnum c(o)elorum mundo praedicavit.
- 18) Qui c(a)ecos illuminavit, leprosos mundavit, paraliticos curavit, et omnes opresos a dyabolo liberavit.

¹⁴ Jak zauważa Łaszewski (2016, 118), „*Liber spiritualis gratiae* [Księga duchowej łaski] Mechtyldy z Hackeborn była ulubioną księgą medytacji Dominika z Prus (dodajmy, że Dominik zapoznał się z nią już po wymyśleniu klauzul)”.

- 19) Cuius pedes Maria magdalena lacrimis lavit, crinibus tersit, osculabatur et unxit unguento.
- 20) Qui Lazarum quadriduanum, et etiam alios mortuos resuscitavit.
- 21) Qui in die Palmarum cum magna gloria asello sedens susceptus est a populo.
- 22) Qui in ultima sua c(o)ena, corporis et sanguinis sui venerandum sacramentum instituit.
- 23) Qui cum discipulis suis (h)ortum intravit, et ibidem prolixius orans sanguineum sudorem sudavit.
- 24) Qui inimicis suis sponte obviavit, et voluntarie se in eorum manus tradidit.
- 25) Quem ministri Judaeorum dure ligaverunt, atque at principes sacerdotum vinc-tum perduxerunt.
- 26) Quem falsis testimoniis accusaverunt, velaverunt, conspuerunt, et alapis ac colaphis ceciderunt.
- 27) Quem coram pylato et herode, tamquam malefactorum reum morte crucis proclamaverunt.
- 28) Quem veste nudatum pylatus dire, ac diu fecit flagellari.
- 29) Quem ministri spinis etiam coronaverunt, et indutum abiecta purpura, derisorie adoraverunt.
- 30) Quem morte turpissima iniuste condemnaverunt, et cum iniquis allis duobus eduxerunt.
- 31) Quem manibus et pedibus cruci affixerunt, et vinum mirratum seu felle mixtum sibi obtulerunt.
- 32) Qui pro suis crucifixoribus rogavit d. Pater ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt.
- 33) Qui dixit ad dextrum latronem, Amen dico tibi: Hodie mecum eris in paradyso.
- 34) Qui dixit ad te sanctissimam matrem suam, Mulier ecce filius tuus, et ad Johannem ecce mater tua.
- 35) Qui clamavit: hely, hely, lamazabathani, hoc est etc.
- 36) Qui dixit Consummatum est.
- 37) Qui ultimo dixit Pater. In manus tuas commendo spiritum meum.
- 38) Qui morte amarissima et sacratissima mortuus est, pro nobis miseris peccatoribus, deo gratias.
- 39) Cuius latus miles lancea aperuit, et inde sanguis et aqua in remissionem peccatorum nostrorum emanavit.
- 40) Cuius sacratissimum corpus de cruce tulerunt, et in sinum tuum ut pie dicitur exanime reddiderunt.
- 41) Quem conditum aromatibus viri iusti et sancti, sindone obvolutum sepelierunt.
- 42) Cuius sepulchrum Jud(a)ei sigillis signaverunt, et custodibus munierunt.
- 43) Cuius sanctissima anima ad inferna descendit, et patres sanctos consolans in Paradisum secum eduxit.
- 44) Qui dia tertia Resurrexit, et te gaudio in(a)estimabili l(a)eticificavit. Alleluja.

- 45) Qui post resurrectionem suam discipulis atque fidelibus suis s(a)epius apparuit, et in fide sancta corda eorum confortavit.
- 46) Qui coram eisdem te quoque praesente et aspiciente, c(o)elos ascendit, et sedet ad dexteram patris.
- 47) Qui fidelibus suis Die penthecoste spiritum sanctum de c(o)elis misit, quem promiserat ipsis.
- 48) Qui te dulcissimam matrem suam, tandem ad se assumpsit, ad dexteram suam collocavit, et gloriose coronavit.
- 49) Quo et nos famulos suos et tuos, post huius miser(a)e vitae cursum dignetur, te intercedente assumere, et in regno patris sui constituere.
- 50) Qui cum patre et sancto spritu, et te gloriosissima matre sua, vivit et regnat Rex invictus et gloriosus in omnia s(a)ecula seculorum. Amen (Klinkhammer 1972, 198–201)¹⁵.

Autorstwo tych klauzul potwierdza sam Dominik, gdy w *Narratio* 38 swojej *Liber Experientiae* pisze: „Meditationes et clausulas vitae Jesu ad Rosarium beatae Mariae virginis ipse [czyli sam Dominik] primus addidit, secundum quod nos hic dicimus et habemus” (Klinkhammer 1972, 198; Łaszewski 2016, 110–11).

W 1409 roku młody zakonnik połączył biblijny tekst *Ave Maria* z dodanym słowem „Jezus”, by po nim dodawać zdanie opisujące którąś z tajemnic życia Syna Bożego, aby przez chwilę rozważać jakieś wydarzenie z życia Jezusa¹⁶. W ten sposób Dominik z Gdańska stworzył tzw. „clausulae” – punkty do rozważania dopisane do każdego z odmawianych pięćdziesiąt razy *Ave Maria*. Całe życie Jezusa młody mnich ujął w pięćdziesiąt punktów: czternaście mówiło o życiu Jezusa przed rozpoczęciem działalności publicznej, sześć o Jego działalności publicznej, dwadzieścia cztery o męce i śmierci Zbawiciela oraz sześć o chwale Jezusa i Jego Matki.

Ta forma modlitwy różańcowej, łącząca modlitwę ustną z medytacją, stała się jednym z przykładów kwitnącej wówczas *devotio moderna*, która kładła nacisk na naśladowanie Jezusa, w czym mogło pomóc zanurzenie się w rozważaniu Jego ziemskiego życia: uniżenia w narodzinach, trudów nauczania, ogromu cierpienia podczas męki. Zależnie od swojej pobożności modlący się rozważał daną tajemnicę dłużej lub krócej (Łaszewski 2016, 110).

Przywołując zestaw klauzul Dominika, warto pamiętać, że to Adolf z Essen był pierwszym, który przy ustnej modlitwie „pięćdziesięciu *Ave Maria*” rozważał

¹⁵ Polska wersja klauzul Dominika z Prus zob. “Różaniec – Klauzule Dominika z Prus” 2016.

¹⁶ Dominik napisał je krótko po swoim nawróceniu, na początku swojego nowicjatu. Nie mogą więc zawierać wielu jeszcze doświadczeń duchowych. Jego przełożony Adolf pragnął wprowadzić go w życie duchowe poprzez myślnie rozważanie modlitwy różańcowej. W tym celu posłużył się najprawdopodobniej podobnym *Życiem Jezusa*, jaki on ok. roku 1400 przekazał księżnej lotaryńskiej. Znając go łatwo wtedy odtworzyć pierwsze *clausulae* Dominika. Niestety do tej pory nie został on odnaleziony (Klinkhammer 1972, 220–21).

w myślach „życie Jezusa”. Tej formy modlitwy uczył on ok. roku 1400 lotaryńską księżną Margarethe von Bayern i najpóźniej w 1409 nowicjusza Dominika z Prus, który jednak był zdezorientowany w tym wewnętrznym sposobie modlitwy i dlatego dla samego siebie napisał pięćdziesiąt *clausulae* z życia Jezusa. Również nazwa „rózańiec” dla tej modlitwy pochodzi od Adolfa. Dominik bez Adolfa jest nie do pomyslenia (Klinkhammer 1972, 198)¹⁷.

3. Modlitwa biblijna

Magisterium Kościoła niezmiennie podkreśla, iż modlitwa różańcowa jest mocno oparta na treściach biblijnych. Przypomina o tym papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*, gdy podkreśla nierozzerwalną więź jaka istnieje pomiędzy słowem Bożym i Maryją z Nazaretu. Na tym fundamencie oparta jest jego zachęta, aby propagować modlitwy maryjne jako pomoc w rozważaniu tajemnic naszego zbawienia. I wskazuje:

Bardzo pożytecznym narzędziem jest na przykład indywidualny lub wspólnotowy Różaniec święty, w którym rozważa się wraz z Maryją tajemnice życia Chrystusa, wzbogacone przez papieża Jana Pawła II o tajemnice światła. Jest wskazane, aby zapowiedziom poszczególnych tajemnic towarzyszyły krótkie fragmenty Biblii, związane z daną tajemnicą, co ułatwi zapamiętanie niektórych znaczących sformułowań Pisma w odniesieniu do tajemnic życia Chrystusa (VD 88).

Na ścisły związek modlitwy różańcowej z treściami biblijnymi wskazuje również Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*: „Jest to modlitwa o charakterze biblijnym, polegająca na rozważaniu wydarzeń zbawczych z życia Chrystusa, ściśle związanego ze swoją Matką. Znane są również liczne świadectwa świętych pasterzy i wiernych o znaczeniu i skuteczności tej modlitwy” (DPLL 197; Madeja 2004, 135–44).

Modlitwa różańcowa może mieć charakter wspólnotowy i obrzędowy. W takich przypadkach Kongregacja zachęca do tego, aby miała ona charakter nabożeństwa, w skład którego wejdą również czytania biblijne (DPLL 199; Jaromin et al. 2020; Kudasiewicz 2002).

¹⁷ Jak zaznacza, również niektóre *clausulae* Dominik zaczerpnął w dużej części z modlitwy Adolfa. Łaszewski (2016, 112–13) precyzuje, iż w latach 1432–1434 Dominik napisał dopowiedzenia do całego Psalterza Najświętszej Maryi Panny – opracował sto pięćdziesiąt klauzuli, które opisywały życie Jezusa. Adolf von Essen, opat, dla użytku współbraci kazał umieścić je na dwóch tablicach. Wszystkie klauzule wywodziły się z treści Pisma Świętego. Wyjątkiem była ta mówiąca o złożeniu umęczonego ciała Jezusa na łonie Maryi: to dopowiedzenie Dominik poprzedził jednak uwagą: „Jak się pobożnie mówi”.

Jak klauzule różańcowe mogą pomóc ożywić głębsze sięganie do tekstów biblijnych? Dlaczego w 2. poł. XV wieku zaniechano tej modlitwy?

Odmawiany przez Dominika różaniec trwał około godziny, bo był prawdziwym ćwiczeniem w medytacji. Modlitwa w zjednoczeniu z Maryją dawała wspaniałą możliwość zgłębiania tajemnic Syna Bożego i rodziła głęboki pokój w duszy. Niewątpliwie klauzule Dominika przyczyniły się do większego zainteresowania pobożnego ludu Pismem Świętym, a także do większego wpływu rozważanych treści na życie wiary. Wraz z powstaniem bractw różańcowych różaniec stał się modlitwą wspólnotową, co znacznie utrudniało utrzymanie modlitwy różańcowej jako medytacji nad tajemnicami zbawienia. Trzeba tu uwzględnić zarówno ignorancję w wykształceniu religijnym wielu członków tych bractw, jak i argument psychologiczny: różaniec klauzulowy powstał dla prywatnej modlitwy, a przeniesienie go w niezmienionej formie na ustną modlitwę wspólnotową spotkało się z psychologiczną blokadą (Klinkhammer 1972, 112).

Widać to wyraźnie w historii jednego z najbardziej wówczas znanych – Bractwa Różańcowego w Kolonii. Najwyraźniej duszpasterskie doświadczenia i porażki z „rozważaniami z życia Jezusa”, które musiały pojawić się wraz ze znanymi dziś prawami psychologii mas, spowodowały, iż kolońscy założyciele całkowicie zrezygnowali z tego biblijnego elementu. Zaproponowano podział różańca na piętnaście dziesiątków *Ave Maria*, co okazało się najbardziej stosowną dla ludu miarą rozważania życia Jezusa. Podczas gdy w Trewirze – idąc za Dominikiem – jedno *Ave Maria* było miarą dla rozważania klauzul biblijnych, teraz miarą dla rozważania jednego dopowiedzenia stał się dziesiątek *Zdrowaś Maryjo*. W ten sposób Bractwo z Kolonii zredukowało „życie Jezusa” do piętnastu klauzuli lub tajemnic (Klinkhammer 1972, 113)¹⁸. Wpływ klauzuli kartuzów z Trewiru na kolońskie Bractwo Różańcowe przyczynił się do tego, iż rozważanie w czasie różańca życia Jezusa stało się ważnym czynnikiem religijnej formacji ludu wiernego w okresie niemieckiego średniowiecza.

Po dokładnym przebadaniu źródeł historycznych Klinkhammer doszedł do wniosku, że Adolf z Essen był pierwszym, który z ustnie wymawianymi *Ave* złączył rozważanie życia Jezusa i jednocześnie rozpowszechnił ten sposób modlitwy. Tak więc od niego poprzez Dominika z Prus, Alana Rupe i kolońskie Bractwo Różańcowe powstała forma odmawiania różańca, która jest do dziś praktykowana. Imiona osób z czasów przed Adolfem, wymienianych jako twórcy różańca, były – jak to wykazuje badanie źródeł – wprowadzone błędnie. Nie był to jeszcze odpowiedni i dojrzały czas dla powstania tej biblijnej modlitwy ludu Bożego (Klinkhammer 1972, 113).

¹⁸ Warto podkreślić, iż to przejście nie było bezproblemowe. Albowiem pierwotny podział „życia Jezusa” na 50 klauzuli Dominika z Prus rozszerzył na 150 klauzuli. To oznaczało, że członkowie bractwa powinni teraz rozważać aż 150 dziesiątków *Ave Maria*. Psychicznie było to nie do uniesienia.

Klauzule nie opowiadają historii, nie są biografią Jezusa, nie są też egzegezą biblijną czy teologiczną refleksją. Zostały stworzone w duchu średniowiecznej tradycji medytacyjnej. Nie chodziło w nich o zatopienie się w religijnych uczuciach ani o sentymentalne współczucie cierpiącemu Jezusowi, lecz o pamięć zbawczych dzieł. Ich celem nie było pielęgnowanie religijnych przeżyć, lecz oddziaływanie na codzienne życie i na coraz doskonalsze naśladowanie Jezusa (Łaszewski 2016, 112).

Papież Paweł VI, zachęcając do odnowy modlitwy różańcowej, przypomina, iż została ona nazwana „streszczeniem całej Ewangelii” (Pius XII 1946). Wskazuje, iż badania prowadzone nad pierwotną formą różańca w jaśniejszym świetle ukazały ewangeliczną strukturę różańca. Podczas tej modlitwy „w odpowiednim bowiem porządku rozważa się główne wydarzenia zbawcze, które dokonały się w Chrystusie” (MC 45). I odnosząc się do formy klauzulowej różańca przypomina, iż „było pierwotnym zwyczajem, istniejącym aż dotąd w wielu miejscach, dodawać do wymówionego w każdym pozdrowieniu anielskim Imienia Jezus pewien refren łączący się z wypowiedzianą tajemnicą, zarówno dla podtrzymania kontemplacji, jak i dla uzgodnienia myśli ze słowem” (MC 46). Paweł VI wyprowadza z tego ważny dla nas wniosek:

Każda forma modlitwy staje się tym owocniejsza, im bardziej zachowuje swoją pierwotną naturę i właściwe sobie przymioty. Po stwierdzeniu więc znakomitszej wartości czynności liturgicznych, nie będzie trudnym zadaniem uznać w Różańcu taką formę pobożności, która łatwo może być uzgodniona z świętą liturgią. Albowiem Różaniec nie inaczej niż liturgia wykazuje również charakter wspólnotowy, karmi się Pismem Świętym i cały skierowany jest ku tajemnicy Chrystusa (MC 48).

Papież wskazuje więc na zasadność powrotu do pierwotnych form modlitwy różańcowej z racji na jej biblijny fundament i chrystologiczne odniesienie. Taką zaś formą jest różaniec klauzulowy Dominika z Prus. Pomaga on zrozumieć, iż kontemplacyjne wspomnienie w różańcu maryjnym ma za przedmiot zbawcze wydarzenia, których sprawcą jest Chrystus (MC 48)¹⁹. Takie zalecenie przynosi również *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, zachęcając do przywrócenia i stosowania „krótkich aklamacji przypominających poszczególne tajemnice różańcowe. Aklamacje te pochodzą ze starożytnej struktury różańcowej, która właściwie nigdy nie znikła. [...] Prawidłowa aklamacja, stała dla poszczególnych dziesiątek różańca, krótka, zgodna z Pismem Świętym i liturgią, może stanowić poważną pomoc w medytacyjnym odmawianiu różańca świętego” (DPLL 201).

¹⁹ W numerze 51 adhortacji papież wskazuje na powstałe pewne praktyki pobożne, z których różaniec czerpie siłę. Wskazuje i zaleca te, które do zwykłej formy celebrowania słowa Bożego wprowadziły pewne elementy zaczerpnięte z różańca.

4. Modlitwa kontemplacyjna

W adhortacji *Marialis cultus* papież przypomina również o kontemplacyjnym charakterze modlitwy różańcowej. Wskazuje, iż kontemplacja jest elementem właściwym dla Różańca. Albowiem „gdy jej brak, Różaniec upodabnia się do ciała bez duszy i zachodzi niebezpieczeństwo, że odmawianie stanie się bezmyślnym powtarzaniem formuł” (MC 47). Kontemplacja różańcowa stanowi również doskonałe połączenie pobożności chrystologicznej z maryjną. Jak zaznacza papież, modlący łatwiej może oddać się „kontemplacji tajemnic życia Chrystusa, rozważanych jakby sercem Tej, która ze wszystkich była najbliższa Panu, i by otwarte zostały niezgłębione tych tajemnic bogactwa” (MC 47)²⁰.

Czy te wskazówki są aktualne również w naszych czasach? Z całą pewnością. Jednym ze współczesnych zagrożeń dla duchowości chrześcijańskiej jest fascynacja, w pewnych środowiskach, duchowością Wschodu z jej typowymi formami pobożności. Andrzej Siemieniowski i Mirosław Kiwka opisują w swoim krytycznym studium przykład takiego zagrożenia w postaci pewnych propozycji włączenia tej duchowości do modlitwy chrześcijańskiej. Odnoszą się do tzw. „medytacji chrześcijańskiej” upowszechnionej przez benedyktyńskiego mnicha Johna Maina (Siemieniowski and Kiwka 2013). Wykazują, że tak przedstawiona metoda medytowania chrześcijańską mantrą (czyli Chrześcijańska Mantryczna Medytacja Monologiczna) nie ma nic wspólnego z duchem chrześcijańskim, który przedstawia Biblia, tradycja patrystyczna z Janem Kasjanem na czele czy nauka średniowiecznych autorów teologii katolickiej²¹.

Odpowiedzią Kościoła na ten fenomen był dokument Kongregacji Nauki Wiary o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas* z 1989 roku. Dokument przypomina najpierw, że na każdym etapie rozwoju chrześcijaństwa czymś naturalnym dla człowieka wiary jest pragnienie autentycznej modlitwy. Zaznacza jednak, że nasza epoka niesie w tym zakresie wiele różnych utrudnień. Aby je przezwyciężyć, niektórzy próbują posłużyć się zapożyczeniami z religii Wschodu. W tym kontekście dokument wskazuje na kryteria teologiczne: doktrynalne

²⁰ W innym numerze tego dokumentu papież potwierdza tę myśl, że różaniec: „składa się z różnych elementów odpowiednio uporządkowanych i powiązanych ze sobą” i na pierwszym miejscu wymienia: „kontemplacja dokonująca się w duchowej wspólności z Maryją wielu tajemnic zbawienia” (MC 49).

²¹ Autorzy przytaczają krytykę o. Jacques Verlinde: „Tak zwana «medytacja chrześcijańska» upowszechniona przez benedyktyńskiego mnicha Johna Maina, a po jego śmierci w 1982 r. przez jego ucznia Laurence’a Freemana, to po prostu próba «ochrzczenia» techniki medytacji orientalnej (*une technique de méditation orientale*). Zamiast wziąć za mantrę imię jakiegoś hinduskiego bóstwa, John Main wprowadził mantrę «chrześcijańską», mianowicie «Maranatha». To słowo wzięte z Apokalipsy zostało jednak całkowicie ogołocone ze swojego kontekstu. Nie chodzi już o medytowanie nad jego znaczeniem, ale o posługiwanie się nim dla skoncentrowania uwagi, potem dla wyciszenia aktywności umysłu, aby zakończyć na całkowitym – jeśli to możliwe – jego zawieszeniu. Chodzi tu więc o technikę interioryzacji (*une technique d'intériorisation*) prowadzącą do doświadczenia swojego własnego psychizmu (*une expérience de son propre psychisme*)” (Siemieniowski and Kiwka 2013, 107).

i duszpasterskie, które mają ułatwić rozeznanie przy badaniu zgodności tych zapożyczeń z wiarą katolicką. Jako punkt wyjścia dla tych kryteriów przyjmuje modlitwę chrześcijańską w świetle Bożego Objawienia (Stinissen 2000; Balthasar 1998).

Na jeszcze inny wymiar różańca jako modlitwy kontemplacyjnej wskazuje Rainer Scherschel w swoim studium na temat różańca jako Jezusowej modlitwy Zachodu (Scherschel 1982)²². Ukazuje najpierw istotę tzw. modlitwy Jezusowej praktykowanej przede wszystkim na chrześcijańskim Wschodzie. Zwłaszcza u ojców greckich można odkryć te tendencje, które ta modlitwa mieści w sobie: dążenie do modlitwy nieustającej, pamięć o dobrodziejstwach Bożych, dążenie do modlitwy uproszczonej, kierowanie wszystkiego do Jezusa. Autor odkrywa podobne tendencje w modlitwie różańcowej. Opierając się na tekstach Pisma Świętego, pokazuje, że jest to modlitwa chrystocentryczna. Podkreśla, iż od XIII wieku była kojarzona z imieniem Jezus, a jej praktyka modlitewna wykazuje wyraźny związek z „ukrytą medytacją” chrześcijańskiego Wschodu. Faktyczna modlitwa różańcowa powstawała poprzez połączenie *Ave Maria* z rozważaniem życia Jezusa, co ostatecznie doprowadziło do rozwoju różańca w XV wieku.

Taką właśnie modlitwą jest różaniec „klauzulowy” stanowiący przeciwieństwo kontemplację tajemnic z życia Jezusa i Maryi na podstawie pierwszej części modlitwy *Ave Maria*, części, która jest tekstem zaczerpniętym z Ewangelii. Niewątpliwie oznacza to, iż trzeba większej ilości czasu na taką medytacyjną modlitwę. Tym niemniej jest to propozycja nie tylko dla osób indywidualnych, ale również dla wspólnego medytowania tajemnic naszego zbawienia. Wówczas trzeba by opracować wzór takich klauzul na piśmie, które np. mogłyby być tymi konkretnymi, jakich używał Dominik z Prus. Można też wskazać na takie istniejące współcześnie sposoby modlitwy różańcowej, które w dużej mierze nawiązują do tej idei.

Taką propozycję przedstawił sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki, założyciel Ruchu Światło-Życie. W liście miesięcznym do wspólnot rodzinnych tego ruchu wskazywał, iż różaniec odgrywa kluczową rolę w oazach rekolekcyjnych. Trwają one piętnaście dni, bo są oparte na piętnastu tajemnicach różańcowych i każdy dzień poświęcony jest rozważaniu jednej z nich. Jednym z punktów rozważania danej tajemnicy jest „oazowa” metoda odmawiania różańca. Na czym polega ta metoda? Proponuje się, aby „odmawiać dziewięć razy «Zdrowaś Maryjo» aż do słowa «Jezus», dołączając zdanie wyrażające jakiś aspekt rozważanej w danym dziesiątku tajemnicy Chrystusa. Przy dziesiątym «Zdrowaś», kończącym rozważanie tajemnicy, po dopowiedzeniu, dołączamy słowa modlitwy wstawienniczej «Święta Maryjo, Matko Boża...» i «Chwała Ojcu...»” (Blachnicki 1978, 275).

²² Autor wskazuje, że wartość i bogactwo wschodniej modlitwy Jezusowej i zachodniej modlitwy różańcowej tkwi w Piśmie Świętym oraz w skupieniu się na osobie i zbawczym dziele Chrystusa. Wyciąga z tego również praktyczne i fundamentalne konsekwencje.

Blachnicki podkreśla, iż ta metoda nie tylko rozwiązuje trudności psychologiczne, związane z odmawianiem różańca, ale dzięki tej metodzie „różaniec staje się naprawdę tym, czym ma być z istoty swojej, tj. modlitwą medytacyjną. Metoda ta zmusza do wysiłku wnikania w rzeczywistość zbawczą (misterium, tajemnica), którą «wyczerpujemy» w swoim wieloaspektowym bogactwie, w nawiązaniu do sytuacji naszego życia”. Wskazuje również na kolejny, ważny aspekt takiej formy modlitwy różańcowej: „różaniec staje się modlitwą chrystologiczną, a Maryja staje się dla nas drogą do Chrystusa, uczymy się z Nią wnikać w tajemnicę Chrystusa i czynić ją owocną dla naszego życia” (Blachnicki 1978, 275)²³. Konkluduje, iż ta metoda rozważania różańca uczyni z niego doskonałą szkołę modlitwy myślniej, a także liturgicznej (Blachnicki 1978, 276).

Ta forma modlitwy różańcowej, zaproponowana przez ks. Blachnickiego, została pośrednio potwierdzona w *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* z 2001 roku. W numerze 197 czytamy: „Róże jest modlitwą wybitnie kontemplacyjną. Jego recytacja „domaga się odmawiania w rytmie spokojnej modlitwy i jakby z zatopioną w myślach powolnością, by przez to modlący się łatwiej oddał się kontemplacji tajemnic życia Chrystusa”. Odmawianie różańca jest wyraźnie zalecane w formacji i w życiu duchownym alumnów oraz zakonników (DPLL 197).

Zakończenie

Świadectwo ojców Kościoła, jak i teologów różnych okresów potwierdza prawdę o tym, iż w rozwoju nauki o Matce Bożej nie brak też różnych trudności, często związanych z problemami danej epoki. Dziś też nie brakuje osób, które krytykują fakt, że Kościół katolicki w tak dużym stopniu zajmuje się Maryją, podczas gdy Pismo Święte mówi o Niej tak niewiele. Pytają: czy nie wystarczy mówić o Chrystusie, Zbawcy i Odkupicielu, jedynym Pośredniku między Bogiem i ludźmi? Po Soborze byli nawet tacy, których zamiarem była marginalizacja relacji chrześcijanin – Maryja. Na poziomie dogmatycznym wielu pozwoliło na zanieczyszczenie doktryny przez pewnego rodzaju „redukcjonizm”, co doprowadziło do „kryzysu mariologicznego” w okresie posoborowym. Konsekwencją tego kryzysu są różnego rodzaju postawy obojętności, rozpowszechnione przede wszystkim w środowiskach „arystokracji teologicznej”, która odsyła mariologię do czci i pobożności ludowej albo do duchowości, uważając ją za niegodną miana nauki teologicznej (Lekan 2020, 19)²⁴.

²³ Ksiądz Blachnicki zauważa dalej, iż ta metoda różańca jest prosta, gdy uchwyci się dobrze jej istotę. Jednak może sprawiać trudności: wymaga pewnej dyscypliny myślowej i konieczności trzymania się w dopowiedzeniach tematyki danej tajemnicy.

²⁴ Jest to ocena dokonana przez Papieską Międzynarodową Akademię Maryjną w dokumencie *Matka Boże w badaniach teologicznych i w nauczaniu*. W tym krótkim dokumencie PMAM przypomina

Wyznanie wiary domaga się życia liczącego się z istnieniem i działaniem Boga, którego się wyznaje. Ale też życie powinno prowadzić do rozwoju i pogłębienia wiary, do nowej refleksji nad nią. W ten sposób duchowość staje się normą wiary: *lex orandi – lex credendi* (Prosper z Akwitaniai – norma modlitwy normą wiary)²⁵. To trzeba również odnieść do mariologii i kultu maryjnego. W konsekwencji nie należy rezygnować z tego kultu, lecz trzeba go odnawiać (Beinert 1992, 35–38). W tej linii mieści się adhortacja *Marialis cultus*, w której papież Paweł VI zachęca do odnowy kultu maryjnego, ze szczególnym wskazaniem na modlitwę różańcową. Podkreśla charakter biblijny i medytacyjny tej modlitwy.

Po tej samej linii podążył papież Jan Paweł II w swoim Liście Apostolskim *Rosarium Virginis Mariae*. Papież zachęca chrześcijan, aby wstępowali do szkoły Maryi i kontemplując piękno oblicza Chrystusa, doświadczali głębi Jego miłości. Przypomina, iż prawdziwym obliczem różańca, jego duszą, jest przede wszystkim kontemplacja oblicza Jezusa w towarzystwie i szkole Maryi. Matka Boża jest niedoścignionym wzorem do naśladowania i mistrzynią tej kontemplacji, bo nikt nigdy nie patrzył na oblicze Chrystusa tak jak Jego Matka. Żyła ze spojrzeniem całkowicie skupionym na Synu, jej życie było nieustanną medytacją nad tajemnicami zbawienia człowieka. Papież podkreśla wagę tej modlitwy, w której doświadczamy szczególnego przewodnictwa Maryi, Mistrzyni życia duchowego²⁶.

Konkretną odpowiedzią na ten apel papieży może być modlitwa różańcowa z klauzulami. O znaczeniu tej formy przypomina Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w dokumencie *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nazywając je aklamacjami: „W celu ułatwienia kontemplacji i zharmonizowania myśli ze słowami duszpasterze i teologowie często przypominają o przywróceniu i stosowaniu krótkich aklamacji przypominających poszczególne tajemnice różańcowe” (DPLL 201). Z tekstu nie wynika jednak, iż mowa jest o takich samych formach aklamacji jak u Dominika z Prus, gdzie każde *Ave Maria* posiada swoje własne dopowiedzenie. W rozumieniu kongregacji „prawidłowa aklamacja, [jest] stała dla poszczególnych dziesiątek różańca” (DPLL 201).

Temat odnowy modlitwy różańcowej z odwołaniem się do formy różańca z klauzulami obecny jest w polskiej duchowości posoborowej. Konkretnym przykładem powrotu do klauzul różańcowych średniowiecza może być sposób modlitwy

odpowiedzialnym za kształcenie mariologiczne (także przyszłych księży) kilka konkretnych wskazówek. I zauważa, iż „wiele publikacji, dokonanych przez osoby, które nie otrzymały «specyficznego» przygotowania mariologicznego, charakteryzuje się niskim poziomem, by nie rzec wręcz bardzo niskim czy zniekształcającym postać Maryi, o której uczy Kościół” (PMAM 345).

25 Dla przykładu: sprawdzianem, czy jakaś forma pobożności jest właściwa, jest jej poprawność teologiczna; natomiast sprawdzianem słuszności jakiejś koncepcji teologicznej będzie jej oddziaływanie na życie chrześcijańskie.

26 W różańcowej kontemplacji oblicza Jezusa Jan Paweł II wyróżnia pięć faz: 1. Wspomnienie Jezusa z Maryją. 2. Uczenie się o Jezusie z Maryją. 3. Stać się jak Chrystus z Maryją. 4. Prośba skierowana do Jezusa wraz z Maryją. 5. Głoszenie Jezusa z Maryją.

różańcowej wprowadzony do duchowości Ruchu Światło-Życie przez jego założyciela ks. Franciszka Blachnickiego. To konkretna propozycja, która może zostać upowszechniona, jako że pozwala zgłębiać biblijny i kontemplacyjny charakter modlitwy różańcowej, a przez to pogłębiać i bardziej świadomie przeżywać wiarę.

Pisma z Trewiru w czasie przed reformacją przyczyniły się zdecydowanie do tego, aby lud chrześcijański poznał głębiej Pismo Święte i wraz z praktykami modlitewnymi oraz stosownym do tego życiem ogólnie wzrastał. Dziś potrzeba tego samego.

Bibliografia

- Balthasar, Hans Urs von. 1998. *Medytacja chrześcijańska*. Translated by Wiesław Szymona. Poznań: W drodze.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 2003. *Dogmatyka katolicka*. Vol. 2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Beinert, Wolfgang, ed. 1992. *Cześć Maryi dzisiaj: Propozycje pastoralne*. Translated by Marek Węclawski. Theotokos 3. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Beinert, Wolfgang. 1993. *Drogi i bezdroża mariologii*. Translated by Juliusz Zychowicz. Biblioteka Maryjna 12. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Benedykt XVI. 2010. Adhortacja apostolska *Verbum Domini*. (= VD).
- Blachnicki, Franciszek. 1978. "Oazowy różaniec." *Domowy Kościół: List miesięczny do wspólnot rodzinnych Ruchu Światło-Życie* 15.
- Chélini, Jean. 1995. *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*. Translated by Irena Wyrzykowska and Małgorzata Wyrzykowska. Warszawa: Pax.
- Delius, Walter. 1963. *Geschichte der Marienverehrung*. München: Reinhardt.
- Dominicus de Prussia. 2010. *Liber experientiae*. Vol. 1. Analecta Cartusiana 283.1. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg.
- Dominicus de Prussia. 2013. *Liber experientiae*. Vol. 2. Analecta Cartusiana 283.2. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg.
- Francisco. 2021. "Liberar la figura de María de la influencia de las mafias: Carta del Papa Francisco a la Pontificia Academia Mariana Internacional," <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-08/papa-francisco-carta-para-liberar-virgen-maria-mafias.html>.
- Górski, Karol. 1986. *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków: Znak.
- Jan Paweł II. 2002. List apostolskim *Rosarium Virginis Mariae*.
- Jaromin, Joanna, Adam Dynak, Michał Baranowski, and Waldemar Linke. 2020. *Różaniec odma-wiany z Biblią: Biblia medytowana z różańcem*. Warszawa: Kontras.
- Klinkhammer, Karl Joseph. 1972. *Adolf von Essen und seine Werke: Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen, eine Quelleforschung*. Frankfurter Theologische Studien 13. Frankfurt am Main: Knecht.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. 2001. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*. (= DPLL), https://liturgista.pl/?page=liturgy_norms&content=document&label=200112-17-C-KKB-DPLL.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1989. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_pl.html.

- Kudasiewicz, Józef. 2002. *Biblijna droga pobożności maryjnej*. Z Biblią w Trzecie Tysiąclecie. Kielce: Jedność.
- Lekan, Janusz. 2020. *Matka uczniów Chrystusa: Studia mariologiczne*. Poznań: Pallottinum.
- Łaszewski, Wincenty. 2016. *Wszystko o Różańcu, który może wszystko: Historia, święci, cuda, krucjaty*. Warszawa: Fronda.
- Madeja, Stanisław. 2004. "Główne linie teologiczne Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii." *Seminare* 20:135–44.
- Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna. 2008. "Matka Boże w badaniach teologicznych i w nauczaniu." *Salvatoris Mater* 10 (1): 343–44. (= PMAM).
- Paweł VI. 1974. Adhortacja apostolska *Marialis cultus*. (= MC).
- Piotrowski, Piotr. 2021. "Pomorski reformator Różańca," accessed October 21, 2021. <https://gdansk.gosc.pl/doc/7176702.Pomorski-reformator-Rozanca>.
- Pius XII. 1946. "Epistulae. Philippinas Insulas. Ad Excmum P. D. Michaelem O'Doherty, Archiepiscopum Manilensem, ob Mariale Conventum tertio vertente saeculo a parta victoria « La Naval » celebrandum." *Acta Apostolicae Sedis* 38:417–20.
- "Różaniec – Klauzule Dominika z Prus." 2016, accessed January 13, 2016. <http://www.aniolbeskidow.pl/index.php/radio/modlitwy/rozaniec?start=2>.
- Scheffczyk, Leo. 2004. *Maryja: Matka i Towarzyszka Chrystusa: Podręcznik mariologii*. Translated by Joanna Tumielewicz. Kraków: Wydawnictwo M.
- Scherschel, Rainer. 1982. *Der Rosenkranz – das Jesusgebet das Westens*. 2nd ed. Freiburg: Herder.
- Siemieniowski, Andrzej, and Mirosław Kiwka. 2013. *Chrześcijańska medytacja monologiczna: Źródła i aktualne pytania*. De Fratrum Nostrorum Consilio. Wrocław: Tum.
- Słomka, Walerian. 2002. "Jezus Chrystus." In *Leksykon duchowości katolickiej*, edited by Marek Chmielewski, 376–78. Lublin: Wydawnictwo M.
- Sobór Watykański II. 1965. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. (= KK).
- Stinissen, Wilfrid. 2000. *Ani joga, ani zen: Chrześcijańska medytacja głębi*. Translated by Justyna Iwaszkiewicz. Poznań: W drodze.
- Swend, Daniel. 2002. "Akt religijny." In *Leksykon teologii fundamentalnej*, edited by Marian Ruścki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz Sławomir Ledwoń, and Jacenty Mastej, 40–47. Lublin: Wydawnictwo M.
- Zulc, Alicja. 2007. "*Homo religiosus* późnego średniowiecza. Bernardyński model dewocji masowej." PhD diss., Uniwersytet Adama Mickiewicza.
- Towarek, Piotr. 2021. "Modlitwa 'Sub Tuum praesidium': czas powstania, miejsce w liturgii oraz recepcja w kulturze muzycznej. Zarys problematyki." *Vox Patrum* 80:239–68. <https://doi.org/10.31743/vp.12929>.
- Wichowa, Maria. 2016. "*Exhortatio ad paenitentiam* Dominika z Prus (kartuza, 1382–1460) i dwie parafrazy tego dzieła w literaturze polskiej XVII wieku. Trzy nieznane utwory ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej." *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej* 66:155–75.



The Position of Selected English Dominicans Towards the Immaculate Conception in the Pre-tridentine Era

PAWEŁ BEYGA 

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, pbeyga@wp.pl

Abstract: The Immaculate Conception of the Mother of Christ is a truth of the Catholic faith that was only dogmatised by Pius IX in 1854. Until then, there had been debate among theologians regarding this Marian privilege. By means of selected examples the article shows the attitude of English Dominicans to the Immaculate Conception of Mary between the 13th and 16th centuries. It transpires that the members of the Order of Preachers in the British Isles presented an extremely diverse positions. One can find both strongly dissenting positions and those manifestly in favour of the Immaculate Conception. It is extremely interesting to note that in their arguments for the Immaculate Conception, some Dominicans distanced themselves from the continental theology represented by Aquinas. The way the Dominicans conceptualised the Immaculate Conception was closer to that represented by the twelfth-century theologian and historian Eadmer.

Keywords: Mary, Order of Preachers, Immaculate Conception, England, Middle Ages, theology

A copy of the *Office of the Mass for the Immaculate Conception* is held at the London headquarters of the British Library. The rich illustration depicts King Henry VII (1457–1509) kneeling before Mary holding the Infant Jesus in her arms. The book itself dates from 1485–1509, the pre-Reformation period. It is during this time, although the Immaculate Conception of Mary had to wait several more centuries to be dogmatised, that one can find references to the celebration of this Marian truth in the liturgy. The Church's prayer was accompanied, as it were, by a parallel theological reflection on the subject. Although the area of present-day England was called the “land of benedictines” (cf. Pauley 2011, 165), it was the spiritual sons of Saint Dominic who played a major role in the intellectual and ecclesiastical development of England.

The purpose of this article is to exemplify the attitude of medieval English Dominicans to the truth of the faith of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. We will focus on the period between the 13th and the 16th century. The exploration will be broken down into three points. The first will expound the general theological climate around the Immaculate Conception of the Mother of the Lord.

This publication was made possible through Grant OPUS 21 Number 2021/41/B/HS1/02002 from the National Science Centre, Poland (NCN).

This is necessary because theological reflection never takes place in a vacuum, but is conditioned by many factors. A figure who had a not inconsiderable influence on the traits of Marian piety and theology on English soil was Eadmer. In order to understand the arguments of the Dominican opponents and supporters of Mary's Immaculate Conception, it is necessary first to familiarise oneself with the position of Eadmer, who lived several centuries earlier. This will be followed by the presentation of the positions of the theologians of the Order of Preachers who defended the Immaculate Conception along with those who opposed this truth and authors who cannot be easily classified as opponents or supporters of this truth. It is necessary at this point, in addition to presenting the positions, to briefly show the life path of the Dominicans of interest. Their education and place of action may have influenced the views they held. In the final section, the positions presented will be theologically evaluated and contrasted with the position of Thomas Aquinas. This is important for at least two reasons. The first is the time of Aquinas' life, which coincides with the time of the selected authors, and the second is the great authority of the Angelic Doctor.

At this point it is worth noting that to date no serious theological literature has elaborated the position of the medieval English Dominicans towards the Immaculate Conception. The bibliography on this issue is extremely meagre. Indeed, the prevailing general opinion is that the Order of Preachers always spoke with one voice on the Immaculate Conception, following the position of Thomas Aquinas. Although the Angelic Doctor spoke with great reserve about the Immaculate Conception of Mary, he was not the only Dominican voice on the matter. However, it must be acknowledged that it was the most audible and respected voice due to Thomas's unquestionable authority (see Gumbley 1921a, 62). Noteworthy is the work *Les dominicains favorables à l'Immaculée Conception de Marie* by the Dominican Reginald Masson (see Masson 1955, 177–186). Unfortunately, the author, by failing to make sufficient criticism of the sources and by examining passages of texts without considering their context, mentioned the names of Dominicans who did not speak on the Immaculate Conception (see Kochaniewicz 2004, 199).

1. Eadmer's Work as a Context for the Theological Activity of the Order of Preachers

The Marian piety of the Middle Ages within England was undoubtedly influenced by Eadmer. He is known primarily in historiography as the biographer of his teacher, namely Anselm of Canterbury. He was not merely a historian, however, but also a preacher, theologian and the first English author to produce a single compact work on the Immaculate Conception of the Mother of the Lord. This work takes the form

of a sermon, which he may have preached on the feast of Mary's conception. In this work, which was written around 1125, he advocated the restoration of the feast of Mary's Immaculate Conception in the liturgy (see Ihnat 2016, 64). Before the Norman conquest of England, the Anglo-Saxons celebrated the feast of the conception of the Mother of the Lord in what is now Great Britain (see Clayton 1990, 89). However, when Lanfranc was installed on the archbishop's throne at Canterbury, the feast was temporarily abolished. Eadmer deplored the abolition of this feast:

Moreover, indeed, it was celebrated from the very earliest times more frequently by those especially in whom pure simplicity and lowly devotion to God flourished. Where, though, greater knowledge, and very exalted scrutiny of things, imbued and raised the minds of certain people, despising the simplicity of the poor, they did away with this solemnity, treating it with disregard as if it were entirely without rational foundation. This opinion carried all the more weight because those who subscribed to it were preeminent in secular and ecclesiastical authority and in abundance of riches.¹

According to Eadmer, the truth of Mary's Immaculate Conception was deeply rooted in the faith of the English People of God. One can sense in this theologian's words a criticism of some theologians who were dismissive of the belief that the Mother of Christ was preserved from original sin.²

Although the work takes the form of a homily and contains numerous invocations to Mary reminiscent of prayers, it is worth examining it in terms of the theology of the Immaculate Conception. For Eadmer gives specific theological arguments for Mary's preservation from the stain of original sin, although he also understands non-acceptance of the Immaculate Conception of the Mother of Christ as a truth revealed by God. The biblical argumentation deserves to be noted. Eadmer makes several

-
- ¹ Translation from Latin into English after: Eadmer 2021, 1. Latin original: "Et quidem priscis temporibus frequentiori usu celebrabatur, ab iis praecipue, in quibus pura simplicitas et humilior in deum vigeat devotio. At ubi et maior scientia et paepollens examintio rerum mentes quorundam imbuat et erexit, eandem selementem, sprete pauperum simplicitate, de medio sustulit, et eam quasi ratione vacantem redegit in nichil. Quorum sententia eo maxime in robur excrevit, quod ii, qui eam protulerunt, seculari et ecclesiastica auctoritate divitiarumque abundantia praeeminebantia." (Eadmeri Monachi Cantuariensis 1904, 1-2).
- ² "According to the simple, in the very words [of Scripture] is found what is for them the Divine teaching. On the other hand, those who are illuminated by much knowledge but are without charity, are puffed up by that same knowledge rather than finding a firm foothold in the integrity of true goodness. The teaching of God instructs the former; while the latter are distended as if made flatulent by their knowledge. Let us judge things impartially and see to whom the greater attention should be paid in this matter. I beg you, make it clear whether we should cling to the words of God, or go along with the penetrating insights of that heart which is unreasonably puffed up." (Eadmer 2021, 1). Latin original: "Et de simplicibus quidem in ipsis verbis invenitur quod cum eis sit sermocinatio dei. Illos vero quos multa scientia inflari, potius quam veri boni integritate solidari. Cum igitur illos dei sermocinatio instruat, et istos sua scientia quadam ventositate distendat, qui aequa discernere non verentur, cui magis part sit cedendum precor edicat, colloquio videlicet dei inhaerenti, an de sui cordis prspicacia ultra aequum tument." (Eadmeri Monachi Cantuariensis 1904, 2-3).

references to Scripture passages from which to derive the truth of Mary's conception without sin. The first reference is a passage from Isaiah (11:1–3):

Of Mary indeed, many centuries before her rise or conception, Isaiah, inspired by the Holy Spirit declares: "A shoot shall come forth from the root of Jesse and a flower shall ascend from his root; and the Spirit of the Lord shall rest upon him, a Spirit of wisdom and understanding, a spirit of counsel and fortitude, a spirit of knowledge and of piety, and the spirit shall fill him with the fear of the Lord" (Isa. 11.1–3). Accordingly, this shoot which bore such a flower was the Virgin Mary – no-one will deny that. And the flower which ascended from this root was the blessed Son, upon whom and in whom all the fullness of divinity rested in its essence.³

According to Eadmer, Mary can be compared to the shoot that produced the beautiful flower that is Jesus Christ. If Mary's Son was God and a true Man without the stain of sin, then His Mother too must have been preserved from any sin.

The following passages cited in support of the truth of the Immaculate Conception come from both the Old and New Testaments:

Certainly a divine voice said to Jeremiah: "Before I formed you in the womb I knew you; and before you came forth from the womb, I sanctified you; and I gave you as a prophet to the nations" (Jer. 1.5). Moreover, the angel who announced the birth of John [the Baptist] declared that he would be filled with the Holy Spirit from his mother's womb (Luke 1.15). If, therefore, Jeremiah was sanctified in the womb because he was to be a prophet among the nations; and if John, who was to go before the Lord in the spirit and power of Elijah, was filled with the Holy Spirit in his mother's womb, who will dare to say that the sweetest resting place of the Son of God almighty, should, from the beginning, in her conception, have been deprived of the light of the grace of the Holy Spirit? Indeed, Scripture bears witness: "Where the Spirit of the Lord is, there is freedom" (2 Cor. 3.17). Free from the servitude of every sin was she who was to be the palace of the propitiator of all sins – she in whom and from whom he would personally become man, as was brought about by the presence and working of the Holy Spirit.⁴

3 Eadmer 2021, 3–4. Latin original: "De ipsa quippe, multis saeculis ante ortum eius vel conceptum, isaiam spiritu sancto afflatum dixisse constat: egredietur virga de radice iesse, et flos de radice eius ascendet; et requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris domini. Haec itaque virga quae talem ex se protulit florem, Nullo dissentiente, virgo maria fuit, et flos, qui de radice eius ascendit, benedictus filius eius, super quem et in quo omnis plenitudo divitatis essentialiter requievit." (Eadmeri Monachi Cantuariensis 1904, 7–8).

4 Eadmer 2021, 4. Latin original: "Utique voce divina dicitur ad ieremiam: priusquam te formarem in utero, novi te: et antequam exires de ventre, sanctificavi te; et prophetam in gentibus dedi te. De iohanne quoque Angelus, qui eum nasciturum praenuntiabat, asseruit quod spiritu sancto repletur adhuc ex utero matris suae. Si igitur ieremias, quia in gentibus errat propheta futurus, in vulva est sanctificatus, et iohannes, dominum in spiritu, et virtute eliae praecessurus, spiritu sancto est ex utero matris suae repletus, quis dicere

Eadmer cited passages from Jeremiah, the Gospel of Luke and the Second Letter to the Corinthians and read them in a Marian perspective. The medieval author did not give an explicit biblical quotation to confirm Mary's Immaculate Conception, but used an allegorical and comparative method. If Jeremiah and John the Baptist were sanctified in the womb of their mothers, how much more worthy was the Mother of Christ! Eadmer, therefore, drew the conclusion that the grace given to Mary must have been far superior to that given to the prophets and other saints. Elsewhere, Anselm of Canterbury's biographer referred to a passage in the Apostle Paul's Letter to the Romans: "Death came into the world by the sin of Adam and so has passed throughout humanity" (5:12). Eadmer argued that the death of the soul, or sin, entered the world and all human beings are under its influence. God, however, in accepting human nature, wished to accept it fully, but without the injury of sin. The author of the treatise on Mary's Immaculate Conception concluded from this that God had prepared the mother of His Son as free from all sin.⁵

Eadmer's argument also contains extra-biblical and even extra-theological comparisons. He likened Mary to the fruit of a chestnut, which develops in a shell that has thorns. However, the chestnut itself is devoid of thorns. The Mother of Christ – according to the medieval author – was to develop from the first moments of her life in the midst of a sinful world, being herself free from sin. The preacher used a simple example taken from nature to bring the intricate theological content closer to less educated listeners.⁶

audeat singulare totius saeculi propitiatorium, et unici filii dei omnipotentis unicum ac dulcissimum reclinatorium, mox in suae conceptionis exordio spiritus sancti gratia et illustratione destitutum? Testante vero sacra scriptura, ubi est spiritus domini, ibi libertas. A servitute itaque omnis peccati libera fuit, quae omnium peccatorum propitiatori aula, in qua et ex qua personaliter homo fieret, spiritus sancti praesentia et operatione construebatur." (Eadmeri Monachi Cantuariensis 1904, 8–9).

- 5 "Therefore He was able, from the mass of human sinfulness, to make one human nature immune to every stain of sin. From this nature He would take up His humanity in one Person, so that He would be wholly human while nothing of His Divinity would be diminished. Predestined and pre-ordained to this wonderful work, Mary stands out, incomparable among all God's works, she who is that most noble star of the great sea. She is the enlightenment of the whole world, the unfailing help and consolation of the wavering in all the tempests of divers events. She is, moreover, the help and redemption of those who fear the destruction of eternal death and who fly to her safe protection." (Eadmer 2021, 10). Latin original: "Poterat ergo de massa peccatrice naturam humanam ab omni labe peccati immunem facere, unde in unam personam sui susciperet, ut homo integer esset et divinitati suae nichil inueneret. Praedestinata fuit et praeordinata in hoc opus mirabile, et omnibus operibus dei praestans et incomparabile, maria, scilicet, illa magni maris nobilissima stella, hoc est totius seculi illustratio, et omnium in tempestatibus diversorum casum titubantium indeficiens levamen et consolatio, nec non ab aeternae mortis interitu paventium ac sub eius praesidium confugientium tutum iuvamen atque redemptio." (Eadmeri Monachi Cantuariensis 1904, 21–22).
- 6 Eadmer compared Mary in the womb of her mother Anne to a chestnut that was developing in a spiky capsule. A perfect chestnut surrounded by the capsule denotes holy Mary surrounded by a sinful world. A careful reading of Eadmer's treatise reveals that his vision of Mary's holiness was closer to the idea of her Immaculate Conception than to the sanctification (*sanctificatio*) later advocated by Aquinas. It is not possible to state unequivocally that Eadmer was a proponent of Mary's Immaculate Conception as defined in

The work *Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae* makes good use of biblical passages to show Mary's Immaculate Conception as a truth revealed by God. Eadmer was aware that Scripture is the primary source for reading God's revelation. The entire argumentation of this theologian is balanced at the same time by loving invocations to Mary, especially in the second part of the treatise.

The author also cited arguments that were directed against the liturgical celebration of the feast of the Conception of the Mother of the Lord. The most common was that the liturgy already celebrated – through a special feast – the birth of Mary. It was argued that it was not necessary to introduce a feast of Mary's conception because if she was born, it meant that she was also conceived. The separation of conception and birth was to be avoided. In addition, the arguments of the theologians of the time against the feast of the Conception of the Mother of the Lord were substantiated by the knowledge that can be situated today at the interface between theology and biology. For the opponents of the liturgical feast of the Immaculate Conception, it was clear that the infusion of the soul by God occurs only after the formation – even imperfectly – of the body. To venerate Mary's conception would be to venerate – in some indirect way – her still unformed body before its union with the soul. Hence, the feast of Mary's conception in the liturgy appeared as an additional feast whose content was already expressed in the commemoration of her birth (see Ihnat 2016, 65). Eadmer, rebutting the arguments of his adversaries, referred, among other things, to apocryphal accounts that endowed not only the birth, but already the conception of Mary a miraculous and unique character. Her conception was, according to the *Protoevangelium of James*, to be announced by the angels to Anna and Joachim (see Ihnat 2016, 66). Although this apocryphal text did not enter the canon of New Testament books, it nevertheless indicates some premonition of the miracles that were to accompany the conception of the Mother of the Lord (see Laurentin 1972, 139).

2. The Position of the English Dominicans Towards the Immaculate Conception of Mary

The feast of Mary's conception was already found in southern England in eleventh-century liturgical books. Cornelius A. Bouman points out that before 1066 the feast of Mary's conception (*Conceptio Sanctae Dei genitricis Mariae*) was already celebrated in English churches (see Bouman 1958, 127). Examples of texts attesting to the liturgical commemoration of the conception of the Mother of Christ are three calendars

the dogma. However, a cautious hypothesis can be put forward that he was describing Mary's exceptional holiness, which surpasses her sanctification, as the medieval author suggested in relation to, for example, Jeremiah or John the Baptist.

found in Newminster Priory, in St. Mary's Cathedral Priory at Old Minster and in St. Mary's Cathedral Priory at Worcester (see Bouman 1958, 127). The same author also relates in his research to the text of a pontifical blessing – consisting of three prayers – for the feast of Mary's conception. One of the oldest such blessings is that found in a pontifical and a book of blessings written for the Canterbury Cathedral between 1023 and 1066 (see Woolley 1917, 118–19). Eadmer's work was therefore not some theological treatise without meaning or relevance to the life of the English Church. Theology and belief in the Immaculate Conception went hand in hand with liturgy and complemented each other (Burridge 1936, 575–79).

In such a theological and liturgical context, the Preachers arrived in what is now England at the behest of their founder, St Dominic. In 1221, twelve Dominicans, led by Gilbert de Fresnay, sailed to the British Isles (see Gumbley 1921a, 54). They took their first steps to the then Archbishop of Canterbury, who was Stephen Langton. He was – according to the story – so impressed by the Dominicans' preaching that they began to enjoy increasing privileges, which included lecturing in theology and philosophy at Oxford University (see Gumbley 1921a, 54). Over time, in addition to the theological issues discussed in those days, such as the nature and number of the sacraments and the presence of Christ in consecrated forms, they began to address issues concerning the Mother of the Lord, including her Immaculate Conception.⁷ Examples of the English Dominicans' approach to the truth of Mary's preservation from original sin will be presented below.⁸

2.1. Robert Kilwardby

One figure that demonstrates the approach of medieval English Dominican theologians to the Immaculate Conception of Mary and Mariology in general is Robert Kilwardby. The date and place of birth of the future Dominican remain unknown (see Lagerlund and Thom 2012, 2). He was a Paris-educated theologian and philosopher (see Sommer-Seckendorff 1937, 130–62), Archbishop of Canterbury and cardinal. After completing his theological studies, he joined the Order of Preachers. Robert Kilwardby is regarded as a follower of the theological school of St Augustine. We largely owe our understanding of original sin to his attempt to describe the fall of human nature after the sin of our first parents. Robert Kilwardby went to Viterbo soon after receiving his cardinal dignity, where he died in 1279.

Robert Kilwardby did not write explicitly about Mary's Immaculate Conception in any of his works, but his way of framing the issue allows us to hypothesise that he was neither favour of recognising the privilege of the Immaculate Conception of

⁷ It is worth mentioning that the Mother of the Lord was invoked at many points in the Dominican liturgy e.g. in the sequences. See Fassler 2004, 229–78.

⁸ More information about the arrival of the Dominicans in the British Isles can be found in the following publications: Röhrkasten 2021, 31–68; Lafaye, 2021, 69–111.

the Mother of Christ nor was he interested in the issue. Peter Lombard's commentaries on *The Sentences* (*The Book of Sentences*) seem useful for understanding the mode of academic theological discussion of the thirteenth century. This author addressed the problem of the incarnation of the Son of God in Book Three. The questions that arose for this section of Peter Lombard's work increasingly began to raise Mariological issues over time (Bell 2001, 153). Robert Kilwardby, in his *tabula*, asked only one question (question twenty-three) that touched on Mariological issues in the context of Christology: "whether it ought to be conceded that a divine nature should be born from a Virgin?" (quoted in: Bell 2001, 153–54). In the original Latin version, the question of the Dominican Archbishop of Canterbury reads "quaeritur utrum concedendum sit quod divina natura sit nata de Virgine." (Kilwardby 1982, 248). If, therefore, Robert Kilwardby was asking questions about the Mother of the Lord, he was asking them in the context of her virginity and divine motherhood, not her Immaculate Conception. In other words, he mentioned Mary, but in the context of Christology, as it were. If this author did not ask directly and did not write about the Immaculate Conception, it can be assumed that this was not as important a theological problem for him as it was for his contemporary theologians such as Thomas Aquinas or Franciscan thinkers such as William of Ware and Bonaventure. It is also significant that Robert Kilwardby is viewed by theologians and historians as one of the thinkers following the thought of Augustine of Hippo, who emphasised the universality of sin and the corruption of human nature (see Little and Pelster 1934, 70).

2.2. Thomas Hopeman

Another important figure from the English circle of the Order of Preachers was Thomas Hopeman, who lived in the 14th century. This trained theologian taught theology at the General College of England between 1344 and 1345. Around 1348, he was awarded the title of *magister theologiae* and was given a place in the Cambridge convent. At the general chapter in Montpellier in 1350, Thomas Hopeman was transferred to a monastery in London. There he lectured on biblical theology. King Edward III in 1355 issued a warrant for the arrest of the Dominican. Thomas Hopeman travelled to Avignon without the king's permission. The reason for his trip to the papal court was a discussion between the bishop of the diocese of Ely and King Edward III (see Forte 1955, 317).

When it comes to issues related to the Immaculate Conception of Mary his opinion is definitely unequivocal (Forte 1955, 334). This Dominican took a position strongly in favour of the privilege of Immaculate Conception that Mary received. Among his numerous theological works, we can mention such as his commentary on Genesis, his commentary on the Letter to the Hebrews and his commentary on the Letter of James (see Kaeppli and Panella 1993, 368–69). Various types of biblical commentaries and sermons rather than just university treatises were important

sources for medieval theology (see Wenzel 1995, 305). It was in the Latin commentary on the Epistle to the Hebrews – in the section explicitly called *De Conceptione Immacolata B(eatae) M(ariae) Virginis* – that this Dominican clearly defended the Immaculate Conception of the Mother of Jesus Christ. It is worth noting at this point that Thomas Hopeman distinguished between several types of conception. The first is *conceptio seminum*, or the act of procreation. As a result of it, all human beings come into the world in a state of original sin.⁹ The second type of conception is *conceptio naturarum*, which concerns the union of the soul with the body.¹⁰ The last type of conception is *spiritual conception*, or *conceptio spiritualis*. It is supposed – according to the Dominican – to concern, as it were, the two mothers of the human being: the natural mother and the supernatural mother, that is, the Church. Thomas Hopeman thus saw in the *conceptio spiritualis* God's protection of man in the womb and sanctification in the sacrament of baptism.¹¹

The English Dominican, reflecting on Mary's conception, concluded that in all these types of conception she was free from sin. Starting from the *conceptio seminum*, the act of procreation of Joachim and Anne, he stressed that it was free from any sin.¹² If the act of the procreation of Mary's parents was free from sin, even light sin, then, according to Thomas Hopeman, the fruit of intercourse was also preserved from sin. Communicated by conception and childbirth, original sin was not to affect Mary.¹³ The Dominican therefore already linked the sanctification of the Mother of Christ to the sexual act of Joachim and Anne. For this medieval theologian, not even the shadow of sinfulness is to be found in the *conceptio naturarum* either. If Mary's conception took place without sin, the union of soul and body also made her immaculate from the first moments of her life.¹⁴ The argument linking Mary's Immaculate Conception to her Son is extremely interesting. Using the connection between Mary's body and Christ's body (*caro Mariae caro Christi*), Hopeman concluded that there

⁹ "Conceptio seminum satis nota est in filiis Aadae, qui in peccatis concepti sunt." (Hopeman 1955, 335).

¹⁰ "Conceptio naturarum est, quando anima corpori infunditur, quando res diversarum naturarum ad unius persone constitutionem concurrunt." (Hopeman 1955, 335).

¹¹ "Conceptio spiritualis est, quando aliqua persona sanctificata quadam privilegiata sanctificatione in utero matris carnalis facta, aut virtute verbi accedentis ad elementum in aquis salutaribus renascens in utero sancte matris ecclesie concipitur." (Hopeman 1955, 335).

¹² "Prima conclusio est: quod actus maritalis parentum beatae Marie, scilicet, Joachim atque Anne, quo concepta fuit, non fuit alicuius peccati obnoxius. Hec astruitur, quia actus coniugalium spe proles solummodo executus nullo peccato mortali vel veniali aliquatenus maculatur." (Hopeman 1955, 336).

¹³ "Quod conceptio seminum, ut est concipientis, ut conceptio accio vel conceptio ut est matris, non fuit peccati alicuius vicio maculata. Hec patet ex conclusione premissa, quia non originalis: quia illa macula a parentibus et progenitoribus eius fuit per prius purgata; nec actualis, sicut patet ex precedenti. Quod conceptio seminum, secundum quod est idem quod conceptus vel concepta materia, prout se tene ex parte proles, numquam fuit originalis vicii macula obfuscata." (Hopeman 1955, 336).

¹⁴ "Quod loquendo de conceptione naturarum, conceptio gloriose virginis matris Dei peccati originalis obnoxia numquam fuit, quia anima eius sancta a principio semper fuit. Et hec conclusio ex precedenti relucet, quia caro vel materia cui infunditur anima vel cui anima est infusa numquam huius fuit vicio infectiva." (Hopeman 1955, 338).

was a similarity between the state of holiness of Christ and that of His Mother. For Thomas Hopeman, if the Lamb is without blemish then the Mother of the Lamb also remains without blemish (*qualis Agnus talis et mater Agni*) (Hopeman 1955, 338).

Although the Dominican's argumentation demands a critical look from the theological side, his attempt to read Mary in a Christological key is worth noting. Importantly, Thomas Hopeman did not refer in his work to the thought of Thomas Aquinas or to the solution developed by the Franciscan school of, for example, John Duns Scotus. Thomas Hopeman argued for the Immaculate Conception by linking it to the sexual act of Joachim and Anne. He pointed out that there was not the slightest sin between these spouses during sexual intercourse. The question can therefore be posed: is there always some sin, even slight sin, in the conjugal act? Following Thomas Hopeman's thought, one would have to assume that any marital intercourse without sin can bear fruit in the form of the Immaculate Conception of a child. One might *conclude* that such an argument for Mary's Immaculate Conception is related to Augustine's teaching on lust (*concupiscentia*), which always accompanies sexual intercourse, even intercourse within marriage. This was a theological position popular in the Middle Ages. In this perspective, the conjugal cohabitation of Anne and Joachim was supposed to be free from lust and therefore ended in the Immaculate Conception of Mary.

2.3. Thomas Ringstead

Thomas Ringstead is an author whose position is difficult to clearly qualify in the controversy over Mary's Immaculate Conception. Little is known about this Dominican thinker. Even his name is sometimes recorded in two forms: Ringstead or Ryngston (see Kennedy 1988, 39). Like Robert Kilwardby and Thomas Hopeman, he was theologically very well educated, having taught for several years at Cambridge (see Gumbley 1921b, 158). Before 1351 he had earned a *magister in theologiae*. In 1329 he was ordained an acolyte. From 1357 until his death in 1366 he ruled as bishop of the Welsh Diocese of Bangor (see Gumbley 1921, 158). Of Thomas Ringstead's works, two survive in manuscript, namely *Postilla super Proverbia Salomonis* and *Commentary on the Sentences* (see Kennedy 1988, 39). The last of these works is only available in a copy in Erfurt, which was written between 1357 and 1366. This is suggested by the fact that Thomas Ringstead was indeed already referred to by the scribe as a bishop (see Kennedy 1988, 39). For the theology of Mary's Immaculate Conception, however, it is the first of the works, *Postilla super Proverbia Salomonis*, that is important.

Thomas Ringstead saw a link between Mary's Immaculate Conception and her virginity.¹⁵ On the one hand, the Dominican suggested that in the case of the Mother of Christ there was a harmony between spirit and flesh in a way that was impossible in all human beings after the Fall.¹⁶ This harmony was supposed to be a result of freedom from sin and, which made Mary also free from original and venial – even light – sin. On the other hand, this author stated that all human beings are subject to the fall caused by Adam's sin, and then added that there were persons in salvation history who were free from the stain of sin. Thomas Ringstead mentioned figures such as Mary, John the Baptist, Jeremiah and Saint Nicholas.¹⁷ The Dominican theologian and bishop seemed to espouse Mary's Immaculate Conception, though it is difficult to draw a clear conclusion from his teaching. It is also difficult to reconstruct his theological argumentation: we can only make general statements. An additional difficulty is his list of the many persons who were to be preserved from sin. While this privilege with regard to Mary can be justified by her future motherhood, what made this English author also believe that this privilege was granted to other biblical figures and saints of the Church? Was holiness – in Thomas Ringstead's terms – equated with sinlessness in some cases? The English author therefore implied the Immaculate Conception not only of Mary, but also of other saints.

2.4. Simon of Boraston

Another author who alluded to the Immaculate Conception of the Mother of Christ was Simon of Boraston, a well-known English Dominican preacher who earned his doctorate in theology in 1322 and taught at Oxford University from 1337 to 1338 (see Gelber 2004, 44–45). He was also provincial of the English province from 1327 to 1336 (see Kaeppli and Panella 1993, 384). As superior of the spiritual sons of Saint Dominic, he was concerned with the good education of his brothers and the high standard of preaching in the monasteries (see Gelber 2004, 45). His whole life was associated with Oxford, where he died. Like the aforementioned authors, Simon of Boraston can be counted among the Dominican theologians who had a very good

¹⁵ “Hec fuit virgo benedica quam peccatum originale inter omnes montes solam attingere non potuit propter altitudinem status perfecte virginitatis, qui in ea viguit” (Ringstead, fol. 84^r; quoted from: Forte 1955, 331).

¹⁶ “[...] enim per primos parentes mortificata fuit potentia rationalis ne quid meritorium velle posset, sic per oppositum in Virgine beata mortificata fuit sensualitas et vivificata ratio.... In principio igitur, cum sic erat caro sub dominio rationis ut nihil posset nisi ipsa imperante, iustum fuit, ut quia malum imperavit potentiam illam perderet, quapropter et nunc caro concipiscit adversus spiritum. Sed iste defectus reparatus fuit in Virgine benedicta, in qua nec venialia caro adversus spiritum concupivit” (Ringstead, fol. 69^r; quoted from: Forte 1955, 331).

¹⁷ “Et illa auctoritas est vera simpliciter de omni carne preter quam de carne Christi, secundum Alexandrum, ubi supra, ubi hereticos dicit conceptionem b. Virginis ratione conceptionis et non concepti celebrantes, eo quod omnis caro quoad corruptionem corrumpet viam suam, nisi Christi caro; quamvis nativitas aliquorum sine macula fuit, ut b. Virginis, Johannis Baptiste, Jeremie et Remigii. Alibi tamen tectat cum istis s. Nicolaum.” (Ringstead, fol. 137^r; quoted from: Forte 1955, 331).

education and were at the same time theologically and pastorally active (see Forte 1955, 322). Simon of Boraston authored *Distinctiones Theologicae*, which is sometimes also called *Alphabetum de vocalibus predicabilibus* (see Wenzel 2016, 197–98).

It is in the work – *Distinctiones Theologicae*, held in the Bodleian Libraries in Oxford – that the Dominican mentions Mary’s drawing from the water of grace (*aqua gratiae*) and her pure womb prepared for the Saviour.¹⁸ The theologian does this in the section on the incarnation of the Son of God (*Incarnatio Christi*) (see Forte 1955, 330). It is difficult to identify in this passage a direct reference to Mary’s Immaculate Conception to at the same time clearly reject the hypothesis that Simon of Boraston was an advocate of this Marian privilege. Like Thomas Ringsead, he, too, can be classified both as a supporter and as an opponent of the truth of the preservation of the Mother of the Lord from all sin. It is not entirely clear what this Dominican theologian had in mind when he wrote about Mary’s drawing from the waters of grace.

2.5. Thomas Sutton

Thomas Sutton was also an important figure in the Order of Preachers and seminal for the subject of this article. It is worth noting that there were ‘several Suttons’ in Oxford in the late thirteenth and early fourteenth centuries: Hugo de Sutton, Henry de Sutton, and Peter de Sutton. They belonged to the Order of Preachers or the Franciscan Order (see Little and Pelster 1934, 281–82). Thomas Sutton was ordained a deacon by the Archbishop of York Walter Giffard in 1274. Thomas Sutton formed his views through exposure to the works of Thomas Aquinas and Albert the Great. He had a particular respect for the former. Although Thomas Sutton only knew the Angelic Doctor from his writings, he was able to defend a theology practised in an Aristotelian spirit. The Dominican faced criticism from the Oxford community, which favoured an Augustinian model of practising theology. Despite the atmosphere hostile to Thomism, Sutton’s academic career lasted some thirty years.

Thomas Sutton’s encounter with Augustinian and Franciscan criticism led him to express his opinion on the Immaculate Conception of the Mother of Christ. It was from this Dominican-Franciscan coexistence – so it may be presumed – that Thomas Sutton became familiar with John Duns Scotus’ position on the Immaculate Conception of Mary. However, he considered Thomas Aquinas’ argumentation sufficient on the question of Mary’s Immaculate Conception (Carolus Balić 1956, 118). Scotus’ argument was also challenged, among others, by the Franciscan Robert Cowton. It is worth adding that usually Franciscans were considered to be supporters of the truth of the Immaculate Conception. Thomas Sutton was of the opinion

¹⁸ “Delectatio quam Filius Dei habuisse dignoscitur cum genere humano ouri et mundo potest patere si advertatur mora quam Christus fecit in utero Virginis puro. Illa enim que primo hausit aquam gratiae a Deo fonte sapientie pro se et pro omnibus aliis fuit b. Virgo, quam Deus Pater preparavit filio suo Christo” (quoted from: Forte 1955, 330–31).

that the Angelic Doctor had sufficiently explained the matter of Mary's Immaculate Conception and, in his view, it was no longer necessary to deal with the issue.¹⁹ It can therefore be considered that Thomas Sutton's argumentation was identical to that of Thomas Aquinas. This Dominican was one of the first defenders of Thomism at Oxford University.

3. Aquinas' Position on the Immaculate Conception of Mary and the Views of the English Dominicans

Thomas Aquinas is ranked among the opponents of the truth of the Immaculate Conception of the Mother of Christ. His views and arguments were important because of the position Thomas held among Dominican thinkers. The English Dominicans who wrote on the Immaculate Conception were therefore familiar with the works of Aquinas, or at least must have heard of the great fame of the Angelic Doctor. However, they did not, apart from Thomas Sutton, refer directly to the theology developed by Thomas Aquinas. Aquinas expressed his stance on the sanctification of Mary in, among others: *Scriptum super libros Sententiarum*, *Quaestiones quodlibetales*, *Summa theologiae*, *Compendium theologiae*, *Expositio Salutationis Angelicae*, *Postilla super Psalmos*. He provided several arguments that suggest great reserve towards accepting the truth of Mary's preservation from original sin. At the same time, he proposed a solution to show the unique role and holiness of the Mother of the Lord in the history of salvation.

St Thomas considered the possibility of Mary being preserved from the stain of original sin before animation (the union of soul and body), during animation and after animation. According to Aquinas, Mary could not be preserved from sin before the union of soul and body, because what does not exist cannot be sanctified. In other words, sanctification could not take place before Mary's existence as a person.²⁰ Thomas also reflected on the possibility that the Mother of the Lord was preserved from original sin during the act of procreation of Joachim and Anne. The Dominican posed the question of whether it was possible for Mary to be sanctified through her descent from holy parents. Aquinas's answer was negative, since sanctity is a quality of individual persons and not of human nature. The sanctity of Anne and

¹⁹ "In libris suis omnes difficultates theologiae sufficienter dilucidavit.... Scripta praedicti doctoris... propter suam sufficientiam finem imponunt Scripta super Sententias componendi." (After: Hechich 1958, 15–16).

²⁰ "Sed contra Quod non est, non potest sanctificari. Sed beata Virgo non fuit antequam conciperetur in utero matris suae. Ergo non potuit ante conceptionem sanctificari." (S. Thoma Aquinatis, *Super Sent.*, lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1; quoted from: Thomas Aquinatis 1933, 95).

Joachim could not be transmitted to their daughter.²¹ In addition, Thomas referred to Augustine's conviction that the act of procreation is always accompanied by lust and therefore original sin is transmitted in it. Thomas, reflecting in turn on the possibility of Mary being preserved from original sin at the moment of the union of soul and body, gave a negative answer. According to Aquinas, Mary's conception without original sin would mean that Mary was equal to Christ and as such would not need redemption.²² This is Thomas' primary argument against the Immaculate Conception of the Mother of the Lord. Reflecting on Mary's state after the union of soul and body, Aquinas concluded that Mary was conceived in a state of original sin, but in her mother's womb she was sanctified, like John the Baptist and the Old Testament prophets.²³ By speaking of Mary's sanctification, rather than her Immaculate Conception, Thomas wished to preserve the teaching of the universality of the redemption accomplished by Christ while at the same time showing her unique holiness. It is not, therefore, that Thomas denied this special holiness of Mary; rather, he did not believe in the complete preservation of the Mother of Christ from original sin from the first moments of her life.

When comparing the argumentation of Thomas Aquinas with that of the English Dominicans, it is important to note the fact that the latter did not use or refer to Thomas' argumentation when practising theology. The exception to this was Thomas Sutton, who referred explicitly to Aquinas' theology. This was probably due to the distancing of English theology from European scholastic thought represented by Thomas on the issue of Mary's Immaculate Conception.²⁴ The closest to Thomas' argument among authors sympathetic to the Immaculate Conception was Thomas

21 "Ad secundum dicendum quod gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit. Est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale directe est vitium naturae. Et ideo non oportet quod gratia sanctificans a parentibus traducatur, si peccatum originale traducatur; sicut et originalis justitia, cui directe opponitur traducta fuisset." (Thomas Aquinatis, *Super Sent.*, lib. 3 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2; quoted from: Thomas Aquinatis 1933, 99).

22 "Est erroneum dicere quod aliquis sine peccato originali concipiatur, praeter Christum, quia ille qui sine peccato originali conciperetur, non indigeret redemptione quae facta est per Christum et sic Christum non esset omnium Redemptor. Oportet autem ponere, quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae. Liberari autem a malo vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in maculam deiectus fuit." (Thomae Aquinatis, *Super Sent.*, lib. 4 d. 43 q. 1 a. 4; quoted from: Thomas Aquinatis 1927, 62).

23 "Primo quantum ad animam, in qua habuit omnem plenitudinem gratiae. Nam gratia Dei datur ad duo: scilicet ad bonum operandum, et ad vitandum malum; et quantum ad ista duo perfectissimam gratiam habuit beata Virgo. Nam ipsa omne peccatum vitavit magis quam aliquis sanctus post Christum. Peccatum enim aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit. Unde Cant. IV, 7: "tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te." (Thomas Aquinatis 1927, 457).

24 In 1323, Thomas Aquinas was canonized, becoming a theological reference point for the Order of Preachers and its theologians. However, it appears that the Dominicans from the British Isles, who suggested Mary's Immaculate Conception, distanced themselves from Aquinas' position on this issue. On the question of Mary's Immaculate Conception, Thomas Aquinas was therefore not an authority for them. This is particularly evident in the example of Thomas Hopeman. This should not be understood, of course, that the Dominicans advocating Mary's Immaculate Conception belonged directly to Eadmer's theological

Hopeman, who wrote about the three types of human conception. Citing the sanctity of Joachim and Anne and their act of procreation, he came to a completely opposite conclusion to that of Aquinas. Hopeman argued that Mary was immaculately conceived because there was not even a shadow of sinfulness in the sexual act of Mary's parents. However, this is an argument for which it is difficult to seek a biblical basis. It seems that the Angelic Doctor, in assuming lust in the act of procreation after Augustine, remained more faithful to the theological convictions of the time than Thomas Hopeman. He saw no reason why Mary's conception should be devoid of desire. Thomas Ringstead, on the other hand, linked Mary's Immaculate Conception to her virginity and gave examples of persons who were to be free from the stain of sin. Like Thomas Aquinas, the English Dominican referred to the figure of John the Baptist. It is, however, difficult to say whether the Bishop of Bangor – like Aquinas – assumed sanctification after conception in the state of original sin, or whether, he postulated the assumption of Immaculate Conception from the first moments of a person's existence, i.e., at the union of soul and body. It is noteworthy, however, that he refers to the same figure of John the Baptist when reflecting on the Immaculate Conception of Mary. Thomas Sutton, on the other hand, was the only one to refer directly to the thought of Thomas Aquinas. He regarded the Angelic Doctor's explanation as sufficient. It can therefore be assumed that he agreed with the concept of the sanctification of the Mother of the Lord after her conception in a state of original sin.

It is also worth comparing at this point John Duns Scotus' argumentation for the Immaculate Conception with that of Thomas Hopeman, who explicitly proclaimed the Immaculate Conception of Mary. Doctor of the Immaculate, and at the same time a disciple of William of Ware, preached the Immaculate Conception at the end of the 13th century in Paris as a certain theological thesis. In Oxford, by contrast, he saw Mary's Immaculate Conception as a theologically plausible opinion, in fear of ecclesiastical caesuras. It can be found in five places in the *Reportationes*, a collection of lectures that *Doctor Subtilis* was to give in Paris and Oxford (Carlo Balić 1958, 209). John Duns Scotus went some way to solving the problem posed by Thomas Aquinas, namely to answer the question: would Mary, immaculate from the first moment of her existence, need redemption at all? The Franciscan theologian pointed to anticipatory grace, which gave Mary freedom from original sin from the very first moment of her existence. Mary was to be preserved from original sin in a more perfect way, that is, because of the future merits of Jesus Christ. Responding to Thomas' question about the necessity of the Mother of the Lord's redemption, he wrote: "the most perfect mediator exercises the most perfect act of mediation possible with respect to some person for whom He mediates: therefore Christ had

school or contested the theology pursued in other European countries. However, in some way their theology was distinct from European scholastic theology.

the most perfect form of mediation possible with respect to someone for whom He was Mediator. But for no one did He exercise a more excellent form of mediation than for Mary [...]. But this would not be so if He had not merited to preserve her from original sin.”²⁵

Mary, in the thought of John Duns Scotus, was therefore in need of redemption, as any human being. However, her redemption was accomplished in a more perfect way: by preserving her from original sin.

The selected English Dominicans who were sympathetic to Mary’s Immaculate Conception and who wrote between the 13th and 16th centuries devoted too little space to showing the Christological dimension of this Marian truth. Yes, they presented Mary as the Mother of Christ, but in mentioning the Immaculate Conception, they did not support their argument with Christology; they did not sufficiently attempt to reconcile Mariology with Christology; they did not ask about the privilege of the Immaculate Conception in the face of the truth of the universality of the redemption accomplished by her Son. This is important because for Thomas Aquinas, the question of Mary’s sinlessness in the context of Christ’s sinlessness and His saving work was a fundamental question.²⁶ The texts of the selected English Dominicans were preaching texts and were not texts prepared for academic theological disputation. English Dominicans sympathetic to the truth of Mary’s Immaculate Conception argued for this Marian privilege in a way that was closer to that of Eadmer than to that of Thomas Aquinas. The sons of Saint Dominic in creating the English theology of Mary’s Immaculate Conception drew on the way of thinking presented in the *Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae*. At the same time, they distanced themselves from the solution developed by John Duns Scotus. Thomas Hopeman, who was an ardent supporter of Mary’s Immaculate Conception, created his own theological argumentation in favour of it. It was completely independent of the argumentation of John Duns Scotus. The English Dominican’s argument was more preachy in nature and theologically referred to the act of procreation of Joachim and Anne, the union of Jesus with his mother and the holiness of Mary and her Son. The theology of John Duns Scotus, on the other hand, attempted to respond to the doubts of academic,

²⁵ See Carlo Balić 1958, 207. Latin text: “Perfectissimus enim mediator perfectissimum actum habet medianti possibilem respectu alicuius personae pro qua mediatur, ergo Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicuius personae respectu cuius errat mediator; respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae [...]. Sed hoc non esset nisi meruisset eam praeservare a peccato originali.” (Carolus Balić 1933, 35–36).

²⁶ “Posset tamen intelligi quod totaliter fuit sublatus fomes hoc modo, quod praestitum fuerit Beatae Virgini, ex abundantia gratiae descendens in ipsam, ut talis esset dispositio virium animae in ipsa quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est, fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse; et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem iustitiam; ita quod, quantum ad hoc, gratia sanctificationis in virgine habuit vim originalis iustitiae. Et quamvis haec positio ad dignitatem Virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cuius virtute nullus a prima damnatione liberatus est.” (Thomas Aquinas, *Summa theologiae* III, q. 27 a. 3).

scholastic theology towards Mary's Immaculate Conception. In assessing the positions of selected English Dominicans in the late Middle Ages, it should be noted that the proponents of this Marian privilege did not thereby provide their adversaries with a solid theological argumentation. They unequivocally distanced themselves from scholastic theology, whose greatest representative was Thomas Aquinas. More than once, they limited themselves to merely stating the fact that Mary was preserved from original sin and venial sins. The lack of a developed argumentation may be surprising in view of the presence of the feast of Mary's conception already in English territory and in Dominican liturgical books. At the same time, it must be noted that the doubts of the opposing side had a solid theological basis: they raised the question of the necessity of redemption in the case of the Mother of Christ. It was a controversy that lasted until Pius IX dogmatised this truth. Dominicans sympathetic to the privilege of the Immaculate Conception situate themselves in the realm of preaching like Eadmer rather than the typical academic discussion. However, their position is worth noting against the background of the general attitude of the Order of Preachers against the Immaculate Conception of Mary.

Conclusions

The Immaculate Conception of Mary is a dogma with its own rich and turbulent history. The small fragment of this history, which is the Dominican disputes in England, shows the complexity of the approach to this Mariological issue. Many times, the modern reader of medieval theological works may feel lost in the arguments presented by Dominican authors. For their argumentation is closer to the language of ecclesiastical sermons than to academic theology, even that practised during the lifetime of the English Dominicans. What, then, was the position of selected English Dominicans towards Mary's Immaculate Conception? In the light of the statements of these authors presented above, it must be said that it was far diverse and, in some cases, ambiguous. Theologians such as Robert Kilwardby and Thomas Sutton strongly rejected the Immaculate Conception. Discussion of this truth seemed to them to be unnecessary, obscuring the truth of the necessity of Christ's passion and death for the redemption of all men. Thomas Sutton – the only one of the authors cited – sought support in the authority of Aquinas. Thomas Hopeman made a straightforward case for the Immaculate Conception, but his argument lacked solid theological argumentation. It is interesting to note that Hopeman was a Dominican preaching the Immaculate Conception of Mary only a few years after John Duns Scotus, but presenting a completely different argument. Finally, Thomas Ringstead and Simon of Boraston are authors who suggested Mary's preservation from original sin, but never definitively affirmed it. Rather, they situated this privilege in the realm of

theologically plausible truths. In other words, they emphasised Mary's exceptional holiness, but it cannot be said unequivocally that this exceptionality is founded on the privilege of her Immaculate Conception.

The writings of the English Dominicans on the Immaculate Conception are undoubtedly a valuable testimony to the efforts of Dominican scholars. At the same time, they show a lack of a solid theological argumentation on the matter. The Mariology of these authors is not a meeting space of Christology, soteriology and pneumatology. Rather, they present a kind of autonomous Mariology. The Dominicans are closer to the way of speaking about the Immaculate Conception represented by Eadmer than by Aquinas. These writings also show the distancing – at least on this matter – of some English Dominicans from the continental scholastic way of doing theology. Just as for Dominican theologians on the European continent the authorities on Mariology were Thomas Aquinas and Bernard of Clairvaux, so Dominican theologians in England followed Eadmer's Mariology. It should be noted, however, that the proponents of the Immaculate Conception and its tentative supporters were in a small minority in the ecclesiastical and theological world of the time. Undoubtedly, however, the history of the formation of the dogma of the Immaculate Conception calls for further exhaustive study and critical examination. The conclusion that can be drawn from the research is that, even on the basis of the writings of only the English province of the Order of Preachers, the position towards the Immaculate Conception from the thirteenth to the sixteenth century was far from homogeneous.

Translated by Monika Szela-Badzińska

Bibliography

- Balić, Carlo. 1958. *The Mediaeval Controversy over Immaculate Conception up to the Death of Scotus*. Edited by Edward D. O'Connor. Notre-Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Balić, Carolus. 1933. *Ioannis Duns Scoti Theologiae marianae elementa*. Sibenici: Kačić.
- Balić, Carolus. 1956. "De Regula Mariologica Ioannis Duns Scoti." *Euntes Docete* 9 (1–3): 110–33.
- Bell, James Rodger. 2001. "Conceiving the Word: Patristic and Early Medieval Sources for Franciscan Discussion of Mary's Active Motherhood." *Marian Studies* 52: article no. 9.
- Bouman, Cornelius. 1958. "The Immaculate Conception in the Liturgy." In *The Dogma of the Immaculate Conception*, edited by Edward Dennis O'Connor, 113–59. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Burridge, A. W. 1936. "L'Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale." *Revue D'Histoire Ecclésiastique* 32:570–97.
- Cantuariensis, Eadmer. 1904. "Tractatus de conceptione sanctae Mariae." In *Eadmeri Monachi Cantuariensis*, edited by Herbert Thurston and Thomas Slater, 1–53. Friburgi Brisgoviae: Herder.

- Clayton, Mary. 1990. *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eadmer. 2021. "Tract on the Conception of St Mary." Translated by Tessa Frank and Sarah Jane Boss. *Maria: A Journal of Marian Studies New Series* 1 (1): 1–12. <https://doi.org/https://doi.org/10.53162/CMS/MARIA01106>.
- Fassler, Margot. 2004. "Music and the Miraculous: Mary in the Mid-Thirteenth-Century Dominican Sequence Repertory." In *Aux origines de la liturgie dominicaine: Le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, edited by Leonard Boyle and Pierre-Marie Gy, 229–78. Rome: École française de Rome.
- Forte, Stephen L. 1952. "Simon of Boraston O.P. Life and Writings." *Archivum Fratrum Praedicatorum* 22:321–45.
- Forte, Stephen L. 1955. "Thomas Hopeman O.P. (c. 1350), an Unknown Biblical Commentator." *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25:311–44.
- Gelber, Hester Goodenough. 2004. *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300–1350*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 81. Leiden: Brill.
- Gumbley, Walter. 1921a. "The English Dominicans: III. In Theology." In *The English Dominicans Province: (1221–1921)*, edited by Bede Jarrett, 53–76. London: Catholic Truth Society.
- Gumbley, Walter. 1921b. "The English Dominicans: VI. As Preachers." In *The English Dominicans Province: (1221–1921)*, edited by Bede Jarrett, 141–64. London: Catholic Truth Society.
- Hechich, Barnabas. 1958. *De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O.P. et Robertum de Cowton O.F.M.: Textus et doctrina*. Romae: Academia Mariana Internationalis.
- Hopeman, Thomas. 1955. "De conceptione Immaculata B.M. Virginis." *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25:334–44.
- Ihnat, Kati. 2016. *Mother of Mercy, Bane of the Jews: Devotion to the Virgin Mary in Anglo-Norman England*. 320. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kaeppli, Thomas, and Emilio Panella. 1993. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii*. Vol. 4. Roma: Istituto Storico Domenicano.
- Kennedy, Leonard A. 1988. "The Sentences of Thomas Ringstead, O.P." *Vivarium* 26:39–50.
- Kilwardby, Robertus. 1982. *Christologie*. Vol. 1 of *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum*, Gössmann, Elisabeth. Munich: Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2004. "Średniowieczni dominikanie a niepokalane poczęcie Matki Bożej." *Salvatoris Mater* 6 (1): 199–230.
- Lafaye, Anne-Julie. 2021. "Dominican Friaries in the Medieval Landscapes of Britain and Ireland: A Comparative Study." In *A Companion to the English Dominican Province: From Its Beginnings to the Reformation*, edited by Eleanor J. Giraudand and J. Cornelia Linde, 69–111. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004446229_004.
- Lagerlund, Henrik, and Paul Thom. 2012. "Introduction: The Life and Philosophical Works of Robert Kilwardby." In *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby*, edited by Paul Thom and Henrik Lagerlund, 1–15. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004235991_002.
- Laurentin, René. 1972. *Maria nella storia della salvezza*. Torino: Marietti.
- Little, A. G., and Franz Pelster. 1934. *Oxford Theology and Theologians, c. A.D. 1282–1302*. Oxford: Oxford Historical Society.

- Masson, Reginald. 1955. "Les dominicains favorables à l'Immaculée Conception de Marie." In *De Immaculata Conceptione in Ordine S. Dominici*, vol. VI of *In Virgo Immaculata: Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati*, 177–86. Roma: Academia Mariana Internationalis.
- Pauley, John-Bede. 2011. "The Monastic Quality of Anglicanism: Implications for Understanding the Anglican Patrimony." In *Anglicans and the Roman Catholic Church: Reflections on Recent Developments*, edited by Stephen E. Cavanaugh, 161–83. San Francisco: Ignatius.
- Ringstead, Thomas. "Comment. in Prov. Salomonis." ms. Ottob. Lat. 426. Biblioteca Vaticana.
- Röhrkasten, Jens. 2021. "Dominicans in England and Their Relations with the Crown." In *A Companion to the English Dominican Province*, edited by Eleanor J. Giraudand and J. Cornelia Linde, 31–68. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004446229_003.
- Sommer-Seckendorff, Ellen Mary Francis. 1937. *Studies in the Life of Robert Kilwardby, O.P.* Roma: Istituto Storico Domenicano.
- Thomas Aquinatis. 1927. "Expositio super salutationis angelica." In *Opuscula genuina theologica. Opuscula vix dubia*, vol. 4 of *Opuscula omnia genuina quidem necnon spuria malioris notae debito ordine collecta*, edited by Petrus Mandonnet, 456–60. Parisiis: Lethielleux.
- Thomas Aquinatis. 1933. *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*. Vol. 3. Parisiis: Lethielleux.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*: Thomas de Aquino. 1988. *Summa theologiae*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- Wenzel, Siegfried. 1995. "Academic Sermons at Oxford in the Early Fifteenth Century." *Speculum* 70 (2): 305–29.
- Wenzel, Siegfried. 2016. "Distinctiones and Sermons: The Distinciones Lathbury (Alphabetum morale) and Other Collections in Fourteenth-Century England." *Mediaeval Studies* 78:181–202.
- Woolley, Reginald Maxwell. 1917. *The Canterbury Benedictional (British Museum, Harl. MS. 2892)*. London: Henry Bradshaw Society.



Mariologia Franciszka Petrarki w pieśni *Vergine bella, che di sol vestita*

Mariology of Petrarch in the Song *Vergine bella, che di sol vestita*

PIOTR TADEUSZ WASZKIEWICZ 

Szkoła Główna Mikołaja Kopernika, pwaskiewicz@student.sgmk.edu.pl

Streszczenie: Petrarka często jest przeciwstawiany „Boskiemu Poecie”, Dantemu; jego poezja skupia się na figurze Laury oraz na miłości do niej, tym samym odchodząc od teocentryzmu średniowiecznego. Żyjący na granicy dwóch epok Petrarka wytyczał jednak pewne trendy nie tylko literackie, ale również teologiczne. Jego zbiór poezji wieńczy pieśń będąca mariologiczną perłą poezji średniowiecznej. Niniejszy artykuł pragnie pochylić się nad teologicznym aspektem poezji Petrarki w pieśni *Vergine bella, che di sol vestita*, próbując odkryć, jakim teologiem – i mariologiem – był Petrarka. Szczególnie ważne jest pytanie, czy jego maryjna pieśń jest odejściem od jego wcześniejszej perspektywy antropocentrycznej i ziemskiej oraz w konsekwencji, czy dzieło to stanowi polemikę, czy raczej punkt spotkania z Dantem. Odpowiedzi na te pytania służy poznanie prawdopodobnego kontekstu powstania *Vergine bella*, oraz przede wszystkim analiza wybranych wezwań pieśni, pozwalająca odkryć nawiązania do autorów wcześniejszych (od epoki patrystycznej po Franciszka z Asyżu i Dantego) oraz oryginalny wkład samego Petrarki, który – fundamentalnie wierny swojemu podejściu antropocentrycznemu – dostrzega w Maryi „Dziewicę ludzką” i szczególnie litościwą wobec ludzkiej nędzy. To właśnie tytuł *Vergine humana* wydaje się stanowić najbardziej oryginalną nutę mariologii Petrarki, a zarazem interesujący punkt jego wyjścia naprzeciw Dantemu.

Słowa kluczowe: Petrarca Francesco, średniowieczna poezja maryjna, poezja włoska w XIV w., renesans, mariologia, antropocentryzm

Abstract: Petrarch is often contrasted with the “Divine Poet”, Dante. His poetry focuses on the figure of Laura and his love for her, thus departing from medieval theocentrism. However, living on the boundary between two eras, Petrarch set certain trends in poetry and theology. His collection of poetry is crowned with a Mariological treasure of medieval poetry. This article seeks to delve into the theological aspect of Petrarch’s poetry in the song *Vergine bella, che di sol vestita* in an attempt to discover what kind of theologian and Mariologist he was. Of crucial importance is whether this song is a departure from his earlier anthropocentric perspective and, consequently, whether it represents a polemic or a point of encounter with Dante. To answer these questions, the article describes the probable context in which the *Vergine bella* was written and, above all, analyses selected invocations of the song, making it possible to discover references to earlier authors (from the patristic era to Francis of Assisi and Dante) and the original contribution of Petrarca himself, who, fundamentally faithful to his anthropocentric approach, sees Mary as a “human virgin” exceptionally compassionate towards human misery. It is the title *Vergine humana* that seems to constitute the most original note of Petrarca’s Mariology and an exciting point of his encounter with Dante.

Keywords: Petrarca Francesco, medieval Marian poetry, Italian poetry of the 14th century, Renaissance, Mariology, anthropocentrism

Giosuè Carducci, poeta równie wielki, co daleki od wiary katolickiej (zasłynął wszak swoim hymnem *Do Szatana*), uznał, że ostatnia z pieśni Petrarcki zawartych w zbiorze *Canzoniere* stanowi „najpiękniejszą poezję, jaka wzniosła się z serca katolickiego ku Dziewicy” (Carducci 1874, 10)¹. I rzeczywiście, jeżeli w literaturze polskiej *Litanie* Cypriana Kamila Norwida sprawiedliwie Stefan Sawicki nazwał „najpełniejszą do dziś sumą poetycką mariologii” (Sawicki and Nowaczyński 1983, 256), to coś podobnego powiedzieć można o sławnej pieśni *Vergine bella, che di sol vestita*. W języku polskim ukazała się ona co najmniej w dwóch dziewiętnastowiecznych przekładach: anonimowym *Biblioteki Warszawskiej* („Wezwanie do N. Maryi Panny: Śpiew Petrarcki po śmierci Laury” 1842) oraz Felicjana Faleńskiego wydany w 1881 roku (Petrarka 1881), bez wątpienia jednak należy dziś do mniej znanych utworów autora *Sonetów do Laury*. Niniejsza praca próbuje osadzić maryjną pieśń Petrarcki w kontekście całokształtu jego życia i twórczości oraz omówić niektóre teologiczne intuicje i nawiązania wielkiego poety, który w *Vergine bella* potrafił sformułowania zaczerpnięte z tradycji patrystycznej lub z autorów niewiele od niego samego wcześniejszych, jak Dante Alighieri i Franciszek z Asyżu, łączyć ze zgoła oryginalnymi. Pochylenie się nad maryjnym arcydziełem Petrarcki pozwoli także wysnuć refleksję na temat powiązań poezji z teologią i – konkretniej – mariologią. Otóż nierzadko poezja towarzyszy teologii, niekiedy wyprzedza ją i inspiruje, niekiedy wyraża to samo w sposób skondensowany, nie będąc związaną rygiem słownictwa teologicznego. Jeśli jest to prawdą już w odniesieniu do teologii w ogóle, to czyż nie jest tym bardziej kiedy mowa o opiewaniu Tej, która dała natchnienie tak wielu poetom?

1. Kontekst powstania pieśni

Według tradycji Książę Poetów, jak nazywano Petrarke, w pieśni wieńczącej jego *Rerum vulgarium fragmenta* (czy też *Canzoniere*) szukał u Najświętszej Maryi Panny ukojenia i przebaczenia za grzech, w jakim pogrążył się na długo, „koncentrując wszystkie swoje siły duchowe w namiętności ziemskiej, poddanej prawom przemijania” (*Dizionario enciclopedico di mariologia*, n.d.)². Miłość do Laury, miłość od pierwszego wejrzenia, które skądinąd miało miejsce w Wielki Piątek i w awiniońskim kościele św. Klary (świętość dnia i miejsca mogły dodatkowo wzmacniać późniejsze wyrzuty sumienia poety), stanowiła środek ciężkości całej twórczości Petrarcki. *Canzoniere*, zbiór 366 utworów, bywa wszak nazywany także po prostu *Sonetami do Laury* – i rzeczywiście zawiera aż 317 sonetów, a Laura de Noves jest adresatką

¹ Tł. własne. W oryginale: „la più bella poesia che mai sorgesse di cuore cattolico alla Vergine”.

² Tł. własne. W oryginale: „concentrando le proprie energie spirituali in una passione terrena sottoposta alle leggi della caducità”.

i bohaterką zdecydowanej większości z nich. Rzeczywiste istnienie tej należącej do najslawniejszych w całej literaturze postaci kobiecych pozostaje skądinąd kwestią wątpliwą – już Giovanni Boccaccio w roku 1342 sugerował, że jest ona tylko pewną personifikacją kobiecego ideału; nie on pierwszy zresztą, bo uczynił to już zmarły rok wcześniej biskup Giacomo Colonna (Trapp 2001, 61). Niezależnie od tego jednak, ile kobiety z krwi i kości było w muzie Księcia Poetów, Laura wywarła przemożny wpływ nie tylko na życie Petrarcki, ale i na historię literatury.

O ile jednak zdecydowana większość utworów zawartych w *Canzoniere* opiewa Laure, o tyle cały zbiór kończy się utworem o numerze 366, czyli maryjną pieśnią *Vergine bella che di sol vestita*. Takie ułożenie utworu nie jest przypadkowe – sam autor wyraźnie je zaakcentował, opatrując pieśń notą „in fine libri ponatur” (umieścić na końcu księgi). Badacze przedmiotu zauważają, że Petrarce – który dokonywał wielu zmian kolejności utworów w *Canzoniere* i uważał, że koniec tomu stanowi *bonum spatium* („dobre miejsce”) na ewentualne dodatki – zależało na tym, żeby niezależnie od wszystkich zmian, to właśnie maryjna pieśń wieńczyła cały tom:

With regard to 366 Petrarch had a special problem. He must of course include it in the main Malatesta form, but it must always be terminal – and he was saying that a *bonum spatium* for additions would be left at the end. What he did was to send a copy of 366 marked *in fine libri ponatur*, either as the last poem in the Malatesta MS itself, or on a separate sheet (Wilkins 1948, 443).³

W ten sposób ostatnia pieśń *Canzoniere* stanowi – jak to ujął Paolo Cecchi – nie tylko jego granicę „materialną”, ale także zdecydowane przejście ze sfery ziemskiej do transcendentnej, co rzuca inne światło także na cały zbiór (Cecchi 2005, 248). Co więcej, wezwanie Maryi na końcu tomu jest zarazem figurą wezwania Jej także na końcu życia, o czym zresztą Książę Poetów kilkakrotnie wspomina w wersach tej pieśni. *Ora pro nobis* („módl się za nami”) pobrzmiewa w każdej jej strofie, bo każda zaczyna się modlitewnym wezwaniem Dziewicy. *Peccatoribus* („grzesznymi”) dudni ponurym echem w ciągu całej pieśni. *Nunc* („teraz”) zdaje się zbiegać z *in hora mortis nostrae* („w godzinę śmierci naszej”): „Śmierć już kołace i sumienie gniewne” (“Wezwanie do N. Maryi Panny: Śpiew Petrarcki po śmierci Laury” 1842, 663)⁴, mówi Petrarca, stwierdziwszy wprzód, że po śmierci Laury i on sam niczego już nie oczekuje jak tylko śmierci.

³ „W odniesieniu do [utworu nr] 366 Petrarca miał szczególny problem. Musiał oczywiście włączyć go do głównej formy [wydania] Malatesty, ale zawsze musiał być utworem końcowym – zarazem jednak mówił, że *bonum spatium* [dobre miejsce] na dodatki będzie pozostawione na końcu. Ostatecznie wysłał kopię [numeru] 366 z oznaczeniem *in fine libri ponatur* czy to jako ostatni wiersz w samym rękopisie Malatesty, czy to na osobnym arkuszu” (tł. własne).

⁴ Tł. własne. W oryginale „l cor or coscientia or morte punge” (w. 134).

2. „Niewinna zdrada” Ojca Renesansu

Dlaczego jednak miłość do Laury opiewana w genialnych sonetach jest powodem tak głębokich wyrzutów sumienia starzejącego się poety? Oddając raz jeszcze głos Carducciemu powiedzieć można, że Petrarca: człowiek późnego średniowiecza i tercjarz franciszkański, czuł się zdrajcą wobec przepojonej Bogiem epoki, która (także, a może wręcz głównie, za jego sprawą) dobiegała końca. Chyba słusznie mówił Giuseppe Ferrari o „niewinnej zdradzie, jakiej Petrarca dopuścił się na średniowieczu” („tradimento innocente fatto dal Petrarca al medio evo” – Carducci 1874, 9). Oto, mówi Carducci, „il paradiso della *Divina Commedia* [...], tutto d'un tratto si restringe, si limita, si riempie di visioni leggiadre che rispecchiano la terra” (Carducci 1874, 9)⁵. I rzeczywiście, raj i teologia Dantego ustępują w twórczości Petrarki miejsca „pełnym gracji zjawiskom odzwierciedlającym ziemię” – a pośród tych „zjawisk” piękna Laura zajmuje pierwsze miejsce. Zaiste, Dante to prawdziwie „il Divin Poeta”, to znaczy poeta (lub Poeta, jak nazywają go Włosi) nie tylko boski, ale również poeta boskości; teolog poezji lub poeta teologii, na którego grób Giovanni del Virgilio ułożył sentencję rozpoczynającą się słowami „Theologus Dantes” (Szymik 1994, 56). Na tym tle Petrarca, „prawdziwy ojciec Renesansu” (Carducci 1874, 11)⁶, właśnie przez swą miłość do Laury nie tylko sam stał się ziemskim, ale i poezję ściągnął niejako ze sfer niebieskich z powrotem na ziemię. Słusznie zauważył Ilario Colli, że jeśli Dantego nazwać można ostatnim autorem dawnej epoki, Petrarca jest pierwszym nowej – a tę cechuje właśnie zejście na ziemię, powrót do cielesności, nie wyłączając erotyki, która jeszcze kilka dekad wcześniej stanowiła dla Boskiego Poety teren prawie niedostępny:

Where Petrarch celebrates the pleasures of the flesh, Dante frowns upon them. Against the numerous poems in the *Canzoniere* that testify to Laura's physical beauty (72, 127, 308), we can weigh Canto V of *Inferno*, where Dante has trapped the 'carnal' in an eternal whirlwind. St. Augustine, with his stern disapproval of a life 'lived according to the flesh', hovers attentively over Dante, eyeing his every move. Petrarch, on the other hand, seems to have developed a degree of immunity to him (Colli, n.d.).⁷

⁵ „Raj Boskiej Komedii [...] nagle staje się ciasny, ograniczony i wypełnia się pełnymi gracji zjawiskami odzwierciedlającymi ziemię” (tł. własne).

⁶ Tł. własne. W oryginale: „egli, vero padre del Rinascimento”.

⁷ „Tam, gdzie Petrarca świętuje przyjemności ciała, Dante je potępia. Z licznymi świadczącymi o fizycznym pięknie Laury wierszami w *Canzoniere* (nr 72, 127, 308) możemy zestawić pieśń V *Piekle*, w której Dante uwięził to, co *cielesne* w wiecznym wirze. Święty Augustyn, ze swoją surową dezaprobatą dla życia *przeżywanego według ciała* unosi się uważnie nad Dantem, obserwując każdy jego ruch. Petrarca ze swojej strony wydaje się, że osiągnął pewną dozę odporności na niego” (tł. własne).

Po śmierci Laury i sam czując bliskość śmierci, poeta oplakuje zarazem i zmarłą ukochaną, i własną marność. Serce jego jest kłute to wyrzutami sumienia, to bliskością śmierci („l cor or coscìentia or morte punge” – w. 134⁸); nie tylko z omawianej pieśni wiadomo, że dni Petrarcki naznaczone były „skrupułami religijnymi, wyrzutami [sumienia] i świadomością marności świata” (De Giovanni 2002, 79)⁹. Oto jednak, niejako wychodząc z cienia za sprawą śmierci Laury, Księciu Poetów ukazuje się nowa figura kobieca; Ta, której może powierzyć wszystko: i swój ból, i swoją skruchę, i swoją zmarłą... Dusza jego („peccatrice, i’ no l nego” – w. 73¹⁰) w Niej pokłada ufność; za Jej sprawą ma nadzieję uwolnić się od szyderczego śmiechu piekielnego nieprzyjaciela (w. 72–75). Powołuje się przy tym Petrarcka, godny naśladowca wielkich poetów maryjnych, na to, że dla zgładzenia naszych grzechów Bóg stał się człowiekiem w Jej łonie (w. 76–78).

Łączy się w pieśni *Vergine bella* właśnie klasyczna hymnografia maryjna z tonem poezji erotycznej obecnym w reszcie zbioru *Sonetów do Laury*. Był to powód, dla którego nie od razu doceniono (a przynajmniej: nie jednogłośnie) teologiczny i pobożnościowy wymiar tego wielkiego dzieła. Niektórym krytykom wydawało się ono „zbyt głęboko naznaczone duchem światowym wypełniającym resztę *Canzoniere*” (“*Vergine Bella che di sol vestita*,” n.d.). Petrarcka nawet w maryjnej pieśni nie wchodzi tu w rolę Dantego (choć nawiązuje do pieśni XXXIII jego *Raju*). Nie ukazuje się czytelnikowi jako Poeta Boski – pozostaje ludzki. Jest to jednak człowieczeństwo na wskroś pobożne, choć przecież nie wolne od tego przywiązania, które zdeterminowało całe poetyckie życie Księcia Poetów. Redaktorzy włoskiej antologii tekstów maryjnych zauważają:

A differenza di Dante, Petrarca, invocando la Vergine, resta profondamente legato al dramma intimo e umano. Alla presenza della soprannaturale bellezza di Maria, delle sue doti di purezza, santità e saggezza [...] il poeta esamina la sua coscienza e avverte il bisogno del soccorso di Maria per un autentico risveglio spirituale. La Vergine, cantata da Dante è ideale della contemplazione che affascina e conquista l'anima; la Vergine cui si rivolge Petrarca è il rifugio dei viandanti smarriti e imploranti (De Giovanni 2002, 79).¹¹

⁸ „[...] serce to sumienie, to śmierć kłuje” (tł. własne)

⁹ Tł. własne. W oryginale: „I suoi anni furono ritmati da scrupoli religiosi, da rimorsi e dalla consapevolezza della vanità mondana”.

¹⁰ „[...] grzeszna, nie przeczę” (tł. własne).

¹¹ „W przeciwieństwie do Dantego, Petrarcka, wzywając Dziewicę, pozostaje głęboko przywiązany do dramatu intymnego i ludzkiego. Wobec nadprzyrodzonego piękna Maryi, Jej przymiotów czystości, świętości i mądrości [...] poeta bada własne sumienie i odczuwa potrzebę pomocy Maryi, żeby móc doznać autentycznego przebudzenia duchowego. Dziewica opiewana przez Dantego jest ideałem kontemplacji, który fascynuje i podbija duszę. Dziewica, do której zwraca się Petrarcka, jest ucieczką zagubionych i błagających [o pomoc] wędrowców” (tł. własne).

3. Popularność w dobie kontrreformacji

O ile ta przyziemność czy też swoisty antropocentryzm Księcia Poetów w jego maryjnym arcydziele mogła w pobożnych kręgach współczesnych Petrarce budzić uczucia mieszane, o tyle z biegiem czasu, a zwłaszcza z nastaniem – w XVI i XVII wieku – duchowości zwanej niekiedy właśnie antropocentryczną¹² (której bodaj największym przedstawicielem będzie św. Franciszek Salezy), zyska mu tym większe uznanie.

Szczególne świadectwo tego serdecznego przyjęcia pieśni *Vergine bella* w tym nowym okresie w dziejach duchowości (który zbiega się z okresem kontrreformacji) znajdujemy w biografii św. Wawrzyńca z Brindisi (1559–1619). Otóż ten doktor Kościoła, który zapewne znał *Vergine bella* na pamięć jeszcze ze szkół, zwykł ją śpiewać podczas długich podróży:

E allora, insieme con la incomparabile poesia dei salmi e della Scrittura, lo soccorreva quanto di meglio la poesia latina e italiana aveva saputo cantare a onore di Maria. Particolarmente cara gli era quella canzone di Petrarca: *Vergine bella, che, di sol vestita*. Ne proseguiva il canto fra subite interruzioni, tra frequenti rapimenti di spirito e incontenibili slanci affetti (Arturo da Carmignano 1960–1963, 1:395)¹³.

Biorąc pod uwagę, że między rokiem 1549 a 1584 co najmniej dziesięciu kompozytorów (wśród nich Giovanni Pierluigi da Palestrina komponujący swoje mądrygały) układało melodie do pieśni Petrarki (Cecchi 2005, 289–90), nie można wykluczyć, że melodia, którą podśpiewywał sobie w podróżach Wawrzyńiec z Brindisi, była autorstwa kogoś z nich.

Arturo z Carmignano dodaje w innym miejscu, że w pobożności osobistej Wawrzyńca pieśń Petrarki zajmowała szczególne miejsce, tuż obok *Stabat Mater* oraz litanii loretańskiej (Arturo da Carmignano 1960–1963, 3:450). Świadkiem przywiązania Wawrzyńca do arcydzieła Petrarki był jego osobisty sekretarz i wierny przyjaciel, o. Ambroży z Florencji:

Nei viaggi che non erano molto faticosi, o che dicevamo l'offitio [sic] della Madonna, il quale lui mai lassò [sic], o veramente che cantava qualche laude alla beata Vergine, et in particolare quella del Petrarca *Vergine bella*; et con tanto sentimento, che molte volte andava come fuori di se stesso; e poi ripigliava il versetto che lasciava. E questi erano quasi

¹² Tak np. Marciano Ciccarelli dzieli historię duchowości na trzy epoki: teocentryczną (pierwsze tysiąclecie), chrystocentryczną (św. Bernard, św. Franciszek) oraz duchowości antropocentrycznej poczynając od wieku XV i XVI (Ciccarelli 1959, 35).

¹³ „A wtedy, obok niezrównanej poezji psalmów i Pisma Świętego, opierał się na tym, co najlepszego poezja łacińska i włoska umiała wyśpiewać ku czci Maryi. Szczególnie miła mu była pieśń Petrarki: *Vergine bella, che, di sol vestita*. Ciągnął jej śpiew przerywając często z powodu uniesień ducha i niepowstrzymanych porывów uczucia” (tł. własne).

i continui essercitii [sic] che diceva, oltre la corona della beata Vergine che diceva (Arturo da Carmignano 1960–1963, 5:212)¹⁴.

Co więcej, obok tego przywiązania natury czysto pobożnościowej można w teologicznym arcydziele Wawrzyńca z Brindisi, zbiorze 85 kazań maryjnych (*Mariale*), dostrzec nawiązania do pieśni Księcia Poetów, jakkolwiek nie cytuje go wprost. Miłość wielkiego kapucyna do petrarkowskiej pieśni jest jednocześnie świadectwem zmienionych czasów i jej pełnego przyjęcia przez najbardziej nawet kontrreformacyjnie nastawione kręgi Kościoła, jak i niewątpliwej wartości już nie tylko literackiej, ale wręcz teologicznej. Otóż skoro tak wysoko cenił *Vergine bella* doktor Kościoła uznany za jednego z największych mariologów wszystkich czasów¹⁵, to wartość tego dzieła (również ta teologiczna) musi być niebagatelna.

4. Język poezji i język teologii

Podnosząc wartość teologiczną tekstu poetyckiego (a tym bardziej tekstu poetyckiego niebędącego dziełem teologa, jak to miało miejsce np. w przypadku św. Efrema czy św. Jana od Krzyża), wypada zwrócić uwagę na związki, ale też różnice, języka teologów i poetów. Spogląda się niekiedy na literaturę piękną jako na coś, co jest „egzystencjalne, czerpiące żywotne soki z bezpośredniego doświadczenia życia” (Szymik 1992–1993, 17), i niezależnie od tego, czy Laura istniała w rzeczywistości, czy nie, bez wątpienia poezja Petrarcki jest taka właśnie. W sposób oczywisty jednak poezja wyraża tę rzeczywistość inaczej aniżeli teologia, jakkolwiek tak często chodzą teologowie i poeci po tym samym polu. Stąd pytanie, które możemy sformułować za Jerzym Szymikiem w odniesieniu do tych dwóch różnych modeli języka (poetów i teologów): „czy te modele wykluczają się wzajemnie, czy też są wobec siebie komplementarne? Na ile teologia powinna (nie powinna? może?) czerpać z tego literackiego doświadczenia? – oto problem bardzo współczesny” (Szymik 1992–1993, 17). Nie miejsce tu, żeby w tę kwestię wchodzić dogłębnie; warto jednak zasygnalizować, że pomiędzy językiem poezji a teologii zachodzi podobny stosunek jak ten pomiędzy językiem mistyków a teologów (czy filozofów, jak w poniższym cytacie). Wydaje się,

¹⁴ „W podróżach, które nie były nazbyt uciążliwe, albo odmawialiśmy oficjum o Matce Bożej, którego nigdy nie opuszczał, albo wręcz wyśpiewywał jakąś laudę do błogosławionej Dziewicy, a zwłaszcza tę Petrarcki *Vergine bella*, a z takim uczuciem, że wiele razy jak gdyby wychodził z siebie, a potem podejmował werset, na którym przerwał. Były to prawie nieustanne jego ćwiczenia [pobożne], które odmawiał oprócz korony [różańca] błogosławionej Dziewicy, który [także] odmawiał” (tł. własne).

¹⁵ „S. Lorenzo da Brindisi è uno fra i più grandi Dottori mariani d'ogni tempo, e il più grande Dottore mariano del suo tempo” (Roschini 1951, 230).

że można do poezji zastosować w całej rozciągłości spostrzeżenie Jacques'a Maritaina dotyczące języka mistyków:

Quant au langage mystique, on l'a très bien montré, il est nécessairement autre que le langage philosophique, l'hyperbole n'y est pas un ornement de rhétorique, mais un moyen d'expression rigoureusement requis pour signifier les choses avec exactitude; car à vrai dire il s'agit là de rendre sensible l'expérience même, et quelle expérience! la plus ineffable de toutes; le langage philosophique se propose avant tout de dire la réalité sans la toucher, le langage mystique de la faire deviner comme en la touchant sans la voir. Combien de malentendus on éviterait si l'on distinguait comme il faut ces deux registres! (Maritain 1948, 647–48)¹⁶

Innymi słowy, prawem poety jest pójść na skróty – tak jak jest to prawem mistyków. Petrarka może nazwać Maryję „boginią” (w. 98) nie stając się przez to idolatram; mistyk może nazwać siebie samego „nicością”, co oczywiście nie przystoi metafizykowi. Reginald Garrigou-Lagrange podaje właśnie ten przykład: „mistycy mówią krótko o nicości stworzenia, aby wyrazić to, co teologowie wypowiadają w pięciu zdaniach [...]. Tych pięć twierdzeń, koniecznych dla abstrakcyjnego studiowania prawdy, łączy się w żywym określeniu mistyków: nicość stworzenia. To wyrażenie hiperboliczne nie jest błędne; byłoby błędne, gdyby wyraz *nicość* był wzięty w znaczeniu właściwym” (Garrigou-Lagrange 2014, 420–21).

Podobnie powiedzieć można, że portrecista, a nawet karykaturzysta, może równie dobrze (a nawet lepiej) oddać czyjąś fizjonomię aniżeli fotograf. Karykaturzysta „wyłapuje” najbardziej charakterystyczne cechy rysowanej postaci, jakkolwiek przedstawia je zaledwie kreskami. Zdjęcie jest oczywiście środkiem wyrazu dużo precyzyjniejszym – ale niekoniecznie doskonalszym. W biografjach, o ile zamieszcza się w nich jakiegokolwiek ilustracje, dobrze jest mieć i zdjęcie i karykaturę przedstawiającą bohatera – nikt w każdym razie nie powinien mieć za złe malarzowi-portreciście, że nie jest fotografem. Tak też w antologiach tekstów maryjnych zamieszcza się nie tylko traktaty teologiczne, ale i dzieła poetyckie. Przy ich lekturze, mając na uwadze, że i poezja może stanowić *locus theologicus*, należy jednak pamiętać o owych przykrych nieporozumieniach, do których dochodzi (jak to było w przypadku niektórych mistyków reńskich zacierających granice między językiem mistycznym a teologicznym), kiedy zapomina się o specyfice języka poezji i teologii. Język poetów, który pod

¹⁶ „Co do języka mistycznego, jak to dobrze wykazaliśmy, jest on w sposób konieczny czymś różnym od języka filozoficznego. Hiperbola nie jest w nim tylko retorycznym ozdobnikiem, ale środkiem wyrazu ściśle wymaganym dla dokładnego oznaczenia rzeczy, ponieważ, prawdę mówiąc, jest to kwestia uzmysłowienia samego doświadczenia – i to jakiego doświadczenia: najbardziej niewypowiedzianego ze wszystkich. Język filozoficzny ma na celu przede wszystkim wyrażanie rzeczywistości bez jej dotykania; język mistyczny – jej odgadnięcie jak gdyby dotykając bez widzenia. Iluż nieporozumień można by uniknąć, gdyby te dwa obszary były właściwie rozróżniane” (tł. własne).

względem siły wyrazu z jednej strony, a braku naukowej precyzji z drugiej, można ulokować pomiędzy językiem mistyków a teologów, ma swoją potężną ekspresję również na polu religijnym. Zdarzali się poeci będący mistykami (jak np. Franciszek z Asyżu czy Jan od Krzyża); Petrarki bez wątpienia nie należy do nich zaliczać – jego natchnienie ma charakter poetycki, a nie nadprzyrodzony. Jest jednak poetą wierzącym, a Maryję, do której kieruje swoją pieśń, szczerze kocha. Nie jest też Ojciec Renesansu (jak zresztą przystało na człowieka renesansu) teologicznym ignorantem.

5. Analiza wybranych fragmentów utworu

O ile Petrarka (w przeciwieństwie do polskiego mariologa poezji, Norwida), nie opiera swojej *Vergine bella* na litanii loretańskiej ani nie nazywa jej litanią – niemniej jednak w istocie ma ona właśnie taki charakter, przy czym jest to litania bardzo osobista, nie ma w niej bodaj żadnego klucza zewnętrznego. Każdą kolejną strofę otwiera jednak wołacz „Vergine” (w polskich przekładach: „Panienko” lub „Dziewico”) opatrzone kolejnymi przymiotnikami: „Dziewico piękna” (w. 1), „Dziewico mądra” (w. 14), „Dziewico czysta” (w. 27), „Dziewico błogosławiona” (w. 35), „Dziewico święta” (w. 40), „Dziewico chwalebna” (w. 48) „Dziewico jedna, bez wzoru na ziemi” (w. 53)¹⁷, „Dziewico słodka i pobożna” (w. 61), „Dziewico jasna i stała” (w. 66), „Dziewico święta i szlachetna” (w. 87)¹⁸, „Dziewico czucia wzniosłego” (w. 100)¹⁹ czy mistrzowskie „Vergine humana, et nemica d'orgoglio” („Dziewico ludzka, nieprzyjazna dumie”) otwierające końcową część utworu. Niektóre z tych tytułów zasługują na szczególną uwagę.

5.1. Niewiasta z Apokalipsy

Spośród poetycko-teologicznych intuicji i nawiązań Księcia Poetów, Francesco Di Ciaccia podkreśla już to zawarte w pierwszym dwuwierszu. Chodzi o jedyne w tym okresie użycie zwrotów „di sol vestita” („przyobleczona w słońce”) i „coronata di stelle” (gwiazdami ukoronowana) w dwóch pierwszych wersach utworu, ewidentnie nawiązujących do apokaliptycznej *mulier amicta sole* („niewiasty obleczonej w słońce – por. Ap 12,1). Motyw, rzecz jasna, odczytywany w kluczu maryjnym już w epoce patrystycznej, ale – jak zauważa di Ciaccia – w powszechnej literaturze pięknej zaakcentowany dopiero znacznie później (Di Ciaccia 2016).

¹⁷ W oryginale „Vergine sola al mondo senza exempio”; tu w przekładzie *Biblioteki Warszawskiej*.

¹⁸ Tł. własny. W oryginale „Vergine sacra et alma” jest trudne do dosłownego oddania (przymiotnik „alma” może oznaczać „karmiąca”, ale we włoskiej poezji średniowiecznej częściej jest używany jako synonim słów „grande”, „nobile”, „magnifico”).

¹⁹ W oryginale „Vergine d'alti sensi”; przekład *Biblioteki Warszawskiej*.

Skądinąd jest to jeden z petrarkowskich wersetów, który zdaje się pobrzmiewać w kazaniach Wawrzyńca z Brindisi. Doktor Apostolski poświęcił tematowi *Mulier amicta sole* siedem kazań, które otwierają pierwszy tom łacińskiej edycji Opera Omnia, a opiewają także piękno Maryi (por. werset „Vergine bella che di sol vestita”), na przykład zestawiając werset z Apokalipsy z wersetami Pieśni nad Pieśniami: „*pulchra ut luna, electa ut sol*” („piękna jak księżyc, jaśniejąca ak słońce” – por. Pnp 6,10) czy „*pulcherrima mulierum*” („najpiękniejsza z niewiast” – por. Pnp 1,7). Petrarkowski ślad u Wawrzyńca można pociągnąć dalej, bo Księżę Poetów wskazuje, w jakie słońce przyobleczona jest „piękna Dziewica”: „*al sommo Sole / piaciesti sì che 'n te sua luce ascose*” (w. 2–3)²⁰, a Doktor Apostolski, komentując owo „przyobleczenie”, podkreśla, że Słońcem jest sam Bóg: „*Sol et scutum Dominus Deus. Christus etiam sol: Vobis timentibus nomen meum orietur sol iustitiae; sic in transfiguratione; sic vultu splendido solis instar apparuit Ioanni*” (Laurentius a Brundusio 1928, 33)²¹. Dziewica przyobleczona w słońce przyobleczona jest więc w Chrystusa: „*Sicut lumen, inter crystallum ardens [...], sic Virgo coelestis amicta sole iustitiae et gloriae, Christo, est*” (Laurentius a Brundusio 1928, 34)²². Również u Petrarki pojawia się „Słońce sprawiedliwości” („*tu partoristi il fonte di pietate / et di giustizia il sol, che rasserena / il secol pien d'errori oscuri e folti*” – w. 43–45)²³.

5.2. Maryja wobec Trójcy Przenajświętszej

Potężny ładunek poetycki i teologiczny ma trzecia strofa, którą rozpoczyna nawiązanie do Dantego (i jego modlitwy św. Bernarda z XXXIII pieśni *Raju* „*vergine e madre, figlia del tuo Figlio*”²⁴): „*Vergine pura, d'ogni parte intera, / del tuo parto gentil figliuola e madre*” (w. 27–28)²⁵, a następnie podejmuje klasyczny motyw patrystyczny Maryi jako nowej Ewy czy też tej, która upadek pierwszej matki naprawia: „*Vergine benedetta, / che 'l pianto d'Eva in allegrezza torni*” (w. 35–36)²⁶.

20 Dośł. „Najwyższemu słońcu tak się spodobałaś, że w tobie swoje światło ukryło” (tł. własne).

21 „*Pan Bóg jest słońcem i tarczą* [Ps 83:12]. Chrystus zaś jest słońcem: *a dla was, czczących moje imię, wszędzie słońce sprawiedliwości* [Mt 3:20], tak też w scenie przemienienia; tak też ukazał się Janowi z obliczem jaśniejącym jak słońce [por. Ap 1:16]” (tł. własne).

22 „Jak światło gorejące pośród kryształu [...], tak niebiańska Dziewica obleczona jest w słońce sprawiedliwości i chwały, w Chrystusa” (tł. własne).

23 Dośł. „Tyś porodziła źródło pobożności i sprawiedliwości słońce, które rozjaśnia ten wiek pełen błędów ciemnych i gęstych” (tł. własne). Obok nawiązania biblijnego oraz tego do sekwencji *Dies irae* („*fons pietatis*”), może tu pobrzmiewać także poezja świętego Franciszka z Asyżu, który w swojej *Pieśni słonecznej* pisał o słońcu, iż jest ono „piękne i świecące wielkim blaskiem: Twoim, Najwyższy, jest wyobrażeniem” (Prejs and Kijas 2005, 348).

24 Dośł. „dziewico i matko, córko twego Syna” (tł. własne).

25 W przekładzie F. Faleńskiego: „Panienko czysta! owszem, o! przeczysta / Córo i matko syna twych wnętrzności”.

26 W przekładzie F. Faleńskiego: „Błogosławiona Dziewico! / Dająca Ewy łzom rozradowanie”.

Oba te motywy – zarówno relacji Maryi z Chrystusem i szerzej z Trójcą Przenajświętszą, jak i wyzwolenia z pęt grzechu – z jeszcze większą mocą pojawiają się w kolejnej strofie, stanowiącej może szczyt teologicznego kunsztu wielkiego poety. Maryja ukazuje się tu czytelnikowi jako „Vergine santa, d’ogni grazia piena, / che per vera de altissima umiltate / salisti al ciel” (w. 40–42)²⁷. Nadużyciem byłoby w wyrażeniu „d’ogni grazia piena”, przynajmniej u Księcia Poetów, widzieć nawiązanie do niepokalanego poczęcia. Jakkolwiek w połowie XIV wieku tzw. „teza franciszkańska”, niewiele wcześniej zwycięsko broniona przez Jana Dunsza Szkota (Pompei 2004, 306–11), zaczęła już dominować dyskurs teologiczny, najwyraźniej nie zdążyła jeszcze zwycięsko wkroczyć do literatury pięknej, bo pieśń Petrarki milczy na temat Niepokalanej. Bez wątplenia natomiast wersety 41–42 mówią o wniebowzięciu.

Genialne jest, zawarte w tej samej strofie, nawiązanie Petrarki do antyfony napisanej przez św. Franciszka z Asyżu. Biedaczyna zwraca się do Maryi tak: „Córko i Służebnico najwyższego Króla, Ojca niebieskiego, Matko najświętszego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Oblubienico Ducha Świętego” (Prejs and Kijas 2005, 374) – po czym natychmiast dodaje: „módl się za nami”, a więc podkreśla rolę Maryi jako pośredniczki pomiędzy Trójcą Przenajświętszą a „nami”. U Petrarki wszystko to zawiera się w mistrzowskiej syntezie: „Tre dolci et cari nomi hai in te raccolti, / madre, figliuola et sposa: / Vergina gloriosa, / donna del Re che nostri lacci à sciolti / et fatto ’l mondo libero et felice” (w. 46–50)²⁸. Również owo „donna del Re” wydaje się wskazywać żonę, oblubienicę albo damę serca, przy czym to właśnie Franciszek z Asyżu był – na ile wiadomo – pierwszym, który użył w odniesieniu do Maryi tytułu „Oblubienica Ducha Świętego” (Pompei 2004, 257). Petrarka, jako poeta i filolog, oczywiście znał Franciszka (który bywa nazywany pierwszym poetą języka włoskiego), a będąc tercjarzem franciszkańskim znał go również jako mistrza duchowego.

Na uwagę zasługuje również u Księcia Poetów (jak u Biedaczyny z Asyżu) owo natychmiastowe przejście od Maryi jako Matki-Córki-Oblubienicy Bożej do trudów Jej ziemskich dzieci. I w tej strofie Petrarka jest ludzki, chciałoby się powiedzieć, że wręcz przyziemny (jakkolwiek na święty sposób), kiedy jako owoc cierpień Chrystusa wskazuje wolność i szczęście tego świata oraz nadzieję na zaspokojenie jego własnego serca („et fatto ’l mondo libero et felice, / ne le cui sante piaghe / prego ch’appa- ghe il cor, vera beatrice” – w. 50–52)²⁹. „Beatrice”, która pojawia się w wersecie 52 jest oczywistym nawiązaniem do Dantego – punktem zarazem polemiki Księcia Poetów z Poetą Boskim, jak i ich spotkania, o czym będzie jeszcze mowa.

²⁷ W przekładzie F. Falańskiego: „Panienko Święta wszelkiej pełna Łaski! / Coś przez przedziwne Twej pokory dzieło / W Niebo jest wzięta”.

²⁸ Dosł. „Trzy słodkie i drogie imiona w sobie zebrałaś: matki, córki i oblubienicy: Dziewico chwalebna, pani Króla, który rozerwał nasze więzy i uczynił świat wolnym i szczęśliwym” (tł. własne).

²⁹ Dosł. „i uczynił świat wolnym i szczęśliwym; w którego świętych ranach, proszę byś ukoila serce, prawdziwa uszczęśliwicielko” (tł. własne).

5.3. Echo maryjnych antyfon

Istotnie, jakkolwiek tytuły takie jak „ucieczka grzeszników” czy nawet „Matka miłosierdzia” nie pojawiają się wprost w pieśni Petrarcki, to chyba właśnie ten motyw, motyw schronienia i ukojenia, jakich szuka skruszony grzesznik, dominuje cały utwór. Kolejna strofa (V) przynosi w tym kontekście cytat z antyfony *Salve Regina* (której tekst przypisywany jest Hermanowi z Reichenau, a w XIV wieku był już powszechnie używany w całym Kościele), znowuż wraz z prośbą o przywrócenie radości życia: „Per te pò la mia vita esser ioconda, / s’ a’ tuoi preghi, o Maria, / Vergine dolce e pia, / ove ‘l fallo abondò, la grazia abonda” (w. 59–62)³⁰.

Kawałek dalej cytowana jest być może kolejna maryjna antyfona, *Ave maris stella* (również ta dobrze znana w czasach Petrarcki), a być może raczej sławne kazanie św. Bernarda na temat Maryi jako gwiazdy morskiej, będącej pewną przewodniczką pośród burz tego życia. Jeśli woła Bernard: *Respice stellam, voca Mariam*, i jeżeli wzywa do tego w szczególności pośród burz i udręk³¹ – to właśnie to czyni Książę Poetów, gdy czuje, że ster jego łodzi jest strzaskany („i’ mi ritrovo sol, senza governo” – w. 70³²). Maryja jest w oczach Petrarcki pewną przewodniczką: „Vergine chiara e stabile in eterno / di questo tempestoso mare stella / d’ogni fedel nocchier fidata guida” (w. 66–68)³³, a rozpaczliwy stan jego duszy nie tylko nie pozbawia go nadziei, ale wręcz pomnaża ją. Maryja nie może wszak dopuścić, by nad grzesznikiem zatryumfował Jej nieprzyjaciel (nawiązanie do Rdz 3,15): „Ma pur in te l’anima mia si fida, / peccatrice i’ nol nego, / Vergine, ma ti prego / che ‘l tuo nemico del mio mal non rida” (w. 72–75)³⁴. Oparciem dla tej nadziei jest Wcielenie, które dokonało się w łonie Dziewicy właśnie dlatego, by grzesznicy – jak Petrarcka – zostali ocaleni: „Ricorditi che fece il peccar nostro / prender Dio, per scamparne, / umana carne al tuo virginal chiostro” (w. 76–78)³⁵.

³⁰ Dośł. „Dzięki tobie moje życie może być radosne, jeżeli na słowo twojej modlitwy, o Maryjo, Dziewico słodka i pobożna, tam, gdzie upadek obfitował, łaska obfitować będzie” (tł. własne).

³¹ „O, ktokolwiek jesteś, jeżeli widzisz, że w biegu doczesnego żywota wśród burz raczej i nawałnic się miotasz, aniżeli chodzisz spokojnie po ziemi, nie odwracaj oczu od blasku tej Gwiazdy, jeśli nie chcesz, by cię burze pochłonęły. Jeżeli podnoszą cię wiatry pokus, jeżeli wpadasz na ostre kamienie dolegliwości, spoglądaj na Gwiazdę, wzywaj Maryję” – *Homilia II in Missus est* (Bernard z Clairvaux 2000, 55).

³² Dośł. „znajduję się sam, bez steru” (tł. własne).

³³ W przekładzie F. Faleńskiego: „Panienko jasna i przedziwnie stała / Gwiazdo miotanych wichrem fal żywota! / Ucieczko wierna wiernych Twych żeglarzy!”.

³⁴ W przekładzie *Biblioteki Warszawskiej*: „Jednak ma dusza w tobie ma nadzieję, / Grzeszna, wyznać się nie wzdragam: / Dziewico! ale cię błagam, / Niechaj się wróg twój z nędzy mej nie śmieje”.

³⁵ W przekładzie *Biblioteki Warszawskiej*: „Pomnij, wszak gwoźli grzechu to się stało, / Że Bóg ku jego osłonie, / W panieńskim łonie twojem, człowiecze wziął ciało”.

5.4. „Coraz bardziej modlitwa”

Nutą dominującą pieśni staje się przemijanie, pokuta, śmierć, ale także nawrócenie, wstawiennictwo i odkupienie. Wspólnota z Bose zawarła w swojej antologii tekstów maryjnych pierwsze sześć strof pieśni *Vergine bella*, opatrując koniec tego fragmentu przypisem: „il canto continua e si fa sempre più preghiera” (Comunità di Bose 2000, 716). I rzeczywiście, pieśń Petrarcki „staje się coraz bardziej modlitwą”, stając się zarazem tekstem coraz bardziej osobistym. Strofa VII mówi już wprost o grzechu, żałobie, cierpieniu samego Petrarcki, który nie poprzestając na używaniu pierwszej osoby – jak gdyby dla podkreślenia, że tu mówi nie tylko i nie tyle podmiot liryczny, co on sam, człowiek z krwi i kości – wspomina własne narodziny nad rzeką Arno (w. 82) oraz nieszczęście ziemskiej miłości: „non è stata mia vita altro ch'affanno; / mortal bellezza, atti e parole m'hanno / tutta ingombrata l'alma” (w. 84–86)³⁶.

Wiara i nadzieja łączą się tu z miłością nie tylko (i nie tyle) do zmarłej Laury, co do Boga, który przez szmat czasu („I dì miei più correnti che saetta / fra miserie et peccati / sonsen' andati” – w. 89–91³⁷) nie zajmował pierwszego miejsca w jego życiu. Wstawiennictwo Maryi koi ból i rodzi ufność w przebaczenie. Serce Petrarcki, którego Laura nie mogła ukoić, szuka teraz „modelu kobiecości opiekuńczego i świętego, bardziej matki aniżeli kochanki, toteż [modelu] religijnego, a nie ziemskiego” (“*Vergine Bella che di sol vestita*,” n.d.).

5.5. „Dziewica ludzka”

I jak ziemski, nie Boski, jest Petrarcka, tak w ziemskości (jakkolwiek obok boskości³⁸) Maryi upatruje wielki poeta oparcia dla swojej nadziei. Pojawia się to już w pierwszej strofie, gdzie (nawiązując do Bernardowego *Memorare*) stwierdza: „Invoco lei che ben sempre rispose, / chi la chiamò con fede” (w. 7–8)³⁹, powołując się na to, że Maryja skłania się ku ludzkim nędzom (w. 9–11). Najdobitniej wybrzmiewa to jednak w końcowej części utworu, gdzie owo modlitewne *crescendo* sięga zenitu, ale zarazem – szczytu sięga chyba poetycki kunszt Księcia Poetów:

Vergine humana, et nemica d'orgoglio,
del comune principio amor t'induca:

³⁶ Dosł. „życie moje nie było niczym innym jak udręką; śmiertelna piękność, dzieła i słowa zabałagały całą moją duszę” (tł. własne).

³⁷ Dosł. „dni moje szybciej lecące niż strzała, pośród nędz i grzechów odeszły” (tł. własne).

³⁸ Petrarcka (co oczywiście z punktu widzenia teologicznego jest niedopuszczalne) w poetyckim uniesieniu posuwa się do nazwania Maryi boginią: „Or tu donna del ciel, tu nostra dea / (se dir lice, e convensi)” – w. 98–99, co zgrabnie oddaje przekład *Biblioteki Warszawskiej* (1842, 662): „Lecz Pani niebios – Ty nasza Bogini! / (Że słowa użyję tego)”.

³⁹ Dosł. „wzywam tej, która zawsze dobrze [łaskawie] odpowiedziała temu, co wołał z wiarą” (tł. własne).

miserere d'un cor contrito humile.
 Che se poca mortal terra caduca
 amar con sì mirabil fede soglio,
 che devrò far di te, cosa gentile?
 Se dal mio stato assai misero et vile
 per le tue man' resurgo,
 Vergine, i' sacro et purgo
 al tuo nome et pensieri e 'ngegno et stile,
 la lingua e 'l cor, le lagrime e i sospiri.
 Scorgimi al miglior guado,
 et prendi in grado i cangiati desiri. (w. 118–30)⁴⁰

Maryja jest „Dziewicą ludzką” – czyż nie będzie więc miała zrozumienia dla ludzkiego poety i jego miłości? Skoro on sam – „poca mortal terra caduca” – umie kochać, to cóż powiedzieć o Jej miłości? Maryja jest „nieprzyjaciółką dumy” – czyż więc nie wejrzy miłosiernie na serce skruszone i pokorne („cor contritum et humiliatum” z Psalmu *Miserere* – Ps 51,19) grzesznika ponížonego, który dla Niej oczyszcza swoje myśli, geniusz, styl, język i serce, łzy i westchnienia? I czyż nie przeprowadzi go przez bramę życia?

Petrarka zamyka swoją pieśń wezwaniem Tego, który za sprawą zrodzenia z Dziewicy, będąc prawdziwym Bogiem, stał się prawdziwym człowiekiem, prosząc, by przyjął On w pokoju ostatnie jego tchnienie: „raccomandami al tuo Figliuol, verace / homo et verace Dio, / ch 'accolga 'l mio spirito ultimo in pace” (w. 135–37)⁴¹.

Zakończenie

Wybitny znawca Dantego, podsumowując swoją książkę o kosmologii i filozofii Boskiego Poety, zauważył, że siedemset lat po jego śmierci „świat „nie tylko przestał być teocentryczny, ale także antropocentryczny” (Grzybowski 2015, 142). Świat transhumanistyczny siłą rzeczy nabiera cech nieludzkości, o boskości nie wspominając, chyba że w ujęciu Yuwała Harariego i jego *Homo-Deus*. W tym kontekście tym bardziej

⁴⁰ W przekładzie *Biblioteki Warszawskiej* (“Wezwanie do N. Maryi Panny: Śpiew Petrarcki po śmierci Laury” 1842, 663): „Dziewico ludzka! nieprzyjazna dumie; / Miłość cię z rodu podniosła skromnego, / Więc się ulituj serca pokornego, / Które z tak dziwną wiarą kochać umie, / Które do garści ziemi tak płonęło, / Jakżeby mogło k'Tobie, arcy-dzieło! / Jeżeli kiedy z mego upodlenia, / Prez twoje powstanę ręce, / Dziewico! Tobie poświęcę, / Mój umysł czysty – me myśli – me pienia, / Język – i serce – i łzy – i westchnienia. / Ale me ścieszki [sic] racz zmienić, / I chciej ocenić – zmienione moje życzenia”.

⁴¹ W przekładzie F. Faleńskiego: „błagam – Twemu mię Synowi, / Co jeden prawym czlekiem jest i Bogiem, / Daj w zalecenie niezwłoczne, / Niech w nim odpocznę odpocznieniem błogiem!”.

interesujące jest to, że dwaj najwięksi poeci włoscy, wychodząc z pozycji tak różnych, kończą swoje arcydzieła tak zgodnie. Boski Poeta, Alighieri, na końcu swego *opus magnum* umieszcza maryjną modlitwę włożoną w usta świętego Bernarda. Jawi się ona, jak zauważa mariolog Stefano M. Manelli, nie tylko jako synteza i zwieńczenie całej *Boskiej Komedii* (jak twierdził Jaroslav Pelikan), ale także swoiste wskazanie, iż „cała droga człowieka i ludzkości na tej ziemi wygnania aż do błogosławionej ojczyzny nieba jest stale naznaczona obecnością Bożej Matki” (Manelli 2014, 148)⁴². Petrarka, tak bardzo różny od wielkiego poprzednika, wznosi w *Canzoniere* gmach, jako się rzekło: ludzki, ziemski. Gdyby tytuł nie został już użyty, chciałoby się prawie nazwać jego arcydzieło komedią nie-boską. Jego zwieńczenie jest jednak bliźniaczo podobne do teocentrycznej katedry Dantego. Poeta ludzki – jak ten Boski – również wskazuje na Maryję, Jej obecność i pośrednictwo. Maryja, jako „vera beatrice” (w. 52) jest tą, która wprowadza do Raju również wędrowca tak przyziemnego, jakim jawi się sam sobie Książę Poetów.

Zbieżność oczywiście nie jest przypadkowa – i nie tylko dlatego, że Petrarka świadomie wchodzi poetycki dialog z Dantem, także przez celowe użycie małej litery „b” (Maryja jest więc nie tyle „prawdziwą Beatrycze” co „prawdziwą uszczęśliwicielką”⁴³). Wydaje się, że ta zbieżność zakończeń *Boskiej Komedii* i *Rerum vulgarium fragmenta* wypływa z tego, że Maryja jest rzeczywiście tą, w której to, co boskie, zbiega się, spotyka i łączy z tym, co ludzkie. Ignacio Larrañaga, komentując genealogię Jezusa zapisaną przez Mateusza, podkreśla, że w świetle Mt 1,16 „Maryja według Biblii sytuuje się zatem na przecięciu, w centralnym miejscu pomiędzy ludźmi a Bogiem. Syn Boży otrzymuje od Maryi naturę ludzką i tą drogą wkracza na ludzką scenę” (Larrañaga 1996, 134). Oto fundamentalna zasada całej mariologii wyrażona pięknie również przez tak bliskiego obu wielkim poetom świętego Franciszka, który – jak pisał Tomasz z Celano – „Matkę Jezusa darzył niewysłowioną miłością za to, że Pana majestatu uczyniła naszym bratem” (Prejs and Kijas 2005, 710). Matka Boża i matka ludzi, bliska jest zarazem „Boskiemu Poecie” w jego wzniosłości, jak i „Ojcu Renesansu” szukającemu pociechy i pokoju serca u „Dziewicy ludzkiej”, Matki prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, która jego, najbardziej ludzkiego z wielkich poetów, prowadzi łagodnie ku bóstwu.

Ten szczególny rys ludzki, by nie powiedzieć antropocentryczny (przy zachowaniu wszystkich dogmatów katolickiej wiary), jest być może tym, co w pieśni Petrarki najbardziej oryginalne. Bogactwo całego utworu czyni z *Vergine bella* swoistą sumę mariologii – a zarazem sumę ludzkiej nędzy i wielkości. Jeśli więc, jak pisał Michael Schmaus, „w mariologii zbiegają się prawie wszystkie teologiczne ścieżki

⁴² „l'intero cammino dell'uomo e dell'umanità su questa terra di esilio fino a patria beata del Paradiso è costantemente segnato dalla presenza della Divina Madre”.

⁴³ Siłą rzeczy tę grę słów traci się w cytowanych polskich przekładach. Falański w miejsce „vera beatrice” ma „Wybranicę Boga” (Petrarka 1881, 296), a *Biblioteka Warszawska* używa wołacza „Zbawczyni nasza!” („Wezwanie do N. Maryi Panny: Śpiew Petrarki po śmierci Laury” 1842, 661).

chrystologiczne, eklezjologiczne, antropologiczne i eschatologiczne” (cyt. za: Hauke 2008, 17), to zbiegają się one także w pieśni nieszczęśliwie zakochanego poety, który u progu śmierci znalazł miłość prawdziwą, a znalazł ją w Tej, którą Kościół nazywa „matką pięknej miłości”. Maryja z jego pieśni jawi się nam jako prawdziwa Poczyszczicielka strapiionych, jako Matka miłosierdzia, jako Nadzieja nasza, jako Ucieczka grzesznych. Te tytuły nabierają w ustach Księcia Poetów szczególnego kolorytu; są pełne życia – tego życia, które jego język poetycki wyraża tak konkretnie, tak realistycznie. *Vergine bella* jest dziełem głęboko teologicznym, jakkolwiek – wracając do wcześniejszego porównania – Petrarca portretuje Maryję pociągnięciami pióra poety, nie pisząc obszernego traktatu. Jego mariologia zasługuje jednak na uwagę, może podobną do tej, jaką cieszy się Bernardowa modlitwa wieńcząca *Boską komedię*.

Bibliografia

Primary literature

Petrarca, Francesco. 1883. “Vergine bella.” In *Il Canzoniere di Francesco Petrarca, riveduto nel testo e commentato da G. A. Scartazzini*, 298–303. Leipzig: Brockhaus.

Secondary literature

- Arturo da Carmignano. 1960–1963. *San Lorenzo da Brindisi: Dottore della Chiesa universale*. 5 vols. Miscellanea Laurentiana 4. Venezia-Mestre: Curia Provinciale dei Frati Minori Cappuccini.
- Bernard z Clairvaux. 2000. *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*. Translated by Ildefons Bobicz. Biblioteczka Mistrzów Kaznodziejstwa. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Viator.
- Carducci, Giosuè. 1874. *Presso la tomba di Francesco Petrarca in Arquà il XVIII luglio MDCCC-LXXIV discorso*. Livorno: tipografia di Franc. Vigo.
- Cecchi, Paolo. 2005. “La fortuna musicale della ‘Canzone alla Vergine’ petrarchesca e il primo madrigale spirituale.” In *Petrarca in musica: Atti del Convegno Internazionale di Studi (VII Centenario della nascita di Francesco Petrarca, Arezzo, 18–20 marzo 2004)*, edited by Andrea Chegai and Cecilia Luzzi, 247–92. Lucca: LIM.
- Ciccarelli, Marziano. 1959. *I capisaldi della spiritualità francescana*. Benevento: [s.n.]; Monza: Tipografia Monzese.
- Colli, Ilario. n.d. “Dante and Petrarch: Last of the Old, First of the New,” accessed February 26, 2024. <https://ilariocolli.com/articles/dante-and-petrarch-the-last-of-the-old-the-first-of-the-new>.
- Comunità di Bose, ed. 2000. *Maria: Testi teologici e spirituali dal I al XX secolo*. Milano: Mondadori.
- De Giovanni, Neria, ed. 2002. “Letteratura Mariana italiana.” In *Poesia e prosa letteraria*, vol. 8 of *Testi mariani del Secondo Millennio*, edited by Ferdinando Castelli, 35–270. Roma: Città Nuova.
- Di Ciaccia, Francesco. 2016. “Teologia ed esistenza nella Canzone ‘Vergine bella’ di F. Petrarca.” *Literary* 12. Accessed February 26, 2024. www.literary.it/dati/d/di_ciaccia_fra/teologia_ed_esistenza_nella_canz.html.

- Garrigou-Lagrange, Reginald. 2014. *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*. 4th ed. Translated by Teresa Landy. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Grzybowski, Jacek. 2015. *Cosmological and Philosophical World of Dante Alighieri: The Divine Comedy as a Medieval Vision of the Universe*. European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 9. Frankfurt am Main: Lang.
- Hauke, Manfred. 2008. *Introduzione alla mariologia*. Lugano: Eupress.
- Larrañaga, Ignacio. 1996. *Milczenie Maryi*. Translated by Marta Szafrąńska-Brandt. Biblioteka Maryjna. Służebnica Pańska 1. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Laurentius a Brundusio. 1928. *Mariale*. Opera Omnia 1. Patavii: Ex Officina Typographica Seminarii.
- Manelli, Stefano Maria. 2014. *La mariologia nella storia della salvezza: sintesi storico-teologica*. Frigento: Casa Mariana.
- Maritain, Jacques. 1948. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir: nouvelle édition, revue et augmentée*. Paris: Desclée De Brouwer et C^{ie}.
- Petrarka. 1881. "Canzona XXIX." Trans. Felicjan Faleński. In *Felicjana przekład pieśni Petrarki objaśnieniami i przypisami opatrzoney*, 294–98. Warszawa: drukarnia Józefa Sikorskiego.
- Pompei, Alfonso. 2004. "Mariologia." In *Manual de Teología franciscana*, edited by José Antonio Merino and Francisco Martínez Fresneda. Madrid: 251–322.
- Prejs, Roland, and Zdzisław Kijas, eds. 2005. *Źródła franciszkańskie*. Kraków: Bratni Zew.
- Roschini, Gabriele Maria. 1951. *La mariologia di S. Lorenzo da Brindisi*. Miscellanea Laurentiana 2. Padova: Gregoriana.
- Sawicki, Stefan, and Piotr Nowaczyński, eds. 1983. *Polska liryka religijna*. Religijne Tradycje Literatury Polskiej 1. Lublin: TN KUL.
- Szymik, Jerzy. 1994. *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Szymik, Jerzy. 1992–1993. "Relacja 'teologia – literatura piękna' we współczesnej refleksji metodologicznej." *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 25–26:171–77.
- Trapp, J. B. 2001. "Petrarch's Laura: The Portraiture of an Imaginary Beloved." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 64 (1): 55–192. <https://doi.org/10.2307/751561>.
- "Vergine Bella che di sol vestita." n.d. Accessed February 26, 2024. www.latheotokos.it/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=6039.
- "Wezwanie do N. Maryi Panny: Śpiew Petrarki po śmierci Laury." 1842. *Biblioteka Warszawska: Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi*, no. 1, 659–63.
- Wilkins, Ernest H. 1948. "The Evolution of the Canzoniere of Petrarch." *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America* 63 (2): 412–55. <https://doi.org/10.2307/459424>.



Mariology in the Euchology of Advent and Christmas in the Hispanic-Mozarabic Rite

KRZYSZTOF POROSŁO 

Pontifical University of John Paul II in Krakow, krzysztof.poroslo@upjp2.edu.pl

Abstract: This article, dedicated to the Mariology of the Hispanic-Mozarabic Missal during the Advent and Christmas seasons, has two objectives. First, it is intended to make the Mozarabic dogmatic sensibility, which is virtually unknown to theologians, more accessible. Second, it aims to extract the original Hispanic/Mozarabic Mariology from the euchology and to present it in a synthetic form. The article will present the history of the formation of Marian feasts in the Visigothic rite and analyse, from the Mariological perspective, the euchology of the feasts of the Immaculate Conception of Mary (8 December) and of the Blessed Virgin Mary (18 December), as well as the forms of the mass for the Second Sunday of Advent and for Christmas Day. It ends with a summary that points to the restraint of the Mozarabic tradition with respect to the number of Marian feasts, which coexists with the theological and dogmatic richness of the forms for these feasts. In the Hispanic tradition, Mary is virtually always presented in the context of her mission of virgin motherhood. At the same time, the Hispanic tradition frequently juxtaposes the figures of Mary-Mother and Church-Mother, demonstrating, in the spirit of the Augustinian theology, that what was accomplished in Mary is surpassed in the Church.

Keywords: Hispanic-Mozarabic liturgy, Mary, Virgin, Mother of God, Christmas, Advent, Immaculate Conception

It seems that the Hispanic-Mozarabic rite remains the least recognisable among Western rites. This refers, above all, to the seldom discovered theological richness of the Hispanic euchology, as numerous dogmatic studies, following the principle *lex orandi, lex credendi* (see Porosło 2021, 496–99) often contain references to the Roman rite but hardly ever to other liturgical traditions of the West.

This article, which deals with the Mariology of the Hispanic-Mozarabic Missal, has two objectives. First, it is intended to make this particular Mozarabic dogmatic sensibility more accessible. Second, we will want to present the synthesis of the Mariology of the Hispanic rite as it is presented in the Missal, without superimposing interpretive paradigms of the 20th century on it, which is our objection to the numerous studies of the Mariology of the Hispanic rite published at the beginning of the second half of the 20th century in the reference literature written in Spanish. We have to mention here, above all, the monumental works, including articles and the subsequent monograph written on their basis, by Javier Ibañez and Fernando Mendoza (1971; 1974; 1975; 1990). Another very important point of reference for us will be the classic articles by Gonzalo Gironés Guillem (1964) and Jordi Pinell (1968), and the most recent of these, written by Juan-Miguel Ferrer (1997; 2012)

and Kati Ihnat (2019).¹ In view of the abundance of studies, we would like to make it clear that this article does not claim to be an exhaustive presentation of the Hispanic-Mozarabic Mariology. This would be impossible even just due to the volume of this study. Moreover, we will make two important methodological reservations here: 1) we will only analyse orations of mass forms included in the new Hispanic-Mozarabic Missal published between 1991 and 1994 (without the office and orations included in other Hispanic manuscripts); 2) we will limit ourselves to the *strictly* Marian forms for the liturgical seasons of Advent and Christmas.

Therefore, in this article, we will present the history and the Mariological content of the forms for the Feast of the Immaculate Conception (8 December) and Feast of the Blessed Virgin Mary (18 December), as well as the Mariological content of the mass for the Second Sunday of Advent and Christmas Day. The article will conclude with a summary in which we will bring out the most important features of Mariology in the Mozarabic liturgy of these periods.

1. The Restraint of Hispanic-Mozarabic Mariology

In the introduction, we presented the peculiar *status quaestionis* of Hispanic Mariology. It may be surprising to see the disproportionate number of studies of the subject in the 20th-century reference literature in relation to the number of Marian feasts in the Hispanic rite. If we look at the liturgical calendar itself, even more so if we compare it to the calendar of the Roman liturgy, the first impression may lead us to the hasty conclusion that the Mariology of the liturgy of the Iberian Peninsula is sparse. This impression may be due to the fact that only three Marian feasts are celebrated in the Hispanic liturgy: the Immaculate Conception of Mary, Feast of the Blessed Virgin Mary (equivalent to the Annunciation), and the Assumption of Mary. Adolfo Ivorra goes as far as expressing the belief that this contrast between the number of articles devoted to Hispanic Mariology and the number of feasts in the Mozarabic calendar reveals “an anachronism in assessing the importance of Mary in the Visigothic rite” (Ivorra 2017, 219). Before we attempt to answer the question of whether the Mariology of the Visigothic rite is indeed very sparse, let us see how the celebration of Marian feasts of the Hispanic rite has been shaped throughout history.

The first direct reference to Mary in the Hispanic euchology is found in the Nicene-Constantinopolitan Symbol which, following the decision of the Third Council of Toledo (589 AD), is recited in preparation for the Holy Communion

¹ To complete this *status quaestionis* please refer to the references, where virtually all publications dealing with the Hispanic-Mozarabic Mariology can be found.

before the Lord's Prayer during every Mass celebrated (Arocena 2017, can. 36). Then, we find that Marian themes are rather scattered throughout the euchology of individual feasts arising from the celebration of the Paschal Mystery of Christ and on some commemorations of saints.² Above all, we are referring to Christmas and Epiphany.³ It should be noted, however, that while in the Christmas form (which we will analyse in point 5. of the article) Marian themes are strongly present, in the euchology of the solemnity of the Epiphany, Mary's name is not mentioned even once (bearing in mind that the Hispanic Epiphany combines the themes of the bow of the Magi and the wedding at Cana, with Mary present in both these biblical scenes); meanwhile, the birth of Jesus from his Mother is mentioned only once (see Porosło 2017, 114). The Feast of the Circumcision of Christ celebrated on 1 January (let us add that in the Roman rite, the Solemnity of Mary, Mother of God, is celebrated on that day), which theologically combines the themes of the presentation of Jesus in the temple and the purification of Mary, and in the Hispanic rite is thoroughly Christological and focuses almost exclusively on the theology of the circumcision of Jesus and his presentation to the Lord (see Ivorra 2017, 138). We know, however, that in the Roman rite, mostly in the popular piety, the Feast of the Presentation of the Lord (celebrated on 2 February), became primarily the Feast of Candlemas.

In the Roman tradition, especially given the tradition of the *Rorate Caeli* mass in Poland, Advent has an eminently Marian character. The Hispanic Advent, the beginnings of which, according to some, date back even to the 4th century (see Sierra López 2012, 74–76),⁴ and which currently lasts six weeks, does not have such a profoundly Marian character, however. Only the form of the Second Sunday of Advent is primarily focused on the person of the Mother of God, which we will discuss in the next section of the article, while the other texts of the euchology of Advent place a much stronger emphasis on the person and mission of St. John the Baptist and the patriarchs and prophets than on Mary (see Sierra López 2012, 90–94; Ivorra 2017, 124–32; Ivorra 2010).⁵ A particular theological feature of the Hispanic Advent is the theme

² A Marian theme is found e.g. in the *Illatio* for the Feast of St. John Apostle and Evangelist celebrated on 29 December (*MHM II* 180–81).

³ A Marian theme is also to be found in the *Illatio* of the Mass for the Feast of the Elevation of the Holy Cross (*MHM II* 343–44) and in the second form for the *Ad Oracionem Dominicam* Saturday in the octave of the Pascha (*MHM I* 472).

⁴ Some identify the first evidence of the Hispanic Advent in Canon 4 of the Council of Saragossa (380 AD), which orders the faithful to come to church for the three weeks preceding the solemnity of the Epiphany. It seems, however, that it was a time of preparation for baptism on the solemnity of Epiphany rather than Advent as we understand it today, that is, as a time of preparation for Christmas.

⁵ Although Juan Manuel Sierra López wrote about the Hispanic Advent in his article in the following terms: "Texts that refer to her [Mary] throughout Advent are numerous, although they differ significantly in length" (2012, 94–95), when it comes to commenting on specific texts relating to the person and role of Mary in Advent, he only refers to the euchology of the Second Sunday of Advent. The statement about numerous Advent texts relating to Mary is more wishful thinking than a reflection of the actual state of affairs.

of the first and second coming of Christ and the eschatological judgement (see Sierra López 2012, 79).

The virtually complete absence of references to Mary in the Eucharistic prayer of the Hispanic rite is equally telling. In light of the fairly popular belief that Mary's name is always mentioned in the anaphoras of the East and West, it is fair to say that this does not apply to the Mozarabic liturgy.⁶ Admittedly, it is true that the Hispanic anaphora does not contain any parts dedicated to the intercession of the saints, however, only very few Hispanic *Illatio* and *Post Pridie* prayers mention Mary in any way. It is generally the case only when the feast in question has a Marian theme.

We need to add to the facts mentioned here that until as late as the 7th century the Visigothic rite had no Marian feast of its own. The first one to appear in the liturgical calendar was the *Sanctae Mariae* solemnity, celebrated on 18 December. Some authors have suggested that the feast was originally celebrated on 17 December, as evidenced by the above-mentioned Canon 4 of the First Council of Saragossa held in 381 AD, which ordered the faithful to attend church for three weeks before Epiphany, that is since 17 December (Arocena 2017, can. 71). Yet, the text of the canon itself does not mention the name of Mary in any way that would justify linking the date to a feast celebrating the Mother of God. It was only Canon 1 of the Tenth Council of Toledo of 656 AD that provided a very precise explanation of the theological significance of the feast and mandated its celebration in the whole of Spain, on a single day in close proximity to the feast of Christmas, that is on 18 December (Arocena 2017, can. 66). The fact that the council addressed the issue and set a common date is a clear indication that the feast must have been established and celebrated before, though different dioceses celebrated it on different days. There is also a theory suggesting that a pre-existing feast of the Mother of God had a variable date of celebration, like, for example, Pascha (Ihnat 2019, 624–25; Pinell 1998, 129–35). Yet, this is the oldest source that confirms the existence of this feast. The aforementioned canon also reaffirms the Spanish tradition according to which no feasts should be celebrated during Lent, which would interrupt the penitential period. 25 March is therefore ruled out as the date of the feast of the Annunciation, which is accepted in the Roman rite as it precedes the date of Christmas Day (25 December) by nine months. Thus, Spanish bishops decided to set the date for the Feast of the Annunciation (which is called the Solemnity of the Blessed Virgin Mary) on a day that would not fall during the penitential period of the forty days of Lent and that would be in close proximity of Christmas. Ferrer points to the very old Roman tradition of *O Antiphons* which were sung at Vespers starting on the evening of 17 December, thus creating a kind of octave in preparation for Christmas. A similar direct preparation

⁶ For instance, Z. Janiec wrote: "Therefore, since ancient times, the Churches of the East and West have unanimously remembered Mary during the Eucharistic liturgy. [...] Mary is also present in all anaphoras, which are Eucharistic prayers that occupy a central place in the liturgy of the Church" (2009, 172–73).

was initiated in the Hispanic liturgy by the solemnity of *Sanctae Mariae*, which is why it was established on 18 December (see Ferrer 2012, 120).

Ibañez and Mendoza link the emergence of this solemnity in the liturgical calendar to the dogmatic sanctioning of the dogma of the Divine Motherhood of Mary at the Council of Ephesus (431 AD), and the dogma of the Perpetual Virginity of Mary, before, during, and after the birth of the Son of God, at the First Council of the Lateran (649 AD). They also point out the particularly intense development of Mariology in patristic literature approximately in this epoch (Ibañez and Mendoza 1990, 85). Thus, the Missal form for that solemnity was created slightly later than the feast itself emerged, and its creation is usually associated with St. Ildephonsus of Toledo (died in 667 AD),⁷ who was the author of the work *De Virginitate perpetua Sanctae Mariae*, which is highly significant for the theology of the perpetual virginity of Mary (see Ferrer 2008; Balleros Mateos 1985; Canal 1968).

In a recently published article, Ihnat attempts to demonstrate quite convincingly that the establishment of the oldest Marian feast in the Spanish liturgy and the setting of its celebration date on 18 December cannot be understood without considering the wider ecclesial context of the 7th century and the influence of the Roman and Byzantine traditions on the Iberian Peninsula (Ihnat 2019, 620). In her view, several factors can be listed that must have influenced Iberia:

- a) Around the same time, there was already a feast of the Annunciation celebrated during Advent in the liturgies of Ravenna, Rome, Milan, and Gaul (see Ihnat 2019, 626; Pinell 1998, 130).
- b) Around the mid-seventh century, four new Marian feasts were established in Rome (see Ihnat 2019, 628–29).
- c) The Council of the Lateran of 649 AD announced the dogma of the Perpetual Virginity of Mary. Although none of the Spanish bishops attended it, we know that in 649 AD abbot Taius, later bishop of Saragossa, was in Rome. He may have brought the information about the intensified Marian devotion back from the Eternal City (see Ihnat 2019, 620, 631–32).
- d) The establishment of a new feast celebrating, above all, the virginity of Mary, in 656 AD, following Tausi's return from Rome to Iberia.
- e) Perhaps Ildephonsus of Toledo extended his treatise *De virginitate beatae Mariae*, prepared for the Eighth Council of Toledo held in 653 AD with a second part concerned with the Virginity of Mary, following the establishment of the feast of 18 December (see Ihnat 2019, 624). Some manuscripts of that work contain liturgical rubrics, which is interpreted as an indication that the work was used as reading for the *matutinum* on the feast of 18 December (see Ihnat 2019, 623).

⁷ Complete or partial authorship of the form for the new Marian feast in Spain by Ildephonsus of Toledo is advocated, among others, by Brou 1950; Gironés Guillem 1964, 27. Ihnat believes that Ildephonsus may have been involved in the composition of liturgical texts for that feast, even if he was not their author (2019, 623).

- f) It may be that the choice of 18 December as the date of the new Marian feast in Iberia was influenced by the Byzantine liturgy, as in Constantinople, a feast of Mary was celebrated at the church of Chalkoprateia on that day (see Ihnat 2019, 626; Krausmueller 2011; Shoemaker 2008). The church was built in the 5th century to honour the relic of the Virgin Mary's girdle.

Ihnat sums up her study, making the following statement: "In this context, the establishment of a Marian feast in Iberia is not an isolated event but seems to be a part of a pan-European movement of the 6th and 7th centuries. This does not rule out the role that factors specific and exclusive to Spain may have played in its emergence and development" (2019, 634).

The second Marian feast to be introduced into the liturgical calendar of the Hispanic rite is the solemnity of the Assumption of the Blessed Virgin Mary which, as in the Roman rite, is celebrated on 15 August. Jordi Pinell believes that this feast was introduced only at the time of the decline of the Mozarabic era, not earlier than in the 9th century, and possibly even later. This is to be evidenced by the theological style of the euchology of this solemnity, which is markedly different from that of the 7th century (Pinell 1968, 170–71).

According to Adolfo Ivorra, the presence of these two solemnities in the liturgical calendar of the Hispanic rite in the first millennium would testify, on the one hand, to the influence of Eastern liturgies on the Hispanic liturgy, and, on the other hand, to a certain autonomy, as the Hispanic liturgy adopted only two feasts rather than the many Marian feasts present in the Eastern calendars (see Ivorra 2017, 220–21). This influence of the Byzantine liturgy on the Roman liturgy and, with some delay in reception, on the Hispanic liturgy, is illustrated in the table below (see Ivorra 2017, 221):

Century	Roman liturgy	Hispanic liturgy	Byzantine liturgy
6th			Annunciation Nativity of the Blessed Virgin Mary
7th	Nativity of the Blessed Virgin Mary Presentation Annunciation Assumption	Blessed Virgin Mary (Annunciation)	Conception of the Blessed Virgin Mary Presentation Dormition (Assumption)
8th–9th		Assumption	

We know that with the reconquest of the Iberian Peninsula from the Muslim hands in the 11th century there was a suspension of the Hispanic rite, which was preserved, by way of privilege, only in six parishes of Toledo (see Ivorra 2017, 39–41;

Roszak 2015, 42–44). This abolition of the Hispanic rite meant that in the second millennium, with a few exceptions, the rite virtually ceased to develop in its ritual forms which, as a consequence for our topic, means that it was immune to the wave of new Marian feasts, which emerged in the Roman rite in the second millennium. Juxtaposing the current Roman and Hispanic calendars we can observe the reticence of Marian liturgical devotion in comparison to the Roman tradition:

Commemoration/feast/solemnity	Hispanic Missal	Roman Missal ⁸
Mary, Mother of God	–	1 January
Our Lady of Lourdes	–	11 February
Annunciation of the Blessed Virgin Mary	18 December ⁹	25 March ¹⁰
Our Lady of Fatima	–	13 May
Visitation	–	31 May
Our Lady of Mount Carmel	–	16 July
Dedication of the Basilica of Saint Mary	–	5 August
Assumption	15 August	15 August
Our Virgin Mary, Queen	–	22 August
Nativity of the Blessed Virgin Mary	–	8 September
The Most Holy Name of Mary	–	12 September
Our Lady of Sorrows	–	15 September
Our Lady of the Rosary	–	7 October
Presentation of the Blessed Virgin Mary	–	21 November
Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary	8 December	8 December
Our Lady, Mother of the Church	–	Monday after Pentecost
Immaculate Heart of Mary	–	Saturday after the solemnity of the Most Sacred Heart of Jesus

Although we said that following its abolition in the 11th century, the rite virtually ceased to develop, one new Marian feast has nevertheless appeared in the liturgical calendar. It was introduced by Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros in the 16th century as the solemnity of the Immaculate Conception of Mary, celebrated on 8 December, as in the Roman rite. The current missal form for this solemnity was not approved by the Holy See until 1866 (see Vadillo 2005, 76, 82) which was several years after the announcement in the *Ineffabilis Deus* papal bull issued by Pope

⁸ Here we can add the solemnities observed in the Polish Church: 3 May – Feast of the Blessed Virgin Mary, Queen of Poland, and 26 August – Feast of Our Lady of Czestochowa. In addition to that, there are a number of commemorations related to the local veneration of Mary.

⁹ As solemnity of the Blessed Virgin Mary.

¹⁰ In the Roman rite, the solemnity of the Annunciation has a Christological character, which is the reason why it is called the Annunciation of the Lord rather than the Annunciation of the Blessed Virgin Mary.

Pius IX of the dogma of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary in 1854. It is worth noting, however, as Gabriel Ramis points out, that when the relevant Commission was working on the new Hispanic-Mozarabic Missal, the feast and the form of the Immaculate Conception of Mary were initially not taken into account because its date, 8 December, is closely related to the feast celebrated nine months later, that is the Nativity of Mary, unknown to the Hispanic liturgy (Ramis 2009, 124). Ramis and Ivorra therefore conclude that the form for the solemnity of the Conception of the Blessed Virgin Mary was introduced into the new Missal at the last moment, without presentation to the entire Commission, and was seen more as a feast of an idea/veneration than as a feast from the point of view of salvation history (see Ivorra 2017, 229).

May the final element of this introduction, before we proceed straight to the analysis of euchology, be an excerpt of Marian terminology from the new Hispanic/Mozarabic Missal, providing the number of occurrences of each term.

Mary's name is mentioned 92 times: *Maria* – 40, *Mariae* – 34, *Mariam* – 18 (CMHM 643). The expression 'mother' is featured 75 times: *mater* – 20, *matre* – 6, *matrem* – 20, *matris* – 29 (CMHM 645–46), 'Lady' (*dominam*) – 2 times (CMHM 451), with the term 'Virgin' occurring the most frequently – 244 times: *virgine* – 32, *virginem* – 54, *virginis* – 105, *virgo* – 53 (CMHM 939–41). It must be remembered, however, that this term in the Missal refers not only to Virgin Mary but also to other holy virgins commemorated throughout the liturgical year. As many as 189 out of the total of 244 occurrences of that term are found in forms for individual and common masses on Saints, while only 55 are found in masses for liturgical periods and for the common mass on the Mother of God. On the one hand, these numbers may seem large, on the other hand, however, we need to consider them in relation to a point of reference. The first one may be the occurrence of the name 'Jesus' and the title 'Lord': *domine* – 1043, *domini* – 323, *domino* – 279, *dominum* – 283, *dominus* – 520 (CMHM 452–57), *Iesu* – 237, *Iesum* – 131, *Jesus* – 190 (CMHM 560–61). The very terminology clearly points to the Christological rather than Mariological character of the Hispanic liturgy. The second point of reference may be the number of occurrences of the name 'Mary' and the title 'mother' in the current Roman Missal: *Maria* – 55, *Mariae* – 66, *Mariam* – 27; *mater* – 21, *matre* – 8, *matrem* – 10, *matris* – 7 (Sodi and Toniolo 2002, 980–82, 985–86). Considering how many more Marian feasts there are in the Roman Missal compared to the Hispanic Missal, we have to admit that the prevalence of occurrences of Marian terms is no longer so decisive.

We can sum up this brief presentation of the history of the development of Marian feasts and Marian terminology in the Hispanic/Mozarabic rite with preliminary conclusions. Comparing the number of Marian feasts in the Roman rite and the Hispanic rite, one undoubtedly gets the impression that Mariology in the latter rite is very sparse. Yet, the term 'sparse' in this case is negatively charged. This is especially true, given that the compilation of the occurrences of Marian terminology prompts

us to be more cautious in speaking too rashly about the ‘sparse’ Mariology in the Hispanic tradition. Perhaps it would be better to follow Ivorra (2017, 221) in speaking about a certain restraint (*sobriedad*) of Marian piety, which is also one of the characteristics of the genius of the Hispanic rite. Virtually all of the attention of the authors of the Visigothic and Mozarabic euchology focuses on the saving work of Jesus and His mediatory mission; thus, Mary is mentioned only when her person and actions relate directly to the saving work of Jesus. In the Hispanic liturgy, we will not find an autonomous presentation of Mary that would be in any way separate from the saving work of Her Son. Perhaps the most accurate summary of this was offered by José Aldazábal, who wrote:

The first observation about the Virgin Mary is that we could see an undeniable focus on the mystery of Christ in the Hispanic liturgy. During Advent, Christmas, and Pascha, there are many more prayers that concern the mystery of Christ without alluding to His Mother. Thus, the role of the Virgin Mary in the Church is clearly perceived within the framework of the whole Christian mystery of salvation rather than in itself. At the same time, it is treated with discretion and richness of perspectives (Aldazábal 1985, 30).

This richness of perspectives is revealed in the specific orations in mass forms, which we will now analyse.

2. Mass *In secundo Dominico de Adventu Domini*

Although the first Mariological reference is to be found in the *Ad pacem* oration of the Mass *In primo Dominico de Adventu* (MHM I 95), it is essentially only the form for the mass of the Second Sunday of Advent (MHM I 99–106) that is filled with Marian themes which we can find in the following orations: *Oratio admonitionis*, *Alia*, and, above all, *Illatio*; a short mention of the birth of the Virgin (*natus de virgine*) is also to be found in the *Benedictio* (MHM I 105).

The *Oratio admonitionis* (MHM I 101–2), referring directly to Matt 3:11 points out that in the celebrated Eucharist, the coming of the Son of God is announced in the same way as was done by St. John the Baptist and by the Prince of the heavenly host (*princeps angelicae militiae*), that is Archangel Gabriel, who announced that the Son of God would come to the world through the womb of the Holy Virgin (*Filius Dei [...] per uterum virginis sacrae in mundum annuntiavit venire*).

A beautiful Mariology is revealed by the prayer *Alia* (MHM I 102), which introduces the faithful to the intercessory prayer of the diptychs. The whole prayer speaks about the work of salvation of the world, which is a plan that God accomplishes through the mediation of Mary (this mediatory role is mentioned twice).

The oration, referring to Ps 96:11–12, calls on the whole of heaven and earth, sea, mountains, and forests to rejoice because the coming of the Lord has released the entire earth from the bondage in which it remained due to Adam's transgression. This was accomplished through the work of the incarnation, as the Word became flesh and came to dwell in the womb (literally "in the entrails") of the Holy Virgin (*Verbum caro factum habitat in sacrae virginis membris*), as the Lord was willing to come from heaven to the earth through the womb of the Blessed Virgin Mary (*Dominus homo dignatur per uterum beatae Virginis Mariae de caelo in mundum venire*). Ferrer interprets this oration, speaking about "Mary's sacramental mediation" (1997, 28–29), as the event that happened in history when the Son of God became man in Mary's womb is now happening at the sacramental level in the liturgy of the Church. His redemptive coming in the celebration of the Eucharist is also accomplished through the mediation of Mary and achieves the same effects. In the *Alia* we ask that the coming of the Lord (this time meaning the sacramental coming) may release our weak bodies from the bondage of sin.

Yet, the most beautiful Mariology of the Hispanic Advent is to be found in the poetic *Illatio* prayer (which is the equivalent of the Roman preface), which marks the beginning of the Eucharistic Prayer (*MHM I* 103–4). Before the liturgy summons the whole congregation to join the Angels, Thrones, Dominions, and Powers in singing *Sanctus* three times, it cites the most important reason for giving thanks to God; namely, the "wonders of the advent of our Lord Jesus Christ" (*Domini nostri Iesu Christi adventum in mirabilibus praedicare*). The greatest of these wonders is the incarnation, accomplished in the angelic Annunciation to the Virgin Mary. The whole of *Illatio* is a story about that event which happened in Nazareth, as if now the Church, in the Eucharist it is celebrating, was receiving Angel Gabriel with his message of the incarnation and expected to see the same work of the Holy Spirit, which filled the Virgin's womb. The oration shows a close cooperation between the Angel, Mary, and the Holy Spirit in the incarnation; the Angel's promise is fulfilled through Mary's faith and the work of the Holy Spirit (*Gabriele pollicente, Maria credente, Dei vero Spiritu cooperante*).

The central part of the oration focuses on Mary's unwavering faith, which is presented in the context of the dogma of the Perpetual Virginity of Mary. Mary believes before the annunciation, during the annunciation, and after the annunciation, just as she is a virgin before, during, and after the birth of Jesus Christ (*Virgo ante conceptum, virgo semper futura post partum*) (see Ferrer 1997, 29). In this oration we can find St. Augustine's theology of the annunciation (Augustinus, *Sermo* 25,7 [PL 46, 937]; Augustinus, *Sermo* 293,1 [PL 38, 1327]). He pointed out that Mary conceived the Son of God in her heart/mind (*mente*) first, "receiving in faith, and not doubting, the word of God said by the Angel" (*sed quia hoc credendo, non dubitando respondit, implevit Spiritus Sanctus quod Angelus sponndit*). Only later, as a consequence of this, she conceived the Son of God in her womb, where the Word

became flesh. The prayer ends with the statement that she who is full of grace (*virgo plena gratia Dei*), being the first to receive the Word of God into her womb, received the salvation offered to the world, and therefore she truly is the Mother of the Son of God (*vera Mater Filii Dei*).

The Mariology of Advent masses focuses, above all, on the scene of the annunciation and the faith of Mary, who accepts the message of the Angel without doubt. Her faith is shown, above all, in the context of the virgin conception of the Son of God. She conceived Him and gave birth to Him as a Virgin, because all of this was accomplished through the power of the Most High; at the same time, however, Her virginity signifies the purity of faith that is not tainted by any doubt. She is the Mother, because She is a Virgin; She is a Virgin, because she trusts God with unwavering certainty.

3. Mass *In diem conceptionis Sanctae Mariae Virginis* (8 December)

We have already mentioned that the form for the solemnity of the Conception of Mary was approved very late, namely, in the second half of the 19th century. In its style, we can immediately distinguish the characteristics of a more modern theological reflection, which is strongly influenced by the Roman tradition, rather than traces of poetic texts written by an early-medieval Spanish Father. Especially, as the first traces of the teaching about the Immaculate Conception of Mary in the Hispanic-Latin tradition can be found in the poetry of Prudentius and Sedulius (see Sotillo 1954, 167–68). Doubtlessly, the euchology of this solemnity was also influenced by the text of the papal bull *Ineffabilis Deus* issued by Pope Pius IX. Eduardo Vadillo Romero argues, however, that, despite being composed late, these texts do not diverge far from the ancient Mozarabic tradition and therefore it would be a mistake to treat them only as a late addition (2005, 76, 83). On the one hand, one can agree with him, as the literary style of these prayers clearly refers to compositions dating back to the first millennium and is characterised by great effusiveness, which is significantly different from the restrained Roman style. On the other hand, however, one should remember that none of the earlier Hispanic texts refers directly to the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, even though we may seek some traces of the presence of this dogma in the Hispanic euchology (see Vadillo 2005, 76–82).

The first oration in the form, *Oratio admonitionis* (MHM II 114), is not a new composition; it was taken from the matutinum of the office celebrating St. Leocadia (Vives and Claveras 1946, 142–46), who is venerated one day later, on 9 December. The only change in it was the removal of the mention of the saint, which was replaced by a passage relating to the solemnity of the Immaculate Conception (*Immaculatae Conceptionis gloriosae Virginis Mariae celebrantes festum*). The text of this prayer

does not especially elaborate on the theology of the Immaculate Conception, but it speaks of the trust in God and the need for God's help in escaping eternal punishment (see Vadillo 2005, 83).

Contrary to the oration discussed above, the next one, which is the *Alia* (MHM II 114–15), presents the classic theology of the preservation of Mary from the stain of original sin by God and features all elements of a dogmatic pronouncement. It is also telling that the oration begins with the words *Ineffabilis Deus Immaculatam Virginem Mariam*, just like the papal bull issued by Pius IX, which announced the dogma. The oration speaks about the eternal selection of Mary by God (*electa fuit aeternaliter*), about it being proper (*contulit*) that the one who would be the Mother of God was prepared by grace (*gratia anteverteret naturam*), about Mary being perfect/suitable (*idonea*) from the moment she was first conceived, and her being preserved from the stain of original sin by virtue of the prospective merit of Jesus Christ (*hoc Christi meritum*) and a special privilege (*hoc Mariae triumphus et privilegium*). The oration also contains a reference to the Protoevangelium (Gen 3:15) which speaks of the enmity between the woman and the serpent and between their offspring. The *Alia* faithfully repeats the error propagated by the Vulgate, according to which Mary would crush the head of the serpent (*ipsa conteret caput tuum*). Meanwhile, the text of the Hebrew Bible states that “Her offspring will crush your head.”¹¹

The *Post Nomina* (MHM II 115) oration is an adaptation of a very similar prayer taken from the form for the *Sanctae Mariae* solemnity (MHM II 139). The only difference is that instead of the mystery of the incarnation and virgin conception, it mentions the abundance of grace and the preservation of Mary from original sin (see Vadillo 2005, 84). The prayer praises the eternal Son of God for preserving in Mary the sweetness of goodness and abundance of mercy (*beatam Virginem Mariam dulcedine bonitatis et misericordiae abundantia praevenisti*), which makes her free from the contagion of nature (*contagione naturae*) that is the original sin.

The prayer *Ad pacem* (MHM II 116) asks for the gift of peace to be granted to the faithful the way Mary was filled with the gift of the Holy Spirit (*Spiritus Sancti replevisti dono*) in being immaculately conceived.

The longest and the most developed is the *Illatio* (MHM II 116–18), which clearly differs from other orations of the Hispanic liturgy in its style. At times, it has the character of a worship hymn, other times a catechesis, and other times yet it has the character of a wonderful story told by grandparents to their grandchildren. This practice is mentioned in the oration itself, which refers to the centuries-old tradition of people in Spain greeting each other with the formula: “Ave María Purísima, sin pecado concebida” (*Ave Purissima Maria sine peccati labe concepta*), which children are taught while still in the cradle (*ab incunabulis nos omnes accepimus, et patres*

¹¹ The theme of Mary's victory over the serpent can also be found in the *Illatio* of the form of the common Mass *De Virginibus* (MHM II 735).

nostrī tradiderunt nobis). This is how the oration also points to the *sensus fidelium* with reference to that dogma (see Vadillo 2005, 85). Virtually every sentence of this prayer, which praises the Ineffable God (*ineffabilis Deus*), who is worthy of the admiration of the saints, and even more so in the mystery of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (*Qui mirabilis in Sanctis tuis, mirabilior es in Immaculata Conceptione beatae Mariae Virginis*), is composed of the contents of the dogmatic bull of Pope Pius IX. Suffice it to mention here the part of the bull in which the Pope pointed to the seminal expression of the dogma of the Immaculate Conception present in the deposit of the revelation, in the Old Testament figures of the Immaculate, and in the prophets. The oration also refers to these prophecies (*praefiguratum mysteriis, oraculis annuntiatum propheticis et in plenitudine temporis adimpletum*), which were fulfilled in Mary.

In the final part of that oration we find, like in the *Alia*, a direct reference to the Protoevangelium, culminating in the joy at the fact that Mary crushes the head of the serpent and that she is triumphant from the very first moment of her life, because she is full of grace, grounded in holiness, adorned with virtues, composed in her movements, purer than the angels, and so much more perfect than the rest of the creation that it is impossible to imagine that anyone more perfect could be created (*gratia plena, iustitia condita, virtutibus ornata, motibus composita, pura super Cherubim et Seraphim, perfectior denique omni creatura, ut nulla alia melior ipsa possit creari*).

The oration emphasises that Mary is exempt from the regular order of things and exalted in such a way that while all descendants of Adam fell, Mary alone still stood (*omnium hominum Adami propago ruerit, sola steterit Maria*). In this symbolic manner, speaking of the standing position, the oration introduces the theme of Mary's preservation from the original sin due to the fact that God prepared her to be the Mother of His beloved Son. God the Father, who is called the Source of Goodness (*bonitatis fons*) in the prayer, was looking for a suitable and worthy mother for His Son (*diligens ad tanti Filii Dei idoneam et dignam Matrem*). He prepared her for this role through the immaculate conception (*Numquid non dedecus Filio, quod Mater particeps culpae fuerit, cum caro Filii sit Matris caro?*). This is how the prayer develops the theology of the gift of the virgin conception of Mary, owing to which Her Son could be born of Her also free from original sin that is passed on through conception and birth. Here we can see a developed form of Irenaeus' theology of the "Virgin Earth," from which the New Adam was born. In the work of Irenaeus, this served to show that the virgin earth at the time of the creation of the first man foreshadowed the virgin motherhood of Mary (see Częsz 2009, 75). Here, the purpose of Mary's immaculate conception is to make sure that the Son of God is born free of the stain of sin. This theme will be developed especially in the *Illatio* of the *In VI feria Paschae* Mass, where it is made clear that the Son of God was born free from all sin because He took on flesh from Mary, who was free from the contagion of Adam's sin (*MHM I* 458–59. See: Sotillo 1954, 170–71). Our oration sums up the entire passage

with these words: “the glory of children are their parents” (*Gloria filiorum parentes eorum*). This emphasises that Jesus also shone with the glory of His Mother, who was immaculately conceived.

The *Post Sanctus* oration (*MHM II* 504–5) is a plea to God to liberate us from all guilt through Mary’s intercession (*ita eius intercessione a culpis omnibus liberi inhaerere mereamur*). Mary was the first to experience liberation from all sin by way of an extraordinary privilege (the oration literally speaks of immunity to sin: *ab omni labe immunem*) by virtue of the merit of the passion of Christ. Our justification from sins has the same source (*merito passionis Filii tui iustificas peccatores*). Here, the oration illustrates two dimensions of the work of grace: anticipatory grace protects us from sin (*tua gratia praeveniente*), while justifying and sanctifying grace makes us pleasing to God by forgiving our sins and making us more like the Son of God (see Vadillo 2005, 86).

It is unusual in other anaphoras in the Western tradition to address any part of the Eucharistic prayer to Mary. The *Post Pridie* (*MHM II* 118) oration for the discussed solemnity, which plays the role of the anamnesis and epiclesis, is all addressed to the Virgin Mary, whose Immaculate Conception we are celebrating (*Virgo Dei Genitrix, cuius hodie veram Immaculatam Conceptionem celebramus*). This oration is an adaptation of the *Post Pridie* for the solemnity of the Assumption of Mary (*MHM II* 504–5). Only the passage concerning the mystery being celebrated was changed. The unworthy and sinful (*indigni et peccatores*) members of the liturgical congregation ask Mary for intercession, so that they may be cleansed of the stain of sin (*abluti a contagione facinorum*) for her sake, become worthy of participation in this holy sacrifice (*sancta libamina digne sumere*), and one day be admitted to the angelic glory in the heavenly kingdom (*post gloriae Angelorum compotes esse in caelestibus regnis*).

The final prayer in the form is the *Ad Orationem Dominicam* (*MHM II* 119), in which the addressee is again called *Ineffabilis Deus*. The oration refers to the honouring (*honorificare*) of Mary in this world by God through the fact that the Holy Spirit revealed the mystery of the Immaculate Conception (*mysterium Immaculatae Conceptionis ipsius Virginis Mariae*) to us, the unworthy (*Spiritum Sanctum revelares indignis*). It contains a plea that the faithful be given the grace of faith required to receive that mystery.

To sum up, we can say that the form for the solemnity of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary in Hispanic liturgy is largely based on the dogmatic bull *Ineffabilis Deus*. In the orations, we can frequently find all elements of the formula proclaiming this dogma on Mary being preserved from original sin. In the synthesis of the teaching on the Immaculate Conception of the Virgin Mary in the Hispanic-Mozarabic liturgy, Vadillo Romero remarks that Mary’s mission in the work of salvation implies the need for special holiness that separates her from sin. Over the centuries, this distance separating Mary from the consequences of sin

has been emphasised more and more strongly in orations. This process culminated in the modern form of the solemnity of the Immaculate Conception that we discussed, which *explicite* conveys the dogmatic teaching of Pope Pius IX (see Vadillo 2005, 87).

4. Mass *In diem Sanctae Mariae* (18 December)

As we mentioned above, it is widely believed that the form of the Mass for the *Sanctae Mariae* solemnity was written by St. Ildephonsus of Toledo. Ferrer notes that, without any doubt, this form is a “masterpiece of Hispanic theology and Marian devotion, which portrays the relationship between the mystery of the Son and the Mother in a poetic and eloquent manner” (2012, 120). According to the scholar from Toledo, the *Oratio Admonitionis* prayer (*MHM II* 137–38) takes the form close to a “homily” with an anti-Arian character, which also points to an influence of St. Ildephonsus’ writing (see Ferrer 1997, 32). Ibañez and Mendoza again emphasise the beauty of the literary structure of the prayer (e.g. the sequence of sentences beginning with the participle «sic») and poetic expressions that cannot be rendered in a translation (1975, 165). The entire oration is a beautiful catechesis on the dual nature of the Son of God who was born of the Virgin Mary. The oration encourages us to join in giving glory to Jesus and His Mother, who is exalted as a Virgin and rewarded as a Mother. The oration presents Mary using a number of different titles: *Virgo, Matrem, gerentem, genetricem*. She is also called the cause of universal joy (*quae omnium gaudia pariebat*) and the source of all joy (*origo exultationis*).

Christ is referred to both as the Son of Mary and a gift to Her because being conceived in Her womb, He “gave Her what She was lacking and being born of Her did not take away from Her what He has given Her.” The prayer develops this theme further demonstrating that Mary’s motherhood is, on the one hand, real, and therefore ordinary, but on the other hand, it is miraculous, due to the power of God working in Her. This extraordinary character of it is related to the fact that Mary, being free from sin, was through the grace of God spared the pain of childbirth which, according to the Bible, is the consequence of original sin (see Gen 3:16; Ferrer 2012, 123). Here we can see the first Hispanic traces of the teaching on Mary’s freedom from original sin (see Vadillo 2005, 80). The issues discussed above can be illustrated in the following table:

Real motherhood	Miraculous motherhood
He does not deprive Her of the honour of carrying Him in Her womb	He does not cause her the distress of birth pains
He allows Her to express Her tenderness for the newborn child	He silences the mother’s moans as she is about to give birth

The next theological theme addressed in this prayer-catechesis is Mary's faith, which enabled the conception and birth of the Son of God. The oration says that Mary accepted the Angel's annunciation in the depths of Her heart and through her ears thanks to the faith in which there was no room for doubting that God would have the power to fulfill what He has promised to do (*In recessu pectoris sermonem credulitas calefacit, indubitatumque verbum instringit auditus, et ad virtutem Dei spem repromissionis fides segura conglutinat*). In this oration, we can find a trace of patristic theology (present, for example, in St. Augustine's writings) *concepicio per aurem*, which was especially pronounced in medieval representations of the Annunciation scene (see Salvador-González 2015). Piotr Roszak sums it up with these words: "It was Mary's faith, combined with God's power, that enabled the conception of the Saviour. It is an original Visigothic observation that Mary's faith was the 'place' in which Christ rests. He wishes to meet humanity in this way and chooses the path of Mary's faith to become incarnate" (Roszak 2009, 97).

The following part of the prayer praises God's extraordinary act (*O ineffabilia divinitatis opera*), which is the exceptional conception and birth of Jesus that preserved the virginity of His Mother. It was not affected by the conception or by the birth of Christ, as the prayer compares Mary's womb to a gate or door that was not opened during conception and birth; and that was, moreover, sealed with the divine power of Her Son (*Unigenitus Filius Dei in maternis visceribus pariendi viam nec invenit, nec reliquit. Sic conceptus atque editus: signat virginis uterum, non designat*).

The final passage of the prayer has a soteriological dimension and presents the consequences of the incarnation for our salvation. The oration points to the victory of human nature in the fierce fight against Satan, who realises upon the birth of the Son of God that the One who has come has the power to rule and give people the life that he has of himself (*Talis itaque homo habet vitae potestatem, qua alios muneretur, qui eam non accepit aliunde, qua utitur*). He who is born of Mary as a man has, at the same time, from eternity been the maker of man and lord (the text literally states that he is the one who is "in possession") of those whom He redeemed.

The two remaining prayers, significantly shorter than the *Oratio Admonitionis*, that are included in the solemn intercessory prayer; namely, the *Alia* (MHM II 138–39) and *Post Nomina* (MHM II 139), also accentuate Mary's divine Motherhood and virginity. In both these orations we can find the same motive as in the prayer discussed above: the Eternal Son of God enters Mary's womb without violating or damaging Her virginity and without breaking the seal that was on it (*Domine Iesu Christe [...] ut et conceptionem tui virginalis uterus Altissimi obumbratione susciperet, et ad pariendum te porta materni corporis non pateret; Aeterne Dei Filius, qui virgineae matris uterum sic intrasti ne rumperes, sic aperuisti ne signata ullo modo violares*). Interestingly, a similar theology is to be found not only in the West but also in Eastern theology, for example, in the writings of Hesychius of Jerusalem from the 5th century (Hesychius Hierosolymitanus, *Sermo* 5 [PG 93, 1459–63]). In the writings of some

Fathers, Mary is called a “closed door” through which the Sun/light, that is Jesus Christ, enters (see Salvador-González 2022, 43–44, 48). Moreover, the *Alia* makes a parallel between Mary’s virgin womb and the pure souls of the faithful in which the Son of God may dwell, as he dwelt under Mary’s heart. This mystical presence of Jesus in man (*perpetuus habitator*) has two consequences: it purifies the soul (*puritatem... perfeceris*) and protects against sin (*operis tui custos*) (see Ibañez and Mendoza 1975, 168).

The *Illatio* (*MHM II* 140) is another beautiful dogmatic catechesis with an anti-Arian message. Its central theme is the parallel between the virgin motherhood and the theandric nature of Christ. The prayer speaks about the dual birth of the Son of God; the eternal birth from the Father (without distinction or division, not through adoption but through begetting, not through grace but by nature) and in time, owing to God’s mercy for the sinful creation, from a Virgin who was sanctified and holy (*sanctificatae ac sanctae Virginis*). Vadillo sees this as one of the earliest traces of the theology of the Immaculate Conception of the Virgin Mary, though not explicitly expressed as yet. Although there is no mention of when and how the sanctification of Mary took place, the oration still emphasises Her extraordinary holiness (see Vadillo 2005, 77).

The oration further points out that the birth from Mary is “indescribable” (*ineffabiliter natus*) because the Son of God was conceived in Her and born of Her without any taint of sin. It is stressed four times in the oration that it is the conception and birth of the Saviour who came to defeat sin and death; therefore they are not tainted by the stain of sin or corruption (*natus sine ullo peccato [...] sine ulla corruptione*). The oration also presents us with three stages of that process: the Angel’s annunciation of the conception, conception in the mystery of Mary’s faith (*conceptus fidei singularis arcano*) and birth without sin. The *Illatio* calls the child born of Mary’s virgin womb ‘Immaculate’ (*de secreto uteri virginalis immaculatus emicuit*). In later theology, we have been accustomed to associate this title with Mary, who was immaculately conceived.

The remaining two variable orations that make up the anaphora for the solemnity of the Blessed Virgin Mary are very short and their Mariological aspect focuses on presenting Mary as a Mother and Virgin. The *Post Sanctus* (*MHM II* 141) portrays Mary as one who was given the grace of purity and preserved by Jesus from losing the glory of virginity (*castitatem contulit Virgini, et virginitatis decus non abstulit Matri*). There is also a beautiful parallel in the final phrase of the prayer, introduced by the structure *et... et* which illustrates that both the birth of Christ from Mary, and His death, which He did not hesitate to accept, were intended for our salvation (*qui et pro nobis ex eadem dignatus est nasci, et pro nostra redemptione non abhorruit suscipere mortem*). The *Post Pridie* (*MHM II* 141), which serves as the anamnesis and epiclisis in the Mozarabic anaphora, juxtaposes the event of the virgin conception and giving birth to Jesus by Mary (*Genetrici praestitisti ut mater esset et virgo*) with

the saving effect of the Eucharist, in which the Church is given the grace of faith, through which it will become sinless, and the grace of purity, through which it will become fruitful (*tribuas Ecclesiae tuae ut sit fide incorrupta et castitate fecunda*).

The *Ad Orationem Dominicam* (MHM II 141–42) also presents us with a parallel between the scene of the Annunciation and the public recitation of the Lord's Prayer. As in the annunciation, the Virgin, whom the Father chose to give birth to His Son (*Pater, qui nasci Filium suum voluit ex utero virginis matris*), was covered with the divine shadow to conceive and give birth to the Son of God (*sicut divina obumbratione concepit Virgo ut pareret*), so the congregation during liturgy receives Divine inspiration (*divina inspiratione accensi*), so that the community of the Church may, in a sense, be fruitful with what the Holy Spirit conceives in its womb (*conceptum Sancti Spiritus*) and what it will publicly proclaim as it was instructed to do by our Lord Jesus Christ (see Ibañez and Mendoza 1975, 175). In both cases we can see the pattern of Divine inspiration, internal conception, and birth/proclamation to the outside world.

To conclude, we may say that virtually the entire form for the *Sanctae Mariae* solemnity is a beautiful theological meditation on the mystery of Mary's virgin motherhood. At its centre lies the theme of conception in the Annunciation scene and of the birth that did not violate Mary's virginity. Mary's womb was and remained a window through which Divine light shone into the world, and a sealed gate through which the light of the Word passed without breaking the seal.

5. Mary and the Church in the Christmas Day Mass (25 December)

The last of the forms that we will analyse is the one intended for the Feast of the Nativity celebrated on 25 December (MHM I 135–45). Paradoxically, in the Hispanic liturgy, its character is not *strictly* Marian. Some of the orations included in the form do not mention Mary at all (e.g. *Ad pacem*, *Post Sanctus*, *Ad Orationem Dominicam*) or mention her very briefly, by merely making the remark that Jesus Christ was born of the Virgin Mary (*Oratio post Gloriam*).

The central part of the *Post pridie* oration (MHM I 144) combines the mystery of the incarnation accomplished through the work of the Holy Spirit with His sanctifying influence over the sacrifice offered on the altar (*eodem spiritu quo te in carne virginitas incorrupta concepit, has hostias Trinitas indivisa sanctificet*). Ignacio Tomás Cánovas comments on it in the following manner: "The effect of the epiclesis is the sanctification of the sacrifice; thus what is sacramentally accomplished in it, owing to the work of the Holy Spirit, is the same as what was accomplished in the Virgin Mary; namely, the conception of the Son" (Tomás Cánovas 2003, 257). The same theological idea is conveyed in the *Alia* prayer (MHM I 139). The prayer

asks for the same thing that was accomplished in the flesh and in an extraordinary manner in Mary to be accomplished now in the spirit in the Church (*Quod praestitum est carnaliter sed singulariter tunc Mariae, nunc spiritualiter praestetur Ecclesiae*). This strictly theological link between the incarnation and Eucharistic epiclesis can be noticed in the writings of many Fathers, but also in nearly all liturgical traditions, in the form of symbolic gestures accompanying the epiclesis, such as stretching the hands over the gifts and bowing the body deeply so as to cast a shadow over the gifts, as the Holy Spirit did over the Virgin during the angelic annunciation (Luke 1:35). This mature theology of the epiclesis in conjunction with the mystery of the incarnation appears in the encyclical *Ecclesia de Eucharistia* by St. John Paul II: “At the Annunciation Mary conceived the Son of God in the physical reality of his body and blood, thus anticipating within herself what to some degree happens sacramentally in every believer who receives, under the signs of bread and wine, the Lord’s body and blood” (EE 55)

From the Mariological point of view, the most important oration of Christmas Day is the *Illatio* (MHM I 142–43), which is among the longest in the entire Missal. It has profound poetic beauty and contains an original theology. The entire oration is constructed in such a way that it juxtaposes two Mothers: Mary and the Church, in a beautiful parallel. The beginning of the prayer, addressed to the most gracious Father (*clementissime Pater*) praises the double birth of the Son of God; the eternal begetting from the Father and the birth in time, after many long centuries (*post multa tempora*), from Mary, through which He who was the Lord of His Mother became the son of His Servant (*factus est ancillae suae filius, Dominus matris suae, partus Mariae, fructus Ecclesiae*). In this way, the prayer goes on to present this beautiful parallel between the birth of Jesus from His Mother-Mary and His continual birth from His Mother-Church. Here we can speak of, as was suggested, for example, by Ferrer, about Mary who is the image and type of the Church (see Ferrer 1997, 18). The same Toledo-based theologian goes on to claim that in this Christmas Day preface, Mary is portrayed as the “root of the Church” more than a model or type. Mary is the beginning, as if through germination, of the things that will reach their heights and fulfillment in the Church. In Mary, the relationship with Christ takes the form of Virgin motherhood, while in the Church it takes the form of married love, with the supernatural work of the Holy Spirit creating an extraordinary family that encompasses all continents, peoples, and languages. The most perfect fruits of this marriage (between Christ and the Church) are to be found in the martyrs and virgins, with Mary as the crowning of them all (see Ferrer 1997, 43). In this sense, the *Illatio* portrays the Church as the ripe fruit of what was sown in Mary, at the same time emphasising that without Mary as the beginning, this flourishing would not have been possible at all. The prayer seeks to draw attention to the global dimension of God’s triumph in the world, which was first accomplished locally in Mary. We go back again to the St. Augustine’s extraordinary homily which demonstrates that

Mary, while being the most perfect part of the Church, is still just a part of it, and thus the whole of the Church is something greater than one of its parts (see Augustinus, *Sermo* 25,7 [PL 46, 937]; Augustinus, *Sermo* 293,1 [PL 38, 1327]).

In the following table, we will include a list of characteristic features of the birth from Mother-Mary and from Mother-Church featured in the *Illatio*, juxtaposing them on the basis of the *Illa ... haec/ista* literary construction.

Birth from Mother-Mary	Birth from Mother-Church
<ul style="list-style-type: none"> • brought to light (gave birth) • is born as a baby • birth of the Saviour of the nations • she carries life in her womb • Christ took on flesh from Her members • the One who had existed before Her is born through Her • the Redeemer of mankind received life from Her • the One who came to defeat sin came through Her • in Her He cried over us • in Her He became a child • here He cries • in Her He reveals Himself as a creature • He charmed Her with the joy of a child 	<ul style="list-style-type: none"> • she received • grows extraordinarily • gives birth to nations • carries life in the waters of baptism • in waters we clothe ourselves in Christ • through Her we find the One who died • in Her people receive life • through Her He takes away the sins due to which He came • He healed us in Her • in Her He became a giant • here He is victorious • in Her He made kingdoms His subjects • He made Her love Him through the faithfulness of the bridegroom

The first part of the prayer concludes with the phrase indicating that Christ charmed His Mother-Mary with the joy of a child, while His relationship with the Church was one of a pure exchange of beautiful love (*pretiosi amoris incorrupta commercia*), as he saw the Church as His Bride. The second part of the prayer is therefore a meditation on this biblical image of the love that Christ- the Groom, feels for the Church-His Bride (see Aldazábal 1985, 23).

The *Illatio* states that the Groom (even though it is the woman who brings the dowry into a marriage) presents the Bride with a “dowry” (*dotem*) of the spoils stolen from death that He accepted and defeated: waters of baptism, anointment with chrism, the Eucharistic table, the ornament of holiness, and the promise of future reign with Him in heaven (see Aldazábal 1985, 24).

According to José Aldazábal, Mother-Mary was not forgotten though. The gifts offered to the Church can be understood better when they are juxtaposed with the gifts offered to the Virgin Mary. After all, says the oration, God gives to the Church what He first gave to His Mother: being fruitful without having Her virginity violated; giving birth while remaining intact; being a Bride in a beautiful marriage bed and multiplying offspring in the womb of mercy; being fruitful in offspring without being tainted by lust. We may say that they both receive the same gift, which was given to

Mary at one time, and continues unceasingly in the Church; namely, the gift of fruitful virginity (see Aldazábal 1985, 24–25).

The “dowry” that the Church brings into this marital relationship with Christ is extraordinary too, although it is built on the model of “giving what it had first received.” The *Illatio* emphasises that the Bride offers Jesus the gifts that she received from Him, as if these were her own possessions (*Sic et ipsa in ipso per ipsum dives effecta, sponso ac Domino suo humilia refert munera, hoc ei de proprio suo offerendo quod credidit*); these include roses – martyrs, lillies – virgins, violets – continents, the service of His ministers (the apostolic service) whom He established for the Church (*haec ad illum, per ministros voluntatis eius apostolos, confecta operi sui pensa transmisit*).

It is very interesting that the euchology of the Christmas Day Mass does not focus on the biblical account of the birth of Jesus from Mary in the cave in Bethlehem and the adoration of the shepherds, but instead very strongly emphasises the link between the birth from Mary and the birth from Mother-Church. Thus, the liturgy focuses on the spiritual and sacramental dimensions of Christmas Day, showing how, through the liturgy of the Church, we can experience the saving effects of the birth of the Son of God in us today.

Conclusions

The analysis of orations of the Hispanic-Mozarabic Missal for the periods of Advent and Christmas has enabled us to arrive at three main conclusions regarding Mariology in this rite.

The very small number of Marian feasts in the Hispanic-Mozarabic rite could suggest that Mariology in this rite is sparse. However, an analysis of these forms clearly indicates that it is better to speak about restraint of the Marian devotion in the Hispanic rite rather than about its sparsity. After all, the theology of the analysed forms is profoundly beautiful and rich in motives that are not to be found in the Roman tradition. We can find in it numerous biblical references (mostly to the Protoevangelium in Gen 3:15 and the annunciation scene in Luke 1:26–38), as well as references to the teachings about Mary originating from the councils and the Pope (Council of Ephesus, First Council of the Lateran, *Ineffabilis Deus* bull issued by Pius IX) and, above all, patristic references, chiefly to St. Augustine and to St. Ildephonsus of Toledo (see Ferrer 1997, 22; Balleros Mateos 1985, 36–37).

Without a doubt, this restraint of Mariology in the Hispanic euchology can be explained in two ways. First of all, the huge rise in devotional Marian piety, which gave rise to numerous Marian commemorations and feasts in the Roman calendar that are not found in the Hispanic rite, took place in the second millennium. As we

well know, this was the time when the Hispanic rite was suspended (1080 AD) and preserved only in a few centres (mainly Toledo), while its subsequent development was severely limited (also with respect to the emergence of new euchologies).

The second factor, perhaps even more significant from the theological point of view, was the development of the rite and the composition of the Hispanic euchology in the 7th and 8th centuries, following the conversion of the Visigoths from Arianism to Catholicism during the Third Council of Toledo in 589 AD. The euchology developed at that time had very strongly pronounced anti-Arian characteristics. Visigothic Arianism, though never strong enough to effect a lasting change in the faith of the Iberian Peninsula, which was powerfully illustrated by the adoption of Catholicism by the Visigothic elites during the Third Council of Toledo, still poured doubt about the true divinity of Jesus Christ into the minds and hearts of Spanish believers. Thus, it undermined the unity and equality of the Holy Trinity and made the Saviour into a “lesser God.” As Ferrer notes, until the fall of the Visigothic Kingdom in 711, crypto-Arianism and even stronger cultural and religious influences of Judaism acted as a powerful background influence on the shaping of theology in the Hispanic rite, including its Mariology. As a consequence of this, the Hispanic liturgy is, above all, characterised by very strong Christocentrism, which aims to shape the correct belief in the two natures in one person of Christ in the Catholics. The representation of Mary is also inseparably connected with the person of Her Divine Son and His work of salvation. Mary is worshipped as a Virgin and Mother of Jesus Christ, who is a true God and a true man. For this reason, the very historical and doctrinal context of the development of Marian devotion and worship in Spain, in which texts on Mary’s virginity and Divine motherhood were written, clearly marked their theological and pastoral features. Their purpose was to eradicate traces of Arianism and theological influences of Judaism from the minds and hearts of the faithful (see Ferrer 2012, 112–13).

The original Hispanic Mariology focused on portraying Mary in Her saving role of the Mother of God, who was prepared for this task by God through the special grace of being and remaining a Virgin before, during, and after giving birth to the Son of God. Thus, the Hispanic liturgy shows Mary virtually always and inseparably in the mystery of her virgin motherhood. This is also indicated by the Marian terminology that we find in the Hispanic-Mozarabic Missal. It is significant that until this day in large parts of Spain, Mary is referred to not by her name but, above all, by the term ‘Virgin’ (*la Virgen*). This is not the case in the entire Christian world; suffice it to say that the Italians use the term *Madonna*, while the French refer to Mary by the title *Notre Dame*. Ferrer also points to an interesting fact; namely, that in the territory of the present-day Catalonia, which at the time belonged to the so-called *Marca Hispanica*, where celebrations in the Hispanic rite were discontinued two centuries earlier than in the other parts of the Iberian Peninsula, Mary is mostly referred to by the title *Madre de Dios* (Mother of God), which might be an indication that the most

dynamic development of piety related to Mary's Virginity took place during the Mozarabic period and the period between the 8th and 10th centuries (Ferrer 2012, 119).

A proper feature of the Hispanic Mariology is also its close connection with ecclesiology. In orations, Mary is frequently portrayed as the type of the Church. It is even better to say that she is portrayed in a close association with the Church, as what happened once in Mary's Virgin womb in the scenes of the Annunciation and Nativity, is to happen at the spiritual level, in a mysterious and sacramental manner, in the womb of the Church that is a Virgin-Mother, pure and fruitful. However, I fully agree with Ivorra that one needs to be careful not to impose the paradigm of Mariology of the second millennium onto these ancient and early-medieval texts (see Ivorra 2017, 223), and interpret these texts in the same spirit as did Tomás Cánovas or, even more so, Gironés Guillem, when they wrote about identifying Mary with the Church or her being the exemplary cause for the Church's motherhood.¹² It is clearly demonstrated in the Hispanic liturgy that this parallelism is not equal but that the things accomplished in Mary's body were surpassed by the Church. As we have already mentioned, we find here an Augustinian theology, as the Hispanic liturgy, aware of Mary's greatness and role, emphasises the significance and role of the Church in relation to Christ (see Ivorra 2017, 222–24). Finally, it is worth emphasising that the dogmatic conclusions presented here can be of great service to the formation of proper Marian piety, especially in the Polish Church, where it sometimes takes quite grotesque forms. The Hispanic liturgy teaches how to distribute the accents properly, showing that Marian devotion should always be modulated from the Christological and ecclesiological point of view.

Bibliography

- Aldazábal, José. 1985. "María y la Iglesia en la liturgia hispánico-mozárabe." *Marianum* 47:13–36.
- Arocena, Félix María, ed. 2017. *Cánones litúrgicos de los concilios hispano-visigodos*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona.
- Arocena, Félix María, Adolfo Ivorra, and Alessandro Toniolo, eds. 2009. *Concordantia missalis hispano-mozarabici*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Toledo: Arzobispado de Toledo. (= *CMHM*).
- Augustinus, *Sermo* 293,1: Augustinus. 1865a. "Sermo 293,1." In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 38:1327. Paris: Garnier Frères.
- Augustinus, *Sermo* 25,7: Augustinus. 1865b. "Sermo 25,7." In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 46:937. Paris: Garnier Frères.

¹² "We can synthesise this theological presentation in the following manner: Mary and the Church are identified with each other. [...] Both Mary and the Church give life and salvation through the special personal relationship that they have with the Saviour" (Tomás Cánovas 2003, 251). "Mary's motherhood is the exemplary cause and the root cause of the Church's motherhood" (Gironés Guillem 1964, 68).

- Balleros Mateos, Juana. 1985. *El tratado "De Virginitate Sanctae Mariae" de San Ildefonso de Toledo: Estudios sobre el estilo sinonímico latino*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso.
- Brou, Louis. 1950. "Les plus anciennes prières liturgiques adressées à la Vierge en Occident." *Hispania Sacra* 3:371–81.
- Canal, José María. 1968. "Tradicón manuscrita y ediciones de la obra de san Hildefonso de Virginitate sanctae Mariae." *Revista española de teología* 28 (1): 51–75.
- Colomina Torner, Jaime. 1975. "Temas marianos en la Liturgia Mozárabe." *Ephemerides Mariologicae*, no. 25, 97–130.
- Czêsz, Bogdan. 2009. "Maryja w nauczaniu św. Ireneusza zLyonu." *Salvatoris Mater* 11 (2): 70–85.
- Ferrer, Juan-Miguel. 1997. "María, el tipo de la Iglesia en el Misterio de la Salvación, según la liturgia Hispano-Mozárabe." *Estudios Marianos* 63:17–46.
- Ferrer, Juan-Miguel. 2008. "San Ildefonso de Toledo. Liturgia y mariología." In *San Ildefonso de Toledo (†667) y los rasgos de la Mariología Hispana*, 213–36. Estudios Marianos 74. Salamanca: Sociedad Mariológica Española.
- Ferrer, Juan-Miguel. 2012. "María Virgen en el Misal hispano-mozárabe." *Toletana: cuestiones de teología e historia* 27:111–38.
- Garrido Boñano, Manuel. 1983. "La primera fiesta litúrgica en honor de la Virgen María." *Ephemerides mariologicae* 33:279–91.
- Gironés Guillem, Gonzalo. 1964. "La Virgen María en la liturgia mozárabe." *Separata de los Anales del Seminario de Valencia* 4:9–163.
- Gironés Guillem, Gonzalo. 2008. "La Virgen María en la liturgia visigótica." In *San Ildefonso de Toledo (†667) y los rasgos de la Mariología Hispana*, 237–45. Estudios Marianos 74. Salamanca: Sociedad Mariológica Española.
- Hesychius Hierosolymitanus, *Sermo* 5: Hesychius Hierosolymitanus. 1865. "Sermo 5." In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 93:1459–63. Paris: Garnier Frères.
- Ibañez, Javier, and Fernando Mendoza. 1971. "María Madre de Jesús y Madre de la Iglesia en la perspectiva teológica de la liturgia visigótica." *Scripta Theologica* 3:343–421.
- Ibañez, Javier, and Fernando Mendoza. 1974. "Cristo, María y la Iglesia en los formularios de la Liturgia Visigótica." *Scripta Theologica* 6 (2): 539–632. <https://doi.org/10.15581/006.6.22555>.
- Ibañez, Javier, and Fernando Mendoza. 1975. *María en la liturgia hispana*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Ibañez, Javier, and Fernando Mendoza. 1990. "La liturgia hispana y su contenido mariológico." In *Doctrina y Piedad Mariana en Torno al III Concilio de Toledo*, 69–106. Estudios Marianos 55. Salamanca: Sociedad Mariológica Española.
- Ihnat, Kati. 2019. "Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia." *Anuario de Estudios Medievales* 49 (2): 619–43. <https://doi.org/10.3989/aem.2019.49.2.09>.
- Ivorra, Adolfo. 2010. "San Juan Bautista en el rito hispano-mozárabe." *Hispania Sacra* 62 (126): 375–405. <https://doi.org/10.3989/hs.2010.v62.i126.253>.
- Ivorra, Adolfo. 2017. *Liturgia hispano-mozárabe*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Janiec, Zdzisław. 2009. "Maryja wzorem uczestnictwa w Mszy świętej." *Roczniki Liturgiczne* 1:171–79.
- John Paul II. 2003. Encyclical Letter *Ecclesia de Eucharistia*. (= EE), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecll-de-euch.html.

- Krausmueller, Dirk. 2011. "Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateria from Late Antiquity to the Tenth Century." In *The Cult of the Mother of God in Byzantium*, edited by Leslie Brubaker and Mary Cunningham, 219–45. Aldershot: Ashgate.
- Missale Hispano-Mozarabicum*. 1991. Vol. 1. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo. (= *MHM I*).
- Missale Hispano-Mozarabicum*. 1994. Vol. 2. Toledo: Conferencia Episcopal Española; Arzobispado de Toledo. (= *MHM II*).
- Pascual, Augusto. 1954. "La Inmaculada Concepción en la liturgia visigótica." *Liturgia* 9:174–82.
- Pinell, Jordi. 1968. "El culto mariano en las liturgias occidentales no-romanas." In *La Virgen María en el culto de la iglesia*, edited by Luigi Della Torre, 157–75. Salamanca: Sigueme.
- Pinell, Jordi. 1998. *Liturgia Hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Porosło, Krzysztof. 2017. "Historia y teología de la solemnidad In Apparitione Domini en el Misale hispano-mozarabicum." Lic diss. University of Navarra.
- Porosło, Krzysztof. 2021. "Znaczenie liturgii dla teologii dogmatycznej." In *Dogmat i metoda: Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, edited by Robert J. Woźniak, 479–506. Kraków: WAM.
- Ramis, Gabriel. 2009. "La reforma del rito hispano-mozárabe en el contexto del Movimiento Litúrgico." In *El movimiento litúrgico y la reforma litúrgica*, 107–30. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Roszak, Piotr. 2009. "Mozarabowie – niespokojna mniejszość. Liturgia mozarabska jako projekt duchowości czasów 'bycia w mniejszości' w kontekście 'Brewiarza Gotyckiego.'" *Teologia i Człowiek* 13:79–98.
- Roszak, Piotr. 2015. *Mozarabowie i ich liturgia: Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Salvador-Gonzalez, José María. 2023. "Facta est Maria fenestracoei. The Ray of Light Passing through a Window in Images of the Annunciation: a Theological Perspective." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 15 (4): 39–85. <https://doi.org/10.12775/bpth.2022.018>.
- Salvador-González, José María. 2015. "Per aurem intrat Christus in Mariam. Aproximación iconográfica a la *conceptio per aurem* en la pintura italiana del Trecento desde fuentes patristicas y teológicas." *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 20:193–230.
- Shoemaker, Stephen. 2008. "The Cult of Fashion: The earliest Life of the Virgin and Constantinople's Marian Relics." *Dunbarton Oak Papers* 62:53–74.
- Sierra López, Juan Manuel. 2012. "El tiempo de Adviento en el Rito Hispano-mozárabe: itinerario de fe hacia Jesucristo." *Toletana: cuestiones de teología e historia* 27:73–109.
- Sodi, Manlio, and Alessandro Toniolo, eds. 2002. *Concordantia et indices Missalis Romani. Editio typica tertia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Sotillo, Lorenzo Rodríguez. 1954. "El culto de la Virgen Santísima en la liturgia hispano-visigótico-mozárabe." *Miscelánea Comillas* 12 (22): 89–192.
- Tomás Cánovas, Ignacio. 2003. *Teología de las celebraciones del tiempo de Navidad en la liturgia Hispano-Mozárabe revisada en 1991*. Bilbao: Grafite.
- Vadillo Romero, Eduardo. 2005. "La Inmaculada Concepción de la Virgen María en la liturgia hispano-mozárabe." *Toletana: cuestiones de teología e historia* 13:75–87.
- Vives, José, and Jerónimo Claveras, eds. 1946. *Oracional visigótico*. Barcelona: Escuela de Estudios Medievales.



Biblijne świadectwa o godności Maryi w *lex orandi* Kościoła

Biblical Testimonies to Mary's Dignity in the Church's *lex orandi*

STEFAN SZYMIK 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, stefan.szymik@kul.pl

WALDEMAR PAŁĘCKI 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, waldemar.palecki@kul.pl

Streszczenie: Maryja jest ikoną chrześcijańskiej wiary i obiektem szczególnej czci. Jest tak, chociaż brak wyraźnych śladów kultu maryjnego w tekstach biblijnych. Niemniej późniejszy rozwój pobożności maryjnej ma swoje źródła właśnie w Biblii, czego dowodzą teksty liturgiczne. Ten teologiczny fenomen recepcji maryjnych tekstów biblijnych w *lex orandi* Kościoła stanowi przedmiot przedłożonych analiz. O kolejności i strukturze analiz zdecydowały wypowiedzi trzech postaci biblijnych: anioła Gabriela (Łk 1,26–38), krewnej Elżbiety (Łk 1,39–45) i anonimowej kobiety z tłumu (Łk 11,27–28). Na drodze badań interdyscyplinarnych, na bazie metody historyczno-krytycznej uzupełnionej o analizy narracyjne i kontekstualno-opisowe, artykuł naświetla oddziaływanie orędzia biblijnego (*Wirkungsgeschichte*) na liturgię Kościoła na przykładzie godnościowych tytułów Maryi w *lex orandi* Kościoła na przestrzeni wieków. Okazuje się, iż słowa postaci biblijnych były istotną podstawą rozwoju pobożności maryjnej. W świetle Biblii Maryja jest szczęśliwą (μακαρία), błogosławioną (εὐλογημένη) i pełną łaski (κεχαριτωμένη) Matką Pana (Łk 1,43). Celebracja tej prawdy w akcie liturgicznym owocowała w ciągu wieków jeszcze pełniejszym poznaniem wielkiej godności Maryi.

Słowa kluczowe: Maryja, Matka Pana, nawiedzenie, zwiastowanie, Msza Święta, teksty euchologiczne, kult maryjny, *lex orandi*

Abstract: Mary is an icon of the Christian faith and an object of special reverence. Even though there are no clear traces of the Marian cult in biblical texts, The later development of Marian devotion has its sources in the Bible, as evidenced by texts used in the liturgy. The theological phenomenon of the reception of Marian biblical texts in the Church's *lex orandi* is the subject of the analyses presented in this paper. The statements of three biblical characters: the angel Gabriel (Luke 1:26–38), Elizabeth, Mary's relative (Luke 1:39–45) and an anonymous woman from the crowd (Luke 11:27–28) determined the order and structure of the analyses. Through interdisciplinary research, based on the historical-critical method supplemented with narrative and contextual-descriptive analyses, the article highlights the impact of the biblical message (*Wirkungsgeschichte*) on the liturgy of the Church over the centuries, as exemplified by Mary's titles of dignity in the Church's *lex orandi*. It appears that the words of biblical characters were an important basis for the development of Marian devotion. In the light of the Bible, Mary is the happy (μακαρία), blessed (εὐλογημένη) and favored (κεχαριτωμένη) Mother of the Lord (Luke 1:43). The celebration of this truth in the liturgical act has resulted over the centuries in an even fuller knowledge of Mary's great dignity.

Keywords: Mary, Mother of the Lord, Visitation, Annunciation, Holy Mass, euchological texts, Marian cult, *lex orandi*

Miejsce zajmowane przez Maryję w liturgii Kościoła powszechnego jest wyjątkowe i w swoim rodzaju jedyne. Raczej rzadko obecna w tekstach biblijnych, Maryja cieszy się dzisiaj stałą obecnością w życiu Kościoła powszechnego, w jego dyskursie teologicznym, także w liturgii i codziennej pobożności wierzących, otoczona od wieków nadzwyczajną czcią. Maryja jest ikoną chrześcijańskiej wiary (Rubin 2009; Napiórkowski 2016). Tymczasem, chociaż brak uchwytnych śladów kultu Matki Bożej w tekstach biblijnych, późniejszy rozwój pobożności maryjnej ma swoje źródła i podstawy właśnie w Biblii¹. Jednakże *lex orandi* Kościoła nie jest jedynie zwykłym przypomnieniem tekstów biblijnych, ale jest przede wszystkim ich żywym doświadczeniem i celebracją – przywołaniem, uobecnieniem i przeżywaniem pełnej prawdy o godności Maryi jako Matki Pana w akcie liturgicznym (por. J 16,13). Teologiczny fenomen, jakim jest recepcja biblijnych tekstów maryjnych w liturgii Kościoła (*Wirkungsgeschichte*), stanowi przedmiot analiz, które na drodze badań interdyscyplinarnych naświetlają zagadnienie od strony nauk biblijnych i liturgicznych. W szczególności interesujące są wypowiedzi postaci biblijnych na temat godności Maryi, bowiem one antycypują i istotnie przygotowują jej przyszły kult. Trzy biblijne postacie: anioł Gabriel (Łk 1,26–38), krewna Elżbieta (Łk 1,39–45) i anonimowa kobieta z tłumu (Łk 11,27–28), objawiają godność Maryi jako żydowskiej kobiety i rodzicielki Syna Bożego². Ich głos stał się następnie źródłem maryjnej pobożności i treścią inspiracją dla autorów licznych tekstów liturgicznych. Egzemplifikacją tego oddziaływania i recepcji ich wypowiedzi będzie ukazanie godnościowych tytułów maryjnych w *lex orandi* Kościoła na przykładzie formularzy mszalnych z *Collectio missarum de Beata Maria Virgine* (1987)³. Istotne treści wspomnianych formularzy zostaną omówione w świetle poprzedzających je wiodących tekstów patrystycznych i autorów średniowiecznych, dzięki czemu można będzie rozpoznać trwałą łączność, jaka istnieje między biblijnym źródłem i dzisiejszą liturgiczną pobożnością maryjną⁴.

1 Autorzy Nowego Testamentu poświęcili Matce Jezusa niewiele miejsca. Wyjątkiem są tylko Ewangelie św. Łukasza i św. Jana, których autorów Joseph Ratzinger nazwał „dwoma mariologami Nowego Testamentu” (Ratzinger 2002, 25; por. Napiórkowski 2016, 47–71).

2 Odnotować należy także prorocstwo starca Symeona, który jednak zapowiada jedynie przyszłe cierpienia Maryi (Łk 2,35: „Twoją duszę miecz przeniknie”).

3 Według wypracowanego klucza biblijnego analizie zostaną poddane teksty euchologii mniejszej (kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa po Komunii), prefacje z euchologii większej oraz antyfony mszalne. Należy jednak zauważyć, że jakkolwiek w każdym formularzu mszalnym wyróżnia się euchologię mniejszą i większą, to jednak od strony metodologiczno-liturgicznej występują na ten temat różne poglądy (Durak 1994, 33).

4 Biblijne i liturgiczne treści zamierzonych analiz zakładają użycie metody historyczno-krytycznej, jednak wzbogaconej w części biblijnej o elementy analizy narracyjnej, natomiast w części liturgicznej o analizę kontekstualno-opisową. Ogólnie można opisać stosowaną metodę jako „historię oddziaływania” tekstu biblijnego (niem. *Wirkungsgeschichte*); w studiach biblijnych metoda uznawana jest za aspektowe podejście (ang. *approach*) do tekstu biblijnego (Knight 2010; Szymik 2013, 119–31).

1. Pełna łaski

Pierwszą postacią, której słowa stały się nieodłączną częścią modlitw Kościoła powszechnego, jest anioł Gabriel, posłaniec z nieba. Pojawia się on w scenie zwiastowania (Łk 1,26–38), objawiając Maryi jej szczególne wybranie i misję powierzoną przez Boga. Sama scena jest częścią większej, pięknie skonstruowanej literackiej całości nazywanej Łukasową Ewangelią Dzieciństwa (Łk 1,5–2,52)⁵.

W scenie zwiastowania występują dwie postacie, anioł Gabriel i Maryja⁶. Niebiański posłaniec znany jest z Księgi Daniela, gdzie wyjaśnia prorokowi jego wizję (Dn 8,16; 9,21), oraz ze sceny zwiastowania narodzenia Jana Chrzciciela (Łk 1,19). Imię posłańca znaczy „Bóg jest mocny”, a jednocześnie jest on „stojącym przed Bogiem”. Zarówno imię, jaki i jego miejsce przed tronem Bożym wskazują na wielką godność boskiego posłańca i wagę słów skierowanych do Maryi. Jego orędzie jest objawieniem woli Bożej i planu zbawienia. Również druga postać została przedstawiona przez trzeciego ewangelistę. Łukasz pisze tylko ogólnie o miejscu zdarzenia, o mieście Nazaret, ale przede wszystkim podaje imię matki przyszłego Mesjasza oraz jej społeczny status: Maryja jest młodą dziewczyną i dziewicą, co zostało podkreślone, jednak już poślubioną mężowi imieniem Józef (por. Mt 1,18: *μνηστεύω*) (Johnson 1991, 36–37; Mickiewicz 2011, 110). Dla dalszych analiz istotne są słowa wypowiedziane przez archanioła Gabriela jako pozdrowienie wstępne (w. 28): „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą” (*χαίρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ*), i kontynuacja: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga” (w. 30). Natomiast nie ma potrzeby, by cytować całość wypowiedzi niebieskiego posłańca (ww. 30–37). Pozdrowienie wstępne ukazuje w sposób wystarczający wielką i niepowtarzalną godność Maryi jako matki Syna Bożego.

Dyskusję mogą wywołać wprawdzie pierwsze słowa anioła „Bądź pozdrowiona”, bowiem wielu komentatorów podkreśla, iż nie chodzi tutaj tylko o tradycyjne wstępne pozdrowienie (gr. *χαίρε*), ale o pełne zbawczego znaczenia wezwanie do radości „Raduj się”, co byłoby nawiązaniem do tekstów Starego Testamentu o córce Syjonu (Za 9,9; Sof 3,14; por. Jl 2,23–24). Źródłem wielkiej radości Maryi winno być

⁵ Literatura poświęcona Łukasowej Ewangelijskiej Dzieciństwa, jak i podobnie perykopie o zwiastowaniu, jest przegromna i nie ma potrzeby, by powtarzać w tym miejscu powszechnie znane wyniki badań. Podkreśla się w szczególności literacką formę dyptychu, jaką Łukasz nadał swojemu opowiadaniu, i jego punkt centralny, którym jest scena zwiastowania (Brown 1993, 235–55; Green 1997, 47–51; Włodarczyk 1993; Mickiewicz 2011, 86–90). Natomiast perykopę o zwiastowaniu można od strony formalnej zaliczyć do podobnych tekstów Starego Testamentu (zob. Sdz 6,11–24; 13,2–24; 2 Sam 7,12–13.16), które zapowiadają lub mówią o narodzeniu ważnych postaci historii zbawienia (Brown 1993, 292–98; Mickiewicz 2011, 106–7; Welzen 2011, 22–25).

⁶ Istotną częścią analizy narracyjnej jest klasyfikacja i opis postaci występujących w narracji – bohaterów lub typów (ang. *characters*); narrator opisuje postacie wprost, charakteryzując je przez ich zachowania lub słowami uczestników zdarzeń (Bartnicki 2007; Powell 2009, 51–67; Szymik 2013, 67–79).

nadchodzące i bliskie już dzieło zbawienia (Brown 1993, 321–24; Green 1997, 86–87; por. Flores 2004, 87).

Centralne znaczenie dla opisanego pełnej godności Maryi ma nazwanie ją przez anioła „pełną łaski”. Tytuł *κεχαριτωμένη* to imiesłów rodzaju żeńskiego czasu przeszłego dokonanego (*perfectum*) strony biernej czasownika *χαριτώ* w liczbie pojedynczej. Forma gramatyczna opisuje trwałą zmianę lub przemianę, jaka zachodzi w osobie, której czynność dotyczy. Tytuł dany Maryi przez anioła wskazuje na trwały skutek, jaki wywołała w niej łaska Boża. Ten wyjątkowy imiesłów objawia, że już wcześniej (punkt czasowy jest nieznanymi)⁷ Maryja została obdarowana łaską i nadal cieszy się Bożą łaskawością. Jako przyszła matka Jezusa, Maryja jest uprzywilejowana od zawsze, jest „pełna łaski” (*gratia plena*) i gotowa na stwórcze działanie Ducha Świętego. Jak ujęła to Deyanira Flores, Maryja została przemieniona łaską Bożą w sposób doskonały i trwały⁸.

Wyjątkowe i specjalne znaczenie *κεχαριτωμένη* dobrze ilustruje podobne obdarowanie łaską diakona Szczepana. Czytamy w *Dziejach Apostolskich*, iż również Szczepan był „pełen łaski i mocy” (Dz 6,8), jednak jego obdarowanie łaską było chwilowe i odnoszące się do jego aktualnej misji, jak wskazuje opisowe wyrażenie *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως* (zob. także J 1,18). *Κεχαριτωμένη* opisuje stały i niezmienny, wyjątkowy status Maryi, natomiast *πλήρης χάριτος* wyraża czasowe obdarowanie Szczepana łaską związane z działalnością misyjną. Kontynuując, należy wspomnieć o dwóch innych biblijnych kolokacjach. Wyrażenie „Pan z Tobą” (ὁ κύριος μετὰ σοῦ) jest częstym w Starym i Nowym Testamencie stwierdzeniem opatrnościowej obecności Boga w życiu człowieka wybranego, również w formie pozdrowienia (Rt 2,4; Sdz 6,12; por. Dz 7,9; 10,38) (Green 1997, 87). Natomiast zwrot „znalazłaś łaskę u Boga” (χάριτι εύρειν παρὰ...) (w. 30) jest semityzmem, którego greckie odpowiedniki przyjmują różną postać. Formuła jest obecna w biblijnej (Wj 33,16–17; Prz 12,2; Est 2,15.17) i pozabiblijnej literaturze żydowskiej, znana jest również z *Dziejów Apostolskich* i listów Pawła. Słowa anioła wyrażają powszechne przekonanie Żydów i chrześcijan o Bogu działającym w wybranych ludziach, którzy cieszyli się jego łaską. Jak w innych miejscach trzeciej Ewangelii, również tutaj Łukasz nadał terminowi

⁷ Mając na uwadze orędzie biblijne i jego oczywistą wymowę, należałoby myśleć o chwili poczęcia Maryi w łonie jej matki Anny (por. Ps 139,13–15; Hi 31,14–15; Jr 1,5; 2 Mch 7,22–23). Taka interpretacja włącza kolejny element biblijny do argumentacji na rzecz dogmatu o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Łaska obdarowania Maryi właściwą relacją z Bogiem, tym samym zachowania Jej od grzechu pierworodnego, poprzedziła zgodę Maryi na Boży plan względem niej (Żak 2008, 352).

⁸ „Completely and permanently transformed by God’s Grace” (Flores 2004, 87–88). Znaczenie *χαριτώ*: „sprawić, że ktoś jest odbiorcą korzyści; napełniać, obdarzać kogoś łaską; bardzo komuś sprzyjać lub błogosławić; być bardzo uprzywilejowanym”. Tylko w Łk 1,28, w pozdrowieniu anioła skierowanym do Maryi, *κεχαριτωμένη* wskazuje na kogoś jako obdarowanego łaską wprost przez Boga. Wspomniana forma gramatyczna czasownika *χαριτώ* pojawia się w Biblii jeszcze tylko w Syr 18,17, gdzie autor mówi o „człowieku życzliwym”, jak najczęściej tłumaczy się frazę *ἀνὴρ κεχαριτωμένος* (ang. „gracious person”) (Liddell, Scott, and Jones 1996, 1978; Moulton and Milligan 1997, 685; Popowski 1995, 652; por. Johnson 1991, 37; Brown 1993, 325–27).

χάρις głęboki sens teologiczny, bowiem specjalną misją Maryi obdarowanej łaską Bożą jest poczęcie i zrodzenie Syna, który będzie królewskim potomkiem Dawida i Synem Najwyższego: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus” (Łk 1,31)⁹.

Nadany Maryi przez anioła tytuł κεχαριστωμένη miał dla Łukasza i pisanej przez niego historii zbawienia specjalne, konstytutywne znaczenie. W Maryi i dzięki jej zgodzie (w. 38: γένοιτό μοι) Bóg realizuje swój zbawczy plan. W kategoriach analizy narracyjnej wyrażona przez Maryję zgoda oznacza „transformację”, nieodwracalny punkt zwrotny wydarzeń, który rodzi dalsze skutki. Maryja będzie matką Jezusa, Matką Pana.

W *lex orandi* Kościoła tytuł przedstawiający Maryję jako „pełną łaski” (*gratia plena*) przywoływany jest już w okresie Adwentu. Jak zapisano we wprowadzeniu do formularza mszalnego o Najświętszej Maryi Pannie w tajemnicy zwiastowania Pańskiego, w tym czasie liturgia codziennie przypomina zwiastowanie Gabriela posłanego do Maryi nie tylko w słowach antyfony: „Anioł Gabriel powiedział Maryi: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami»”¹⁰, ale także w modlitwie: „Matko Odkupiciela, [...] uczczona Gabriela wdzięcznym pozdrowieniem, racz się wstawić, o Panno, za nami grzesznymi” (CM 8). Słowa biblijnego posłańca stały się także treścią antyfony na wejście formularza mszalnego we wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Różańcowej oraz w tekstach wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie w *Mszale Rzymskim*¹¹. Jednak antyfony ta była znana już w najstarszych antyfonarzach mszalnych tradycji łacińskiej z IX i X wieku¹².

Pozdrowienie archanioła Gabriela i nazwanie Maryi „pełną łaski” w *lex orandi* Kościoła na pierwszym miejscu odnosi się do misterium Wcielenia Odwiecznego Słowa Bożego, co wpisuje tę myśl w posoborową odnowę kultu maryjnego (LG 66) i aktualizację prawd wiary w liturgii Kościoła (Migut 2019, 147). Macierzyństwo Maryi było bowiem podstawą wszystkich Jej przywilejów, o czym już w XII wieku pisał Eadmer OSB (zm. ok. 1144) w traktacie *De conceptione B. Mariae Virginis*, sekretarz i doradca abp Anzelma z Canterbury (zm. 1109)¹³. Niewiasta, która cała była „pełna łaski” i znalazła „łaskę u Boga”, została obdarzona tymi darami, aby mogła począć i porodzić

⁹ W trzeciej Ewangelii termin χάρις występuje 25 razy w różnych związkach semantycznych, co należy podkreślić, bowiem termin nie jest znany pozostałym ewangelistom (poza św. Janem: 3 razy w Prologu); natomiast często sięga po niego Paweł w swoich listach (TDNT IX, 393–99; Zeller 1990).

¹⁰ Należy odnotować, iż obecny w części świadków tekstu greckiego (m.in. w kodeksach majuskułowych A, C, D czy Θ, także rodzina f¹³ i inne) dodatek „błogosławiona jesteś między niewiastami” to zapewne późniejsza glosa przywołująca słowa Elżbiety z Łk 1,43, gdyż brak jej w najlepszych kodeksach greckich 8 i B z IV wieku, podobnie kodeksy L i W i rodzina f¹. Jednak poszerzona wersja pozdrowienia anielskiego zachowała się w tekstach liturgicznych Kościoła, które czerpały najczęściej z łacińskiej Wulgaty.

¹¹ Antyfony na wejście formularza o Najświętszej Maryi Pannie Matce i Pośrednicze łaski: „Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum: benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui”. Zob. MR 844, 901.

¹² Tekst ten stanowi antyfonę na *offertorium* w środę trzeciego tygodnia Adwentu w Antyfonarzu z Corbie z IX–X wieku (Hesbert 1935, 9).

¹³ Eadmerus, *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis* (PL 159, 301–07).

Syna Bożego, jak zostaje podkreślone także we wprowadzeniu do formularza o świętym Imieniu Najświętszej Maryi Panny (CM 86). Tę myśl uwypuklają również dwie antyfony na wejście: „Raduj się, Dziewico Maryjo: znalazłaś łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus”¹⁴ oraz „Bądź pozdrowiona, Święta Maryjo, źródło pobożności, napełniona obfitością wszelkich łask, nosząca w czystym łonie prawdziwego Boga i Człowieka”¹⁵. Maryję jako matkę wszelkich łask (*Mater totius gratiae*) wychwalał św. Anzelm z Canterbury¹⁶.

Dopowiedzeniem w *lex orandi* Kościoła jest stwierdzenie, że to Maryja wydała na świat Twórcę łaski i dlatego stała się pomocnicą w dziele Odkupienia, wyjednując obfite łaski i prowadząc wiernych do portu wiecznego zbawienia¹⁷. Maryja, będąca przewodniczką do portu wiecznego zbawienia jako Gwiazda Morza, ma wskazywać drogę wiernym, aby nie zgubili właściwej orientacji w życiu. Tę prawdę wyraża średniowieczny hymn maryjny nieznanego autora: *Ave Maris Stella*¹⁸. Zgodnie z interpretacją św. Hieronima (zm. 420) uważano, że *Stella maris, amarum mare* – „morze gorzycy”, oznacza hebrajską wersję imienia Maryi¹⁹.

Tytuł Maryi jako tej, która jest „pełna łaski” i „znalazła łaskę u Boga”, przedstawia Matkę Pana w liturgii jako mieszkanie Boże (por. Za 2,14) i miasto Boże, które „rozweselają nurty rzeki” (por. Ps 46[45],5). Maryja jest ukazana jako miasto-oblubienica przyodziana „w szaty zbawienia”, okryta „płaszczem sprawiedliwości” (por. Iz 61,10). Stąd we Mszy Świętej często rozbrzmiewa w antyfonach głos wesela: „Raduj się, Dziewico Maryjo” (por. Łk 1,28); „Ciesz się i raduj, Córo Syjonu” (por. Za 2,14); „Bądź pozdrowiona, radości rodzaju ludzkiego”, co znalazło swój wydzźwięk w formularzu o Najświętszej Maryi Pannie Przyczynie naszej radości (CM 132). Przez Wcielenie Bóg umieścił bowiem w Najświętszej Dziewicy królewską stolicę swojej Mądrości²⁰.

14 Antyfony na wejście formularza o Najświętszej Maryi Pannie przyczynie naszej radości: „Laetare, Virgo Maria: invenisti gratiam apud Deum, ecce concipies in utero et paries filium, et vocabis nomen eius Iesum” (CM 133).

15 „Ave, sancta Maria, fons pietatis, omnium gratiarum referta ubertate, in tuis gestans castis visceribus Deum et hominem verum” (CM 119).

16 Anselmus, *Oratio LVII. Ad Sanctam Virginem Mariam. In Annuntiatione ejus* (PL 158, 963).

17 Kolekta formularza o Najświętszej Maryi Pannie, Matce i Pośredniczce łaski: „Deus, qui arcano providentiae consilio, beatam Virginem Mariam gratiae Auctorem proferre voluisti eique in humanae redemptionis mysterio sociam dedisti, praesta supplicibus tuis ut ipsa et gratiarum copiam nobis obtineat et ad portum salutis nos perducatur aeternae” (CM 119).

18 Ten hymn, pochodzący z IX wieku, pierwotnie był przeznaczony na święto Zwiastowania (Stock 2012, 118–19).

19 „Mariam plerique aestimant interpretari, illuminant me isti, vel illuminatrix, vel smyrna maris, sed mihi nequaquam videtur. Melius autem est, ut dicamus sonare eam stellam maris, sive amarum mare: scien-dumque quod Maria, sermone Syro domina nuncupetur” (Hieronimus, *Liber de Nominibus Hebraicis* [PL 23, 841–42]).

20 Kolekta formularza o Najświętszej Maryi Pannie Stolicy Mądrości: „Pater sancte, aeternae Deus, qui in beata Virgine Maria regalem Sapientiae tuae sedem misericorditer collocasti, illustra, quaesumus,

Piękno Maryi jako „pełnej łaski” liturgia przedstawia nie tylko w kontekście Wcielenia, ale również Odkupienia. Teksty liturgiczne uwypuklają fakt, że piękno Maryi jaśnieje podczas śmierci Jezusa, co wyraziło się w męznym znoszeniu przez Nią cierpienia. Dlatego też w tradycji Kościoła określano Maryję jako *mitis agna*, a Chrystusa – *mitissimus Agnus* (Thönnnes 1993, 502). Przymiotnik *mitis* ma wiele znaczeń, m.in.: „łagodny”, „łaskawy”, „uprzejmy”, „cierpliwy”, „cichy”, „słodki” (Jougan 2013, 426). Określa również człowieka skromnego, pokornego i dojrzałego (Sondel 2009, 629). Określenie Chrystusa jako *mitissimus Agnus* powraca do komentarza Autperta Ambrozego (zm. 784), który był frankońskim mnichem benedyktyńskim. W swoim komentarzu do Apokalipsy zaznaczył, że Jezus, kiedy został złożony na krzyżu, zmiłował się nad swoimi prześladowcami, a doświadczając od nich krzywdy, znosił pokornie policzkowanie, plucie, biczowanie, jak najcichszy baranek²¹. Przedstawienie natomiast Maryi cichej jak owieczka (*mitis ut agna*) w tradycji XIII-wiecznej można spotkać w dominikańskiej *Litaniae Ordinis Praedicatorum quae dicuntur in omnibus tribulationibus*²².

Na koniec należy wspomnieć, iż tytuł „łaski pełna”, według formularzy mszalnych, ukazuje także Maryję w relacji do Ducha Świętego. Dziewica „pełna łaski” nie tylko została ubogacona darami Ducha Świętego, ale sama była pełna Ducha Świętego (Kochaniewicz 2002, 190). Podkreślają to słowa prefacji: „Ta, którą przy Wcieleniu Słowa ocenił Duch Święty, przy narodzeniu nowego Ludu znowu otrzymuje pełnię Daru Bożego”²³. W ten sposób w *lex orandi* podkreślona jest jedność pomiędzy Wcieleniem i narodzeniem Jezusa a Zesłaniem Ducha Świętego jako zrodzeniem Kościoła (Thönnnes 1993, 246). Wśród różnych metafor ukazujących Maryję w relacji do Ducha Świętego na uwagę zasługuje porównanie chwalebного dziewictwa Maryi do krzewu gorejącego (*rubus incombustus*) (por. Wj 3,2). Ogień symbolizuje tutaj Ducha Świętego, który nie naruszył dziewictwa Maryi (Tronina 1995, 42). Do tej metafory sięgnął już św. Euchariusz z Lyonu (zm. ok. 450)²⁴ oraz Raban Maur (zm. 856)²⁵. Natomiast św. Bernard z Clairvaux (zm. 1153) łączył tę metaforę z tajemnicą wniebowzięcia²⁶. Hildebert z Le Mans (zm. 1133) w kazaniu na dzień zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, używając metafory krzewu gorejącego, wychwalał

Ecclesiam tuam lumine Verbi vitae, ut in splendore veritatis alacris progrediens ad plenam tui amoris agnitionem laeta perveniat” (CM 96).

- 21 „Hanc patientiam incarnatum Dei Verbum ostendit in actis, quam prius docuerat uerbis, cum in cruce positus, pepercit suis persecutoribus, qui quae ab ipsis iniurias suscipiens, benignissime toleravit, quibusque nil aliud quam mansuetudinis uerba respondit, alapas, sputa, flagella sustinens, ut mitissimus agnus obmutuit, et multa alia, quae de illo nec ut dignum est exprimere ualeamus, nec, quod peius est, imitari conamur” (Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin. Libri I–V* [CChrM 27, 57]).
- 22 Tekst tej antyfony zachował się w odpisie z 1500 roku (Oleś 2013, 44).
- 23 Prefacja formularza o Najświętszej Maryi Pannie z Wieczernika; „quae in Verbi incarnatione Spiritu fuit obumbrata, / in ortu novae plebis [...] denuo repletur superno Dono” (CM 70).
- 24 Eucharius Lugdunensis, *Liber formularum Spiritualis intelligentiae ad Uranium* (PL 50, 746–47).
- 25 Rabanus Maurus, *De Universo libri viginti duo* (PL 111, 513).
- 26 Bernardus, *De duodecim praeogativis B. V. Mariae, ex verbis Apocalypsis XII, 1* (PL 183, 432).

Maryję, która była dziewicą przed poczęciem, w czasie poczęcia i po poczęciu (*fuit Virgo ante partum, in partu, et post partum*)²⁷.

2. Błogosławiona między niewiastami

Opowiadanie o wizycie Maryi u Elżbiety (Łk 1,39–45) łączy się wprost z poprzednią sceną zwiastowania. Ewangelista informuje tylko zwięźle o czasie i miejscu wydarzenia (w. 39), natomiast skupia uwagę czytelnika na bohaterkach opowiadania. Obie kobiety są już znane, gdyż spotykają się dwie postacie występujące w dwóch scenach zwiastowania. Maryja przyjęła niedawno orędzie Bożego posłańca. Elżbieta jest jej starszą krewną mieszkającą w Judei. W Łukaszczej Ewangelii Dzieciństwa wspomniana jest wcześniej jako bezpłodna żona Zachariasza (Łk 1,5–7). O niej mówił również anioł Gabriel podczas zwiastowania, podkreślając jej obecny stan brzemienności (Łk 1,36–37). Z perspektywy prowadzonych analiz istotny jest dialog, jaki kobiety prowadzą z sobą²⁸.

W centralnym punkcie wydarzenia jest bez wątpienia Maryja. To o niej mówi Elżbieta w pierwszej części (Łk 1,42–45), jak podobnie w Magnificat Maryja wielbi Boga, który uczynił wielkie rzeczy dla niej (Łk 1,46–55). Kluczowe są tutaj słowa Elżbiety. W reakcji na pozdrowienie Maryi²⁹ w łonie Elżbiety poruszyło się dziecko, ona zaś napełniona Duchem Świętym, co ma duże znaczenie dla interpretacji jej słów, wypowiedziała błogosławieństwo (Łk 1,42b–45). Trzy elementy Łukaszczej relacji zasługują na uwagę: reakcja dziecka w łonie Elżbiety na pozdrowienie Maryi, obdarowanie Elżbiety Duchem Świętym oraz błogosławieństwo Matki i Dziecka przez Elżbietę. Napełnienie Duchem Świętym i Jego obecność wskazują, iż spotkanie kobiet w domu Zachariasza nie było działaniem tylko ludzkim, ale Bożym, i podobnie błogosławieństwo Elżbiety – było dziełem Ducha Świętego:

- w. 42b Błogosławiona (εὐλογημένη) Ty między niewiastami
i błogosławiony owoc Twojego łona.
- w. 43 A skądże mi to, że Matka mojego Pana (ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου)
przychodzi do mnie?

²⁷ Por. Hildebertus Cenomanensis, *De Incarnatione* (PL 171, 608).

²⁸ Zgodnie z zasadami analizy narracyjnej słowa i wypowiedzi bohaterów pozwalają poznać bliżej uczestników zdarzeń. Odnotujmy jedynie aspekt formalny tekstu. Pod względem literackim scena nawiedzenia (Łk 1,39–45) jest częścią Łukaszczej Ewangelii Dzieciństwa, a więc literacko-teologicznej kompozycji Łukasza (Łk 1–2), o czym wyżej była mowa. Zob. analizy literackie i egzegetyczne perykopy o nawiedzeniu: Brown 1993, 325–27; Green 1997, 92–97; Mickiewicz 2011, 123–29; por. De Santis 2011, 7–37.

²⁹ Na temat tego pozdrowienia i jego interpretacji zob. Valentini 2002, 17–18.

- w. 44 Oto bowiem, skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach,
poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie.
- w. 45 Błogosławiona (μακαρία), która uwierzyła,
że spełnią się słowa powiedziane Jej od Pana.

Błogosławieństwo Elżbiety zawiera podwójną pochwałę matki Jezusa. Wpierw Maryja jest nazwana błogosławioną (εὐλογημένη), a na końcu kantyku „szczęśliwą” (μακαρία). Błogosławieństwo Elżbiety jest bliskie błogosławieństwu, jakie Judyta usłyszała po zabiciu wodza wojsk asyryjskich Holofernesa. Słowa tego biblijnego błogosławieństwa wymieniają nie tylko osobę błogosławioną, Judytę, ale wielbią także Boga za jego obecność i potężne działanie w jej życiu i narodu wybranego (Jdt 13,18; por. Sdz 5,24).

W kontekście rozważań nad godnością i wybraniem Maryi ważny jest termin „błogosławiona” (εὐλογημένη)³⁰. Słowa Elżbiety przypominają wprost starotestamentowe i żydowskie błogosławieństwa (hebr. *berākāh*), które były wysławianiem i wielbieniem Boga, a jednocześnie przypomnieniem zbawczego kontekstu odmawianej modlitwy (Ps 31,22; 66,20; 119,12; por. Ef 1,3–14; 1 P 1,3–9). W ten sposób naród wybrany odpowiadał na otrzymaną pomoc czy ratunek. Jednak powodów wielbienia Boga mogło być wiele (zob. Dn 2,19–23). Biblijne błogosławieństwo wypowiedział człowiek, ale także Bóg błogosławił naród wybrany i jego poszczególnych członków. Nadto, co ważne, błogosławieństwo wiązało się często z przywoływaniem zbawczych wydarzeń z przeszłości, ale mogło odnosić się także do przyszłości. Błogosławieństwo wypowiedziane przez Elżbietę ma jeszcze wartość dodatkową, gdyż jej słowa wskazują na wyjątkowość i jedyność błogosławieństwa, jakim cieszy się Maryja. Wyrażenie „błogosławiona między niewiastami” jako semityzm wypowiedzi najwyższy stopień błogosławieństwa: Maryja jest wśród kobiet błogosławioną najbardziej i najpełniej. Nie można jednak zapomnieć, iż Elżbieta równolegle błogosławi także poczęte przez nią Dziecko: „błogosławiony owoc Twojego łona” (w. 42b). Ten chrystologiczny komponent biblijnych tekstów maryjnych jest stały i niezmienny.

W środkowej części kantyku Elżbieta rozpoznaje w Maryi „Matkę Pana”, która według słów Elżbiety jest „Matką jej Pana” (ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου). Ponownie ewangelista pozwala tutaj rozpoznać, iż wielka godność Maryi i jej późniejsze wywyższenie w Kościele są skutkiem wybrania i jej Bożego macierzyństwa. Znaczący dla interpretacji tej sceny jest jednak inny jeszcze szczegół, bowiem Elżbieta mówi o Maryi jako Matce Pana, ale zaimek dzierżawczy „Pana mojego” (τοῦ κυρίου μου) zdradza także osobistą wiarę Elżbiety w bóstwo Dziecka. Elżbieta już należy do wspólnoty wierzących w Jezusa jako Syna Bożego (Johnson 1991, 41; por. Stabryła 2008).

³⁰ Termin „błogosławiony”, w formie przymiotnika εὐλογητός i imiesłowu strony biernej εὐλογημένος (*perfectum*) pochodzi od czasownika εὐλογέω i znaczy: „pięknie, dobrze mówić o kimś”, „błogosławić, chwalić, wysławiać, uwielbiać”. W formie rzeczownikowej εὐλογία to „pochwała, życzliwe mówienie o kimś”. Zob. Liddell, Scott, and Jones 1996, 720–21; Moulton and Milligan 1997, 263; Popowski 1995, 242–43.

Końcowe błogosławieństwo Elżbiety różni się znacząco od słów wypowiedzianych na początku, jak dowodzi tego użyta terminologia i dołączone uzasadnienie. Elżbieta uznaje Maryję za szczęśliwą, co jest skutkiem jej wielkiej wiary, jak można przeczytać w dosłownym przekładzie: „Szczęśliwa (μακαρία), która uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane jej od Pana” (Łk 1,45). Końcowa pochwała Elżbiety przywołuje zgodę Maryi, która powierzyła się woli Boga i jego zbawczym planom: „Oto Ja służebnica Pańska” (Łk 1,38). Elżbieta chwali Maryję za jej wiarę w spełnienie się zapowiedzi Gabriela³¹. Zawierzając słowu Bożemu, Maryja już teraz jest szczęśliwą i uprzywilejowaną wśród ludzi, jak implikuje użyty w błogosławieństwie termin μακαρία (zob. μακάριοι w Łk 6,20–22; Mt 5,3–11). Przejście od εὐλογημένη do μακαρία w drugiej części błogosławieństwa i nadto zmiana z drugiej osoby („błogosławiona jesteś”) na trzecią („szczęśliwa, która”) mają istotny wymiar katechetyczno-pastoralny: Maryja jest szczęśliwa tu i teraz, dlatego że uwierzyła, i podobnie szczęśliwa (uprzywilejowana) jest każda kobieta, która uwierzyła słowu Bożemu. Każdy człowiek, który zawierzył Bogu jest człowiekiem szczęśliwym.

Dopowiadając, należy wspomnieć, iż w opinii egzegetów w scenie nawiedzenia (Łk 1,39–45) Elżbieta jest w porządku doczesnym żoną Zachariasza i krewną Maryi. Jednak napełniona Duchem Świętym i wyznając swoją wiarę w Jezusa jako Pana, jest ona głosem Kościoła lokalnego, dla którego pisał Łukasz (tzw. trzecie *Sitz im Leben*) i jednocześnie głosem całego Kościoła. Natchnione słowa błogosławieństwa Elżbiety staną się modlitwą kolejnych pokoleń wierzących i podstawą czci Maryi, jak to pokazuje *lex orandi* Kościoła³².

Przywołując pełne pozdrowienie Elżbiety słowami: „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona” (Łk 1,42), teksty liturgiczne ukazują Maryję w perspektywie chrystocentrycznej, bowiem powodem jej wywyższenia jest zrodzenie Jezusa, Syna Bożego. Wyrażają to już słowa prefacji w okresie Adwentu, w której zaznaczono, że „Ona jest Dziewicą Matką, która raduje się błogosławionym Potomkiem, doznaje bólu z powodu prorocstwa starca Symeona, cieszy się ludem wychodzącym na spotkanie Zbawcy”³³. Myśl tę podkreśla także kolejna prefacja: „Ona jest Niewiastą pełniącą z weselem Twoją służbę, uległa głosowi Ducha Świętego, troskliwą strażniczką Twojego Słowa. Dzięki swej wierze jest szczęśliwą Niewiastą, ubłogosławioną w swoim Potomku i wywyższoną między

³¹ W tekście błogosławieństwa Elżbiety słowa anioła zostały przywołane jako „słowa powiedziane jej od Pana”, jest zatem oczywiste, iż głos niebiańskiego posłańca to głos Boga w nim przemawiającego.

³² Takie spojrzenie na Elżbietę i jej rolę w Łukaszej historii zbawienia jest powszechną opinią biblistów: „Łukasz pisze swą Ewangelię do wspólnoty już dojrzałej w wierze, wspólnoty, która głosi wiarę w zmar-twychwstałego Pana i z podziwem czci Jego Matkę. Traktuje on zatem słowa Elżbiety jako słowa Kościoła” (Mickiewicz 2011, 128; por. Green 1997, 95–96).

³³ Prefacja formularza o Najświętszej Maryi Pannie w tajemnicy ofiarowania Pańskiego: „Haec est Virgo Mater, gaudens de Prole benedicta, dolens de Senis prophetia, exsultans de populo tuo occurrente Salvatori” (CM 30).

pokornymi”³⁴. Słowami tej prefacji Maryja wychwalana jest jako ta, która od zwiastowania okazała się szczególną strażniczką Słowa. Zachowując je w swoim sercu i rozważając je (por. Łk 2,51), została wywyższona z uniżenia, na co szczególnie wskazują następnie słowa *Magnificat* (Thönnnes 1993, 287).

Ze słowami Elżbiety i jej pozdrowieniem korespondują w *lex orandi* słowa sparafrazowanego tekstu z Księgi Judyty (13,18.19): „Błogosławiona jesteś, Dziewico Maryjo, przez Boga Najwyższego, więcej niż wszystkie niewiasty na ziemi; tak bowiem wślawił Twe imię, że Twoja chwała nie zejdzie z ust ludzi”³⁵. W tradycji Kościoła pochwałę Judyty odnoszono do Maryi, która podobnie jak ona odniosła zwycięstwo nad szatanem (Raja 2001, 625).

Określenie Maryi jako „błogosławionej między niewiastami” pozwala słowami introitu formularza o Najświętszej Maryi Pannie, Matce pięknej miłości wychwalać ją jako całą piękną i pełną wdzięku Córkę Syjonu, piękną jak księżyc i wybraną jak słońce (por. Pnp 6,10; Łk 1,42)³⁶. Maryja określana jest jako piękna dla trzech powodów: ponieważ jest „pełną łaski” (Łk 1,28) i „ubogaconą darami Ducha Świętego”, jak zaznaczono we wprowadzeniu do formularza o Najświętszej Maryi Pannie, Matce pięknej miłości³⁷. Ona „jaśniej otoczona chwałą Syna i ozdobiona cnotami”, co ponownie ukazuje Maryję w chrystologicznym kontekście (Thönnnes 1993, 492)³⁸. Maryja ukochała Boga, swego wspaniałego Syna i wszystkich ludzi miłością dziewiczą, oblubieńczą i macierzyńską; była piękna w tajemnicy poczęcia, narodzenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa³⁹. To hymniczne ujęcie przedstawiające duchowe piękno Maryi nawiązuje terminologicznie do hymnu Dunsza Szkota *Tota pulchra es Maria*, do Pieśni nad pieśniami (1,15; 4,1; 4,7) oraz Mądrości Syracha (24,18 Wlg) (Thönnnes 1993, 499–500). Jak natomiast wyjaśniał Hermannus de Runa w XII wieku, Maryja była cała piękna, gdyż została cała przeobstwoniona (*Tota pulchra, quia tota deificata*)⁴⁰.

W celu uczczenia duchowego piękna Maryi w formularzach mszalnych stosowane są figury oraz obrazy biblijne i patrystyczne. W Najświętszej Maryi, która jest

³⁴ Prefacja formularza o Świętej Maryi, jako Niewieście nowej: „mulier laeta in tua servitio, docilis Sancti Spiritus voci, verbi tui custos sollicita; mulier propter fidem beata, in Prole benedicta, inter humiles exaltata” (CM 84).

³⁵ Antyfony na wejście formularza o Najświętszej Maryi Pannie, Matce Pana i formularza o Świętym Imieniu Najświętszej Maryi Panny: „Benedicta es tu, Maria, a Domino Deo excelso prae omnibus mulieribus super terram; quia nomen tuum ita magnificavit, ut non recedat laus tua de ore hominum” (CM 79, 86). Podobnie w *Mszale Rzymskim* werset ten stanowi antyfonę na wejście formularza na 12 września w wspomnienie Najświętszego Imienia Maryi, także w tekstach wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie oraz mszy wotywniej o Imieniu Maryi (MR 824, 899, 1174).

³⁶ „Tota formosa et suavis es, Filia Sion, pulchra ut luna, electa ut sol, in mulieribus benedicta” (CM 140).

³⁷ Kolekta 3: „Sancti Spiritus decorata muneribus” (CM 140).

³⁸ Kolekta 2: „Virgo Maria speciosa fulget” (CM 140).

³⁹ Prefacja formularza o Najświętszej Maryi Pannie, Matce pięknej miłości: „Illa pulchra fuit in conceptione, [...] pulchra in partu virginali [...] pulchra in Filii passione [...], pulchra in Christi resurrectione” (CM 141–42).

⁴⁰ Hermannus de Runa, *Sermones Festivales. Sermo LXXXVII: In Assumptione Sanctae Mariae* (CChrM 64, 394).

„cała piękna i bez skazy” (por. Pnp 4,7), znajdują się niezwykle cnoty kobiet Starego Testamentu: piękność i miłość oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami (Pnp 6,10), uroda i mądrość Judyty (Jdt 11,21), blask i wdzięk Królowej, Oblubienicy Króla-Mesjasza (Ps 45[44],3) (CM 139). Tę tajemnicę podkreślają także słowa antyfony, które nawiązują w hermeneutyce ciągłości wiary do tekstów starotestamentowych: „We mnie wszelka łaska drogi i prawdy we mnie cała nadzieja życia i cnoty (Syr 24,18 Wlg)”⁴¹.

W tradycji Kościoła szczególnego znaczenia nabierały starotestamentalne obrazy i metafory z księgi Mądrości Syracha odnoszone do Maryi. Maryjną interpretację tekstów tej księgi podawało wielu pisarzy chrześcijańskich, czego przykładem jest Honoriusz z Autun (zm. ok. 1151) i jego dzieło *Sigillum Beatae Mariae*⁴². Jednak interpretacji tej nie należy postrzegać w kategoriach typologii, gdyż Mądrość jest tutaj hipostazą Boga. W odniesieniu do Maryi była to jedynie akomodacja, która jednak znajduje uzasadnienie w liturgicznej tradycji Kościoła (Laurentin 1989, 248–49). O tych maryjnych metaforach wspomina także św. Bernard w jednej z homilii na temat antyfony *Salve Regina*⁴³ oraz Adam z Perseigne (zm. 1221) w dziele *Fragmenta Mariana*⁴⁴.

3. Błogosławione łono i piersi

Ostatnia z postaci biblijnych, której głos na temat Maryi został przekazany przez trzeciego ewangelistę, to bliżej nieznaną, anonimową kobietą. Była ona w tłumie towarzyszącym Jezusowi w drodze do Jerozolimy (Łk 9,51–19,27)⁴⁵. Będąc pod wrażeniem Nauczyciela i Jego nauczania, nieoczekiwanie przerwała polemikę Jezusa z oponentami i spontanicznie zaczęła słać matkę Jezusa (Łk 11,27–28):

Gdy On to mówił, jakaś kobieta z tłumy głośno zawołała do Niego:
 Błogosławione (μακαρία) łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałaś.
 Lecz On rzekł: Owszem, ale przecież błogosławieni ci (μακάριοι οι),
 którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je.

41 Antyfony na wejście formularza o Niepokalanym Sercu Najświętszej Maryi Panny: „In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis” (Sir 24,25 Wlg) (CM 112). Rozdział 24 księgi Mądrości Syracha to jeden z najważniejszych tekstów poświęconych pochwalie uosobionej Mądrości (Harrington 2001, 844).

42 Honorius Augustodunensis, *Sigillum Beatae Mariae ubi exponuntur Cantica Cantorum* (PL 172, 498–542).

43 Bernardus, *In antiphonam Salve Regina sermones IV* (PL 184, 1069).

44 Adamus Persenae, *Fragmenta Mariana* (PL 211, 745–46).

45 Epizod z nieznaną kobietą znajduje się w środkowej części Ewangelii, w której Łukasz opowiada o publicznej działalności Jezusa i Jego drodze z Galilei do Jerozolimy (Łk 9,51–19,27) (zob. Green 1997, 460–62; Mickiewicz 2011, 510–12).

Cytowany tekst ma charakter krótkiej, wyrazistej wypowiedzi (apoftegmat) zbudowanej na zasadzie przeciwieństwa⁴⁶. Na słowa kobiety błogosławiącej Maryję, Jezus odpowiada również makaryzmem wskazując, co jest źródłem prawdziwego szczęścia. Mamy tutaj dwa wydawałoby się przeciwstawne błogosławieństwa. Trzeba więc zapytać, czym jest makaryzm jako gatunek literacki? Obecny dwukrotnie w tekście Łukasowym przymiotnik μακάριος tłumaczy się zazwyczaj jako „błogosławiony, błogosławiona”, upodabniając tym samym makaryzm do eulogii (błogosławieństwa). Inaczej jednak niż w eulogii źródłosłowem makaryzmu, decydującym o jego znaczeniu, jest grecki czasownik μακαρίζω i pochodne. Forma rzeczownikowa (μακαρισμός) opisuje stan szczęścia i błogości i takie także jest pole semantyczne terminu: „uważać kogoś za szczęśliwego, błogosławionego; wychwalać kogoś, błogosławić”, a w formie przymiotnika „szczęśliwy, błogosławiony”⁴⁷.

W odróżnieniu od błogosławieństwa (eulogii) makaryzm opisuje aktualny stan osoby, jej samopoczucie i także nastrój, jako trwałe następstwo zdarzenia, które miało miejsce w przeszłości. Co istotne, makaryzm nie jest formułą życzeniową, ale szczęście widzi jako obecne i o nim mówi. Najtrafniej chyba opisał makaryzm Gianfranco Ravasi: „gatunek literacki ogłaszający uczestnikiem Bożej radości tego, kto wybrał drogę sprawiedliwości i prawdy” (Ravasi 2010). Odnosząc te słowa do Maryi i jej sytuacji, w opinii nieznaney kobiety Maryja jest tu i teraz uczestniczką Bożej radości i błogosławieństwa, bowiem oznajmia ona podniosłym głosem: „Szczęśliwe łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś” (w. 27). Imię matki Jezusa nie zostało wymienione, a kobieta mówi o łonie i piersiach Maryi, co zdradza biblijny i szerzej semicki kontekst tej wypowiedzi. Maryja jest szczęśliwą matką, która poczęła i urodziła, a następnie wykarmiła i wychowywała swojego Syna. W świetle przekazu biblijnego i opinii ówczesnego społeczeństwa szczęście i godność kobiety zależały od urodzonych mężowi dzieci, przede wszystkim synów (Rdz 30,13; 49,25; por. Łk 23,29).

Kobieta nazwała Maryję szczęśliwą, gdyż widziała cuda i słuchała nauk Jezusa. W odpowiedzi na makaryzm kobiety Nauczyciel wskazał na prawdziwe źródło błogosławieństwa i szczęścia. Szczęśliwymi (μακάριοι) są Jego uczniowie oraz wszyscy słuchający i zachowujący Jego słowo (Łk 11,28; por. 6,20–22; Mt 5,3–11). Tymi słowami Jezus nie dystansował się od swojej Matki. W porządku zbawienia do grona Jego uczniów należy również i przede wszystkim Maryja, jak świadczy o tym jej życie. Maryja słuchała słowa Bożego (Łk 1,38), następnie przyjęła je z wiarą (Łk 1,45),

⁴⁶ Ze względu na treść epizodu przypomina po części perykopę o prawdziwych krewnych Jezusa (Łk 8,19–21; por. Mt 12,46–50; Mk 3,31–35), gdyż w obu przypadkach jest mowa o Jego matce, a reakcja i odpowiedź Jezusa mają podobną budowę i treść (Łk 8,21; inaczej Mt 12,50 i Mk 3,35) (zob. Mickiewicz 2011, 603–6; Green 1997, 458–60).

⁴⁷ Czasownik występuje dwukrotnie w Nowym Testamencie (Łk 1,45; Jk 5,11), podobnie dwa razy rzeczownik (Rz 4,6,9; Gał 4,15); natomiast najczęściej spotykaną formą jest przymiotnik μακάριος (ok. 50 razy w NT) (zob. Popowski 1995, 374–75; Liddell, Scott, and Jones 1996, 1073–74; Moulton and Milligan 1997, 386; por. Johnson 1991, 41).

rozważała w swoim sercu (Łk 2,19.51) i zachowywała (Łk 8,19–21). To Maryja „była pierwszym autentycznym uczniem Jezusa”, jak pisał wielki znawca Ewangelii synoptycznych Józef Kudasiewicz (2003, 114). Maryja ukazana w tekstach Nowego Testamentu stanie się następnie archetypem wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa, będzie przyszłą Matką Kościoła (por. J 2,1–11; 19,25–27)⁴⁸.

Słowa nieznaney kobiety z Ewangelii św. Łukasza (Łk 11,27–28) Kościół przejął również w *lex orandi*, cytując je wprost lub jeszcze częściej parafrazując. Modyfikacja tego błogosławieństwa znajduje się w antyfonie na Komunię Świętą formularza o Najświętszej Maryi Pannie, Królowej Apostołów, w której przypomniano, iż błogosławione łono Maryi nosiło Syna Ojca Przedwiecznego (MR 1176). Łono Maryi, wychwalane przez kobietę z Ewangelii, ukazane jest również jako miejsce zstąpienia Odwiecznego Słowa. Myśl ta powraca w liturgii do zwiastowania Pańskiego. W jednej z prefacji podkreślano, że Najświętsza Dziewica przyjęła z wiarą Słowo, przez tajemnicze działanie Ducha Świętego poczęła Syna i z miłością Go nosiła w niepokalanym łonie. On zaś spełnił obietnice dane Izraelowi i objawił się narodom jako oczekiwany Zbawiciel⁴⁹. W ten sposób w *lex orandi* Kościoła w wydarzeniu zwiastowania ukazano jego główny cel, jakim było spełnienie obietnic danych narodowi wybranemu i zbawienie ludzi (Thönnnes 1993, 58).

Słowa pochwały Maryi przywołuje i wyjaśnia również prefacja formularza o Świętej Maryi, Uczennicy Pańskiej. Podkreślono w niej, iż „Jego Matka, chwalebna Dziewica Maryja, słusznie została nazwana szczęśliwą, albowiem w dziewiczym łonie nosiła Syna Bożego; lecz jeszcze słuszniej sławi się Ją jako Błogosławioną”, ponieważ będąc Uczennicą Wcielonego Słowa, pilnie szukała Jego woli i wiernie ją wypełniła⁵⁰. Zastanawiającym jest fakt, że w prefacji, której zadaniem jest przede wszystkim uwielbienie Boga, znajdują się słowa zachęcające do wychwalania Maryi. Motywem podziwiania Maryi jako wzoru jest przede wszystkim Jej pilne szukanie woli Boga (*quia voluntatem tuam sedula quaesivit*) oraz wierność w jej wypełnieniu (*et adimplevit fidelis*). W tym przypadku zatem bycie wierną uczennicą Pana jest obok macierzyństwa podstawą wychwalania Maryi. Wybrzmiewa tu znane pytanie Jezusa: „Któż jest moją matką i [którzy] są braćmi?”, na które odpowiedź podał sam Jezus: „Kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (zob. Mk 3,33–35)

⁴⁸ „With respect to the initial focus on Jesus’ mother in this brief unit, it is important to note that Mary is a candidate for blessedness according to the criterion set forth by Jesus” (Green 1997, 461). Dalsza literatura na ten temat: Sherwood 1993; Haręzga 1994; Przyczyna and Wróbel 2003.

⁴⁹ Prefacja formularza o Najświętszej Maryi Pannie w tajemnicy zwiastowania Pańskiego: „Quem inter homines et propter homines nasciturum, Spiritus Sancti obumbrante virtute, a caelesti nuntio Virgo fidenter audivit et immaculatis visceribus amanter portavit, ut et promissiones filii Israel perficeret veritas, et gentium exspectatio pateret ineffabiliter adimplenda” (CM 10).

⁵⁰ Przekład polski tekstu nie do końca jest zgodny z tekstem łacińskim, w którym czytamy: „Cuius mater, gloriosa Virgo Maria, iure proclamatur beata, quia Filium tuum castis meruit generare visceribus; sed merito felicior praedicatur quia, incarnati Verbi facta discipula, voluntatem tuam sedula quaesivit et adimplevit fidelis” (CM 43).

(Thönnnes 1993, 152–53). Słowa łączą fizyczne macierzyństwo Maryi z Jej macierzyństwem duchowym. O wiernym szukaniu woli Bożej (*iugiter exquisivit*) i wiernym jej wypełnianiu (*fideliter adimplevit*) jest mowa także w prefacji formularza o Najświętszej Maryi Pannie, Matce dobrej rady⁵¹.

Z kolei w słowach prefacji formularza o Najświętszej Maryi Pannie, Stolicy Mądrości czytamy, że gdy nadeszła pełnia czasów, Bóg w błogosławionej Dziewicy Maryi dokonał dzieła pojednania, o którym postanowiono przed wiekami. Gdy Mądrość zbudowała sobie dom w nieskalanym łonie Dziewicy, Stwórca czasów narodził się w czasie, aby stawszy się nowym człowiekiem, przywrócić ludziom utraconą godność i obdarzyć ich nowym życiem⁵². Szczególnie tytuły *Sedes sapientiae* czy *Mater sapientiae*, to jedne z tych, które najczęściej występują od XII wieku. W *lex orandi* Kościoła słowa tej prefacji podkreślają fakt, że Chrystus Odkupiciel jako Mądrość zbudował w Maryi ów dom (Thönnnes 1993, 339).

Poprzez Wcielenie Odwiecznego Słowa Maryja stała się także świątynią Boga (*templum Dei*). Tytuł ten nawiązuje pośrednio do *Protoewangelii Jakuba*, apokryfu z II wieku, w którym utrwalono tradycję, iż Maryja została ofiarowana i przebywała w świątyni do dwunastego roku życia. Tekst suponuje myśl teologiczną, że materialna świątynia w Jerozolimie była zapowiedzią świątyni duchowej, która objawiła się w Jezusie (por. J 2,21) (Starowieyski 2017, 272–75). Często tytuł ten występował w pismach patrystycznych, wskazując, że w Maryi cieleśnie zamieszkała „pełnia bóstwa” (Lechner 1994, 367). Od XI wieku Maryję nazywano nie tylko świątynią Boga żywego, ale również sanktuarium Ducha Świętego (*sacrarium Spiritus sancti*)⁵³. Do określenia Maryi jako świątyni Pana nawiązuje także Rupert z Deutz OSB (zm. 1129) w trzeciej księdze swojego dzieła *De divinis officiis*⁵⁴.

Fakt przyjęcia w łonie Maryi syna Bożego wyrażane jest w modlitwie Kościoła także poprzez metafory. W formularzu o Świętej Maryi, Bożej Rodzicielce w intrybie podkreślono, że w Jej łonie ukrył się Ten, którego świat nie może ogarnąć⁵⁵. Ta sama myśl występuje w antyfonie na Komunię Świętą w tekstach wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie w okresie Narodzenia Pańskiego (MR 906). W formularzu o Świętej Maryi, Bożej Rodzicielce w prefacji mowa jest z kolei o tym, że Święta Dziewica poczęła Syna i z miłością Go nosiła w niepokalanym łonie⁵⁶, co także ma swoje odniesienie do najstarszych zachowanych źródeł liturgicznych (Thönnnes 1993, 81),

⁵¹ „Quibus instructa muneribus, voluntatem tuam iugiter exquisivit ac fideliter adimplevit” (CM 131).

⁵² „Quia sacramentum reconciliationis nostrae, ante saecula dispositum, ubi venit temporum plenitudo in beata Virgine Maria immensa bonitate adimplesti: intra intemerata viscera, redificante sibi Sapientia domum, Creator temporum in tempore nascitur, ut, novus homo factus, nobis vetustatem auferret et suam donaret novitatem” (CM 97).

⁵³ Petrus Damianus, *Carmina sacra et preces* (PL 145, 935); Anselmus, *Orationes* (PL 158, 962).

⁵⁴ Rupertus Tuitiensis, *De divinis officiis libri XII* (PL 170, 63).

⁵⁵ „Virgo Dei Genetrix, quem totus non capit orbis, in tua se clausit viscera factus homo” (CM 19).

⁵⁶ „Quia per mirabile mysterium et inenarrabile sacramentum Unigenitum tuum Virgo sacra concepit, et caeli Dominum clausis portavit visceribus” (CM 21).

oraz, że to błogosławione łono nosiło Syna Ojca Przedwiecznego, jak wyraża to jedna z antyfon na Komunię Świętą.⁵⁷ Tekst tej antyfony jest przywoływany również w antyfonie komunijnej formularza o Najświętszej Maryi Pannie Królowej Apostołów (CM 74). Jej łono nosiło bowiem prawdziwego Boga i Człowieka, jak przypomina antyfona na wejście o Najświętszej Maryi Pannie, Matce i Pośredniczce łaski⁵⁸.

Radość Maryi i pochwała jej błogosławionego łona dochodzi również do głosu w stwierdzeniu, że Maryja Panna z radością przyjęła i porodziła Jezusa, który jest źródłem pociechy dla świata, jak to podkreślają słowa w prefacji o Najświętszej Maryi Pannie, Matce pocieszenia. Maryja jest wychwalana jako Matka pocieszenia ze względu na to, że zrodziła Zbawiciela (Thönnies 1993, 561–62)⁵⁹.

Podsumowanie

Maryja jest ikoną chrześcijańskiej wiary i współcześnie obiektem szczególnej czci. Jest tak, chociaż z oczywistych powodów brak wyraźnych śladów pobożności maryjnej w tekstach biblijnych. A jednak późniejszy rozwój tej pobożności w Kościele ma swoje źródła i mocne podstawy właśnie w Biblii. Potwierdzeniem tego są dokonane wyżej interdyscyplinarne analizy biblijno-liturgiczne. Anioł Gabriel jako posłaniec z nieba (Łk 1,26–38), krewna Elżbieta (Łk 1,39–45) i anonimowa kobieta z tłumu (Łk 11,27–28) – każdy z nich mówi na swój sposób o godności Maryi, Matki Pana. Analiza ich wypowiedzi pozwoliła uchwycić istotne elementy biblijno-teologicznego orędzia o wybraniu i obdarowaniu Maryi specjalną łaską. Wszystko, co Bóg zamierzył wobec Maryi, dzieje się ze względu na jej wybranie na Matkę Syna Bożego, które jako służebnica Pańska pokornie przyjęła. Maryja jest szczęśliwą (*μακαρία*), błogosławioną (*εὐλογημένη*) i pełną łaski (*κεχαριτωμένη*) Matką Jezusa Chrystusa. Ten chrystologiczny wymiar biblijnych tekstów maryjnych jest fundamentalny. Nieodłącznym elementem wybrania jest również obdarowanie Maryi Duchem Świętym, z którym ona współpracuje. Jednak dar Ducha Świętego, jak poświadcza trzecia Ewangelia, jest nie tylko przywilejem Syna Bożego i jego Matki (Łk 1,35), ale jest darem dla wszystkich uczestników historii zbawienia, czego potwierdzeniem jest krewna Elżbieta i jej syn (Łk 1,41; por. Dz 2,1–4). Nie można też pominąć trzeciego aspektu wypowiedzi biblijnych bohaterów. Maryja, jako żydowska kobieta i ziemska matka Jezusa, jest jednocześnie wierną Uczennicą swojego Syna oraz należy do

⁵⁷ „Beata viscera Mariae Virginis, quae portaverunt aeterni Patris Filium” (CM 21).

⁵⁸ „Ave, sancta Maria, fons pietatis, omnium gratiarum referta ubertate, in tuis gestans castis visceribus Deum et hominem verum” (CM 119).

⁵⁹ „Quem, mundi consolationem, beata Virgo cum gaudio suscepit et intemeratis genuit visceribus” (CM 160).

wspólnoty uczniów i pierwszych Jego naśladowców. Później będzie pośród nich pierwszą i Matką Kościoła.

Interdyscyplinarna, biblijna i liturgiczna analiza treści biblijnych i *lex orandi* pozwala na sformułowanie kolejnych wniosków na temat godności Maryi jako Matki Pana i szerzej kultu maryjnego. W wypowiedziach trzech postaci biblijnych należy bowiem widzieć wyraźną zapowiedź późniejszej liturgicznej pobożności maryjnej. Ich słowa rozciągają się czasowo i przestrzennie na całą historię i życie Kościoła, który w *lex orandi* biblijny obraz Maryi rozbuduje i istotnie wzbogaci. Niebiański posłaniec jest mandatarium Boga w Trójcy Osób, a raz dane i już dokonane Objawienie trwa w Kościele, będąc podstawą poszukiwania całej prawdy, także o Maryi, jej godności i pięknie, czego gwarantem jest Duch Paraklet (J 16,13). Również krew na Elżbieta otrzymała specjalne zadanie. W porządku teologicznym postać Elżbiety przekracza wymiar historyczny i doczesny wydarzeń. Trzeba bowiem widzieć w niej reprezentanta wszystkich ludzi wierzących wszystkich czasów; oni przyjęli Jezusa jako swojego Pana i w nich również działa Duch Święty. Elżbieta jest przedstawicielką Kościoła i jest jego głosem przez wieki. Podobnie anonimowa kobieta wydaje się mieć wyjątkowe i odrębne miejsce w pobożności maryjnej jako przedstawicielka ludzi ciągle jeszcze poszukujących Prawdy. Głos tych trzech biblijnych postaci jest głosem Kościoła zapisanym w liturgicznym *lex orandi*. Ten głos modlącego się Kościoła ma stale wymiar chrystologiczny, pneumatyczny i eklezjalny. *Lex orandi* Kościoła nie ogranicza się do prostego cytowania czy przypominania tekstów biblijnych, chociaż tak również bywa. *Lex orandi* to przede wszystkim żywe doświadczenie i owocna celebrowanie biblijnego orędzia o Maryi jako Matce Pana. Przywołanie tego orędzia, jego uobecnienie i przeżywanie w akcie liturgicznym prowadzi finalnie do pełniejszego poznania i rozumienia godności i piękna Maryi. Niemniej między natchnionymi przez Ducha Świętego biblijnymi źródłami kultu maryjnego i współczesną liturgiczną pobożnością maryjną istnieje niezwykła ciągłość i koherencja. To gwarantowana Duchem Świętym teologiczna spójność objawienia Bożego utrwalonego w Piśmie Świętym i poświadczony w *lex orandi* żywej Tradycji Kościoła.

Bibliografia

- Adamus Perseniae, *Fragmenta Mariana*: Adamus Perseniae. 1855. "Fragmenta Mariana." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 211:743–54. Paris: Migne.
- Ambrosius Autpertus. 1975. *Expositionis in Apocalypsin libri I–V*. Edited by Robert Weber. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 27. Turnholti: Brepols.
- Anselmus, *Oratio LVII. Ad Sanctam Virginem Mariam*. In *Annuntiatione ejus*: Anselmus. 1864a. "Oratio LVII. Ad Sanctam Virginem Mariam. In Annuntiatione ejus." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 158:963–64. Paris: Migne.

- Anselmus, *Orationes*: Anselmus. 1864b. "Orationes." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 158:855–1016. Paris: Migne.
- Bartnicki, Roman. 2007. "Krytyka narracyjna w egzegezie angielskojęzycznej." *Studia Nauk Teologicznych PAN*, no. 2, 47–62.
- Bernardus, *De duodecim praerogativis B. V. Mariae, ex verbis Apocalypsis XII, 1*: Bernardus. 1862a. "Dominica Infra Octavam Assumptionis B. V. Mariae. Sermo: De duodecim praerogativis B. V. Mariae, ex verbis Apocalypsis XII, 1: 'Signum magnum apparuit in coelo: Mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim.'" In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 183:429–38. Paris: Migne.
- Bernardus, *In antiphonam Salve Regina sermones IV*: Bernardus. 1862b. "In antiphonam Salve Regina sermones IV." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 184:1059–78. Paris: Migne.
- Brown, Raymond E. 1993. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. Updated edition. New York: Doubleday.
- Collectio missarum de Beata Maria Virgine*. 1987. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. (= CM).
- De Santis, Massimo. 2011. "La visita di Maria ad Elisabetta (Lc 1,39–45). Paradigma lucano del processo salvifico di Dio." *Angelicum* 88:7–37.
- Durak, Adam. 1994. "Teksty euchologiczne jako źródło teologiczne (euchologia liturgiczna)." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 47 (1): 32–37. <https://doi.org/10.21906/rbl.722>.
- Eadmerus, *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis*: Eadmerus. 1854. "Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 159:301–18. Paris: Migne.
- Eucherius Lugdunensis, *Liber formularum Spiritualis intelligentiae ad Uranium*: Eucherius Lugdunensis. 1846. "Liber formularum Spiritualis intelligentiae ad Uranium." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 50:727–72. Paris: Migne.
- Flores, Deyanira. 2004. "Mary, the Virgin 'Completely and Permanently Transformed by God's Grace': The Meaning and Implications of Luke 1:28 and the Dogma of the Immaculate Conception for Mary's Spiritual Life." *Marian Studies* 55:47–113.
- Green, Joel B. 1997. *The Gospel of Luke*. The New International Commentary of the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Haręzga, Stanisław. 1994. "Maryjny aspekt Jezusowego błogosławieństwa o słuchających i zachowujących Słowo Boże (Łk 11,27–28)." *Tarnowskie Studia Teologiczne* 13:185–205.
- Harrington, Daniel J. 2001. "Mądrość Syracha." In *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego: Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, 2nd ed., edited by William Reuben Farmer, 829–55. Warszawa: Verbinum.
- Hermannus de Runa, *Sermo LXXXVII: In Assumptione Sanctae Mariae*: Hermannus de Runa. 1986. "Sermo LXXXVII: In Assumptione Sanctae Mariae." In *Sermones festuales*, edited by Edmundus Mikkers, Josephus Theuws, and R. Demeulenaere, 394–401. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 64. Turnholti: Brepols.
- Hesbert, René-Jean. 1935. *Antiphonale Missarum Sextuplex*. Bruxelles: Vromant.
- Hieronymus, *Liber de Nominibus Hebraicis*: Hieronymus. 1845. "Liber de Nominibus Hebraicis." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 23:771–858. Paris: Migne.

- Hildebertus Cenomanensis, *De Incarnatione*: Hildebertus Cenomanensis. 1854. "Sermones de Sanctis. LV. In festo annuntiationis Beate Mariae. Sermo unicus. De Incarnatione." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 171:605–10. Paris: Migne.
- Honorius Augustodunensis, *Sigillum Beatae Mariae ubi exponuntur Cantica Canticorum*: Honorius Augustodunensis. 1854. "Sigillum Beatae Mariae ubi exponuntur Cantica Canticorum." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 172:495–542. Paris: Migne.
- Johnson, Luke Timothy. 1991. *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina Series 3. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Jougan, Alojzy. 2013. *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich, eds. 1964–1976. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (= TDNT).
- Knight, Mark. 2010. "Wirkungsgeschichte, Reception History, Reception Theory." *Journal for the Study of the New Testament* 33 (2): 137–46. <https://doi.org/10.1177/0142064x10385858>.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2002. "Matka Boża w posoborowej liturgii Kościoła." *Salvatoris Mater* 4 (1): 157–99.
- Kudasiewicz, Józef. 2003. "Odpowiedź Jezusa na błogosławieństwo ewangelicznej niewiasty (Łk 11,22) [powinno być: Łk 11,27]. Przyczynek do mariologii św. Łukasza." *Kieleckie Studia Teologiczne* 2:112–17.
- Laurentin, René. 1989. *Matka Pana: Krótki traktat teologii maryjnej*. Translated by Zygmunt Proczek. Theotokos 1. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Lechner, G. M. 1994. "Tempel." In *Marienlexikon*, edited by Remigius Baumer and Leo Scheffczyk, 6:367–69. St. Ottilien.
- Liddell, Henry George, Robert Scott, and Henry Stuart Jones. 1996. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. Oxford: Clarendon.
- Mickiewicz, Franciszek. 2011. *Rozdziały 1–11*. Vol. 1 of *Ewangelia według św. Łukasza*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 3. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Migut, Bogusław. 2019. *Liturgia jako teologia żywa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum Ioannis Pauli pp. II cura recognitum*. 2002. Editio typica tertia. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. (= MR).
- Moulton, James Hope, and George Milligan. 1930. *The Vocabulary of the Greek Testament*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Napiórkowski, Andrzej. 2016. *Kościół w Maryi, Maryja w Kościele*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II; Kielce: Jedność.
- Oleś, Piotr. 2013. "Letania more solito dicantur. Przyczynek do badań nad pobożnością maryjną wśród średniowiecznych dominikanów." *Folia Historica Cracoviensia* 19:43–57.
- Petrus Damianus, *Carmina sacra et preces*: Petrus Damianus. 1853. "Carmina sacra et preces." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 145:917–85. Paris: Migne.
- Popowski, Remigiusz. 1995. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. 2nd ed. Warszawa: Vocatio.
- Powell, Mark Allan. 2009. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis, MN: Fortress.
- Przyczyna, Wiesław, and Ryszard Wróbel. 2003. "Maryja wzorem słuchacza słowa Bożego." *Salvatoris Mater* 5 (2): 90–103.

- Rabanus Maurus, *De Universo libri viginti duo*: Rabanus Maurus. 1852. "De Universo libri viginti duo." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 111:9–614. Paris: Migne.
- Raja, R. J. 2001. "Księga Judyty." In *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego: Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, 2nd ed., edited by William Reuben Farmer, 617–26. Warszawa: Verbinum.
- Ratzinger, Joseph. 2002. *Wzniosła Córa Syjonu: Rozważania mariologiczne*. Translated by Janusz Królikowski. Poznań: Pallottinum.
- Ravasi, Gianfranco. 2010. "Błogosławieństwo." *Przewodnik Katolicki*, no. 7, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2010/Przewodnik-Katolicki-7-2010/Przewodnik-liturgiczny/Blogoslawienstwo>.
- Rubin, Miri. 2009. *Mother of God: A History of the Virgin Mary*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rupertus Tuitiensis, *De divinis officiis libri XII*: Rupertus Tuitiensis. 1854. "De divinis officiis libri XII." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 170:9–333. Paris: Migne.
- Sherwood, Stephen K. 1993. "'Blest is the womb that bore you...' (Lc 11, 22–28)." *Ephemerides Mariologicae* 43:257–62.
- Sobór Watykański II. 1964. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. (= LG).
- Sondel, Janusz. 2009. *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*. Kraków: Universitas.
- Stabryła, Wojciech M. 2008. "Matka Pana' (Łk 1,43) w świetle krytyki historyczno-literackiej. Czy św. Łukasz wyznaje Boże macierzyństwo Maryi?" *Salvatoris Mater* 10 (4): 23–41.
- Starowieyski, Marek, ed. 2017. *Apokryfy Nowego Testamentu*. 2nd ed. Vol. 1, bk. 1. Kraków: WAM.
- Stock, Alex. 2012. *Lateinische Hymnen*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Szymik, Stefan. 2013. *Współczesne modele egzegezy biblijnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Thönnies, Dietmar. 1993. *Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine: Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien*. Frankfurt am Main: Lang.
- Tronina, Antoni. 1995. *Zawitaj Pani Świata: Obrazy i symbole biblijne w Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu NMP*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Valentini, Alberto. 2002. "Pierwsze zapowiedzi oddawania czci Matce Pana (Łk 1,39–45)." *Salvatoris Mater* 4 (4): 11–33.
- Welzen, Huub. 2011. "Exegetical Analyses and Spiritual Readings of the Story of the Annunciation (Luke 1:26–38)." *Acta Theologica* 31 (Suppl. 15): 21–36. <https://doi.org/10.4314/actat.v31i1s.3>.
- Włodarczyk, Stanisław. 1993. "Kwestie struktury, źródeł i rodzaju literackiego Łk 1–2." In *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, edited by Tomasz M. Dąbek and Tomasz Jelonek, 303–14. Kraków: Unum.
- Zeller, Dieter. 1990. *Charis bei Philon und Paulus*. Stuttgarter Bibelstudien 142. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Żak, Łukasz. 2008. "Niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny w mariologicznej myśli kard. Josepha Ratzingera." *Salvatoris Mater* 10 (2): 345–55.



Diakonia i charyzmat. Fenomen macierzyństwa Maryi w ujęciu Edwarda Schillebeeckxa i Czesława Bartnika

Diakonia and Charism: The Phenomenon of Mary's Motherhood
as Seen by Edward Schillebeeckx and Czesław Bartnik

ANTONI NADBRZEŻNY 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, antoni.nadbrzezny@kul.pl

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest porównanie poglądów Edwarda Schillebeeckxa (1914–2009) i Czesława Bartnika (1929–2020) na istotę Bożego macierzyństwa Maryi. Obaj są wybitnymi i oryginalnymi teologami europejskimi. Flamandzki dominikanin reprezentuje bardziej „oddolną” mariologię typu fenomenologicznego i egzystencjalistycznego. Z kolei polski profesor znany jest jako zwolennik mariologii personalistycznej. W artykule zastosowano metodę teologii porównawczej. Przeprowadzone badania pokazują, że Schillebeeckx i Bartnik zaproponowali różne interpretacje mariologiczne. Według Schillebeeckxa macierzyństwo Maryi ma charakter sakramentalny, epifaniczny i diakoniczny. Bartnik uważa, że jest ono przede wszystkim personalistyczne, relacyjne i charyzmatyczne. Pomimo wyraźnych różnic, obie koncepcje można uznać za w dużej mierze komplementarne. W ostatniej części autor proponuje własną koncepcję, którą nazywa aksjologiczno-symboliczną. Ukazuje on macierzyństwo Maryi jako wydarzenie-symbol, które należy właściwie odczytywać w świetle współczesnych znaków czasu.

Słowa kluczowe: Edward Schillebeeckx, Czesław Bartnik, Boże macierzyństwo Maryi, diakonia, charyzmat, wydarzenie-symbol

Abstract: The purpose of this article is to compare the views of Edward Schillebeeckx (1914–2009) and Czesław Bartnik (1929–2020) on the essence of Mary's divine motherhood. Both are prominent and original European theologians. The Flemish Dominican represents a more 'bottom-up' Mariology of the phenomenological and existentialist approaches. The Polish professor, on the other hand, is known as a proponent of personalistic Mariology. The article uses a comparative theological method. The results of the analysis show that Schillebeeckx and Bartnik proposed different Mariological interpretations. According to Schillebeeckx, Mary's motherhood has a *sacramental*, *epiphanic* and *diakonia* character. Bartnik, on the other hand, believes it to be primarily *personalistic*, *relational* and *charismatic*. Despite their clear differences, the two concepts can be considered largely complementary. In the final section, the author proposes his own conception, which he calls *axiological-symbolic*. He portrays Mary's motherhood as an event-symbol to be properly read in the light of the contemporary signs of the times.

Keywords: Edward Schillebeeckx, Czesław Bartnik, Mary's divine motherhood, diakonia, charism, event-symbol

Po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II w wielu europejskich środowiskach teologicznych wystąpiło zjawisko zwane „milczeniem mariologicznym”. Charakteryzowało się ono wyraźnym spadkiem zainteresowania mariologią i znacznym ograniczeniem publikacji na temat miejsca i roli Maryi w historii zbawienia. Zapewne było naturalną reakcją na rozwijającą się przedsoborową mariologię maksymalistyczną,

nierzadko oderwaną od źródeł biblijnych i opartą w dużym stopniu na metodzie spekulatywnej. Nazwana przez Yvesa Congara „mariologią galopującą” (Congar 1987, 81), w swym szybkim rozwoju zbyt mało kierowała się zasadą hierarchii źródeł teologicznych, nie zważając na konieczność respektowania istotnych związków między wydarzeniami/tajemnicami zbawczymi (*nexus mysteriorum*).

Teologowie doby soborowej i posoborowej (m.in. Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Yves Congar, Edward Schillebeeckx, René Laurentin) potrzebowali czasu na przemyślenie impulsów metodologicznych oraz inspiracji me-rytorycznych płynących z VIII rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, słusznie nazwanego *Magna Charta* współczesnej mariologii. Po okresie ponad dwóch dekad pogłębionej i twórczej refleksji nastąpił przewidywany renesans mariologii. Dokonał się on w duchu soborowej zachęty do konstruowania ujęć teologicznie umiarkowanych, zrównoważonych i pogłębionych, programowo unikających zarówno minimalizmu, jak i maksymalizmu mariologicznego (KK 67). Jednym z czynników sprzyjających powrotowi mariologii do „laboratoriów” współczesnej myśli teologicznej były oryginalne próby reinterpretacji klasycznych tematów mariologicznych podejmowane przez znanych europejskich teologów reprezentujących odmienne tradycje intelektualne i metodologiczne, z uwzględnieniem swoistych kontekstów społecznych, kulturowych i kościelnych, w których żyli i pracowali (m.in. Franz Courth, Wolfgang Beinert, Leo Scheffczyk, Stefano De Fiores, Catharina Halkes). W okresie posoborowym również w Polsce opublikowano oryginalne prace mariologiczne napisane przez cenionych teologów z różnych ośrodków akademickich. Do ich grona należą m.in.: Józef Kudasiewicz, Stanisław Napiórkowski i Czesław Bartnik (KUL), Grzegorz Bartosik (UKSW), Jacek Bolewski (PWT w Warszawie), Janusz Królikowski, Wojciech Życiński i Andrzej Napiórkowski (UPJPII), Bogdan Ferdek i Włodzimierz Wołyniec (PWT we Wrocławiu), a także Elżbieta Adamiak, Adam Wojtczak i Bogusław Kochaniewicz z UAM (zob. Pek 2021, 123–25).

Na uwagę zasługują badania nad mariologią wybranych teologów europejskich prowadzone przez polskich i zagranicznych uczonych związanych z Katedrą Mariologii KUL. Zaowocowały one opublikowaniem nowatorskich monografii w ramach zainicjowanej w 2000 roku przez Wydawnictwo KUL serii Mariologia w Kontekście (zob. Pek 2000; Siwak 2001; Moricová 2002; Nadbrzeżny 2005; S. C. Napiórkowski 2003; Gilski 2006; Klauza and Pek 2007; Życiński 2009; Cárdenas 2014). Tworzą one wyjątkową kolekcję książek przybliżających polskim czytelnikom mało znaną w latach 90. ubiegłego wieku twórczość niektórych oryginalnych teologów zachodnioeuropejskich w ramach projektu badawczego dotyczącego współczesnej myśli mariologicznej. Przy wszystkich swych zaletach wspomniane monografie ograniczały się przeważnie do rekonstrukcji, analizy, krytyki i oceny dorobku indywidualnych teologów. Z racji przyjętych założeń rezygnowały z badań porównawczych nad twórczością teologów Europy Zachodniej, Wschodniej i Środkowej. Ich autorzy mieli jednak świadomość, że prace porównawcze mogą pomóc w pokonaniu wieloletniego

ideowego izolacjonizmu między teologami z różnych krajów Europy podzielonej po II wojnie światowej na dwa przeciwstawne polityczne bloki.

W dzisiejszym nowym kontekście społeczno-politycznym przychodzi czas, aby uwzględniając odmienne doświadczenia teologów zachodnich i wschodnich, badać ich twórczość bardziej w kluczu porównawczym. Z pewnością warto rozwijać takie badania, mając na celu klarowną prezentację podobieństw i różnic w interpretacji prawd wiary chrześcijańskiej, z nadzieją na uzasadnienie komplementarności eksplorowanych ujęć albo wykazanie ich całkowitej lub częściowej nieprzystawalności.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie istoty Bożego macierzyństwa Maryi w interpretacji o. Edwarda Schillebeeckxa OP (1914–2009) i ks. Czesława Stanisława Bartnika (1929–2020). Obaj należą do grona wybitnych i oryginalnych teologów europejskich twórczo rozwijających swoją myśl w oparciu o konsekwentnie przyjmowane metody badawcze. O ile flamandzki dominikanin reprezentuje antysystemową teologię typu fenomenologicznego i egzystencjalistycznego, o tyle polski profesor znany jest jako twórca teologii typu personalistycznego, zmierzającej do stworzenia spójnego systemu myślowego, w którym osoba (*persona*) stanowi zasadniczą kategorię zarówno metodologiczną, jak i poznawczą.

Już wstępna analiza źródeł pozwala stwierdzić, że Schillebeeckx i Bartnik rozwinęli ciekawe ujęcia mariologiczne: zróżnicowane, odważne i nowatorskie, krystalizujące się jednakże w odmiennych okresach i kontekstach kościelnych, społecznych oraz kulturowych. Większa część mariologicznego dorobku Schillebeeckxa przypadła na czas bezpośrednio poprzedzający inaugurację Soboru Watykańskiego II i w pewnym sensie może zostać uznana za teologiczną podbudowę soborowego myślenia o Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła (Schillebeeckx 1954; Schillebeeckx 1957a; Schillebeeckx 1957b; Schillebeeckx and Halkes 1992). Mariologiczna zaś wrażliwość Bartnika, wyrażana początkowo w pracach przyczynkarskich, stopniowo wzrastała w okresie posoborowym, kulminując w oryginalnej i dojrzałej pod względem naukowym monografii *Matka Boża* (Bartnik 2012; Bartnik 2003a; Bartnik 2001). Z racji teologicznych i filologicznych kompetencji autora w artykule zostały wykorzystane publikacje Schillebeeckxa w języku niderlandzkim.

Realizacja wskazanego wyżej celu badawczego domaga się odpowiedzi na następujące pytania: na czym polega – zdaniem Schillebeeckxa i Bartnika – istota Bożego macierzyństwa Maryi? W jakim sensie jest ono rzeczywistością relacyjną? Jaki jest stosunek obu teologów do tytułu *Theotokos*? Jakie kategorie teologiczne najbardziej nadają się do wyrażenia misteryjnego charakteru Maryjnego macierzyństwa? Jakie są zasadnicze podobieństwa i różnice w interpretacjach proponowanych przez Schillebeeckxa i Bartnika? Czy można w uzasadniony sposób mówić o komplementarności ich ujęć? Wreszcie, czy istnieje potrzeba i możliwość dopełnienia prezentowanych interpretacji poprzez próbę wyeksponowania aksjologiczno-symbolicznego wymiaru macierzyństwa Maryi? Wyniki przeprowadzonych badań zostały zaprezentowane w kolejnych częściach niniejszego artykułu.

1. Sakramentologiczna interpretacja macierzyństwa Maryi (Edward Schillebeeckx)

Ogłoszony przez papieża Piusa XII Rok Maryjny (1954) stał się dla flamandzkiego dominikanina Edwarda Schillebeeckxa bezpośrednią okazją do głębszej refleksji mariologicznej. Zamierzał ukazać rolę i teologiczne znaczenie Matki Chrystusa w perspektywie dynamicznej, rezygnując z ujęć zbyt statycznych, pomijających historiozbowczy i antropologiczny wymiar mariologii. Realizując swój projekt badawczy, odwoływał się zarówno do źródeł biblijnych, jak i do filozoficznych inspiracji płynących głównie z fenomenologii i egzystencjalizmu (Feder 2019, 326–28). Dowartościowując głównie kategorie spotkania, sakramentu, łaski, charyzmatu, diakonii i objawienia, podjął wysiłek skonstruowania nowatorskiej interpretacji macierzyństwa Maryi, które uważał za główną zasadę mariologiczną (*principium fundamentale mariologiae*).

Zdaniem Schillebeeckxa dogmat o Bożym macierzyństwie stanowi podstawową prawdę w hierarchii wszystkich doktrynalnych wypowiedzi o Matce Pana. Z tego powodu należy go traktować jako fundamentalny klucz hermeneutyczny umożliwiający poprawną i spójną interpretację całego misterium Maryi (Schillebeeckx 1957b, 3144). Właściwe rozumienie teologicznego sensu terminu *Theotokos* (*Mater Dei*) pozwala uzasadnić poprawność pozostałych mariologicznych prawd wiary (dziewictwo, świętość, niepokalane poczęcie, wniebowzięcie, pośrednictwo). Zostały one sformułowane w sposób konkluzywny i pozostają niezrozumiałe w oderwaniu od dogmatu o Bożym macierzyństwie Maryi. Trzeba przy tym podkreślić, że Schillebeeckx wyraźnie sprzeciwia się funkcjonującemu w dawniejszej mariologii podziałowi na zasadę pierwszorzędą (macierzyństwo Maryi we Wcieleniu) i zasadę drugorzędą (udział Maryi w dziele odkupienia). Podział na dwie odrębne zasady uważał za zbyt szkolny, sztuczny i szkodliwy dla odnowy mariologii w aspekcie historiozbowczym. Ograniczenie macierzyństwa Maryi wyłącznie do poczęcia i urodzenia Jezusa prowadzi – według Schillebeeckxa – do ujęć błędnych, redukcyjnych i w konsekwencji banalnych. Pozbawia bowiem tajemnicę Wcielenia istotnego wymiaru zbawczego, a macierzyństwo Maryi sprowadza wyłącznie do poziomu naturalnej opieki nad noworodkiem. Dlatego odnowiona mariologia musi łączyć wymiar ludzki i historyczny Maryjnego macierzyństwa z jego istotnym wymiarem proredempcyjnym. W całym swym życiu Maryja pozostaje Matką Chrystusa – Odkupiciela świata i na każdym etapie życia Jej realne macierzyństwo ma odniesienie do odkupieńczego dzieła Chrystusa. Macierzyństwo Maryi bowiem jest unikalne i niepowtarzalne w tym znaczeniu, że swój najgłębszy sens czerpie z Bożego planu zbawienia świata. W nim z woli Boga uczestniczy jako Matka Odkupiciela. Jest to więc macierzyństwo wpisane w wydarzenie Wcielenia, które ze swej istoty ma charakter odkupieńczy (*In-carnatio redemptiva*).

Według Schillebeeckxa Maryjne macierzyństwo stanowi rzeczywistość realną i złożoną (cielesno-duchową). Z tej racji wszelkie próby jego idealizowania należy ocenić negatywnie. Działanie takie prowadziłyby w konsekwencji do osłabienia lub nawet zakwestionowania wartości Wcielenia Syna Bożego. Chociaż macierzyństwo Maryi posiada istotny rys misteryjny i charytologiczny, to jednak stanowi rzeczywistość konkretną, widzialną, historycznie i kulturowo uwarunkowaną. Zawiera komponentę somatyczną, psychiczną i duchową. Wszelkie tendencje osłabiające realistyczny charakter Maryjnego macierzyństwa służą wzmacnianiu myślenia typu doketystycznego, które ostatecznie przypisuje odkupieńczej śmierci Chrystusa na krzyżu status fantazmatu, iluzji i fikcji (Feder 2019, 330–39).

Próbując uchwycić istotę Maryjnego macierzyństwa, flamandzki dominikanin rozważa teologiczne znaczenie perykopy o zwiastowaniu. Biblijny opis tego wydarzenia historiozbowczego podkreśla wagę wolnego wyboru dokonanego przez Boga i wolnej decyzji podjętej przez Maryję z Nazaretu. Według Schillebeeckxa propozycja ze strony Boga ma przede wszystkim charakter darmowego daru, jest dla Maryi całkowicie niezasłużonym przywilejem, wyjątkową łaską, która nie narusza jej osobowej wolności jako *imago Dei*. Skuteczność Maryjnego macierzyństwa, rozpatrywana od strony ludzkiej, jest możliwa tylko wtedy, gdy zostaje ono przyjęte w wierze, która ze swej natury jest aktem w pełni osobowym i wolnym (Schillebeeckx 1957b, 3149–50). Jakakolwiek próba wymuszenia macierzyństwa w kontekście idei Wcielenia prowadziłyby do katastrofalnych skutków. W przypadku, gdyby jakaś hipotetyczna kobieta została zmuszona do wyrażenia zgody na Boże macierzyństwo, sens Inkarnacji Logosu zostałby *in principio* zakwestionowany. Forsowanie dzieła Wcielenia Syna Bożego bez uszanowania wolnej woli człowieka byłoby całkowicie sprzeczne z naturą Boga jako absolutną Miłością i Wolnością. Boże działanie nie może bowiem negować moralności mającej swe źródło w Stwórcy i Prawodawcy.

Zdaniem Schillebeeckxa macierzyństwo przyjęte przez Maryję w sposób wolny posiada istotne znaczenie soteriologiczne. Stanowi bowiem wyjątkowy sposób Jej odkupienia (*sublimiori modo redempta*). Istnieje ustanowiona przez Boga wewnętrzna więź między wydarzeniami zbawczymi, które wzajemnie na siebie oddziałują na zasadzie antycypacji, przekraczając zwykły porządek chronologiczny. Ze względu na przyjęty dar Bożego macierzyństwa Maryja może stać się, i rzeczywiście się staje, pierwszą w szeregu odkupionych. Jej bezwarunkowa zgoda na macierzyństwo oznacza również zgodę na udział w odkupieniu dokonanym przez Jej Syna Chrystusa, a także na uprzywilejowane doświadczenie owoców odkupienia na zasadzie antycypacji przyszłych zasług Zbawiciela (Schillebeeckx 1957b, 3149). Posłuszeństwo wiary wyraża się w wolnym i świadomym przyjęciu przez Maryję daru macierzyństwa. Zgoda zaś na macierzyństwo pociąga za sobą posłuszeństwo wiary również w odniesieniu do jakiejś możliwej formy partycypacji w odkupieńczym dziele Syna. Posłuszeństwo wiary jest więc zarówno pierwotnym warunkiem zaistnienia Bożego macierzyństwa Maryi, jak i jego trwałą „substancją” oraz logicznym skutkiem

w perspektywie Paschy. Jednak faktyczny udział Maryi w dziele odkupienia nie polega na jakimś dodatkowym wkładzie do ofiary złożonej przez Chrystusa na krzyżu, która z definicji jest doskonała, niepodzielna i dokonana wyłącznie przez jedyne Odkupiciela świata. Maryja partycypuje w dziele odkupienia nie na sposób kapłański, lecz prawdziwie macierzyński, poprzez okazanie solidarnej matczynej miłości, poprzez ekumenię cierpienia Matki i Syna, a nade wszystko poprzez zjednoczenie i ufne powierzenie siebie Chrystusowi. Wyraziło się ono w milczącej adoracji krzyża, w żywej nadziei na paschalne zwycięstwo, w przyjęciu charyzmatycznego daru nowego, eklezjalnego macierzyństwa uniwersalizującego się w dziejach świata, obejmującego swym zasięgiem wszystkich wierzących, a nawet całą odkupioną ludzkość jako wezwaną do wiary.

Analizując istotę macierzyństwa Maryi, Schillebeeckx wyróżnia w nim trzy zasadnicze wymiary: sakramentalność, epifaniczność oraz diakoniczność. Sakramentalność Bożego macierzyństwa wynika wprost z unikalnej, trwałej i niezbywalnej relacji Maryi do Chrystusa rozumianego jako Sakrament podstawowy (Schillebeeckx 1957a, 99). W swoim człowieczeństwie Chrystus jest sakramentem, czyli widzialnym znakiem Boga ukrytego, niewidzialnego Ojca i Ducha, którzy objawiają się w osobie, życiu, nauczaniu i działaniu Słowa, które stało się ciałem. W konsekwencji każde ziemskie spotkanie z Chrystusem (Słowem widzialnym) jest doświadczeniem typu sakramentalnego, w którym ludzkie czyny zbawcze Jezusa są boskim darem łaski udzielonym w sposób widzialny i stanowią przyczynę tego, co oznaczają (Nadbrzeżny 2005, 125). Macierzyńska relacja Maryi do Chrystusa – osobowego znaku/symbolu Boga – nabiera waloru sakramentalnego. Nie jest dodatkowym „ósmym” sakramentem szczegółowym, ale posiada wyraźną strukturę sakramentalną drugiego stopnia. Maryja jest „macierzyńskim sakramentem” Chrystusa ziemskiego, znakiem wskazującym na tego, który stanowi *par excellence* widzialną historyczną obecność łaski, prawdy i życia udzielanego na sposób darmowego daru przez Ojca. W Nim, Wcielonym Słowie Boga narodzonym z dziewiczej Matki, znika granica między dawanym i dającym, między posłanym i posyłającym, między treścią orędzia i jego praktyką, między historią i wiecznością. W optyce Inkarnacji Chrystus i Ojciec objawiają się jako Ci, którzy stanowią jedno nie tylko w wymiarze ontycznym, ale również egzystencjalno-moralnym. Kto widzi Chrystusa, widzi też i Ojca, to znaczy poznaje Boga za pośrednictwem wielkich dzieł Syna, które świadczą o zbawczej potędze Ojca. Kto zaś w świetle wiary widzi Matkę Chrystusa, dostrzega w Niej *signum magnum* Boga uniżonego, cierpiącego, bezbronno, podatnego na zranienia, solidarnego z grzesznymi ludźmi.

W perspektywie sakramentologicznej macierzyństwo Maryi jest widzialnym i skutecznym znakiem miłosierdzia okazanego Jej przez Wszechmocnego (Łk 1,49). Maryjne macierzyństwo nie jest więc dziejowym akcydensem, epizodem, chwilowym wyborem, czystą funkcją, lecz czymś głęboko personalistycznym (Schillebeeckx 1957b, 3149–50). Jest wydarzeniem boskim i zarazem ludzkim, modusem życia zanurzonego w miłości, komunijną relacją osób Matki i Syna, świętą wymianą

duchowych dóbr w sferze doczesnych wartości, znakiem stwórczej i zbawczej aktywności Trójcy Świętej pozwalającej zachować jedność bez uniformizacji i miłość bez zawłaszczania drugiego. Nadzwyczajne w tak wielu aspektach macierzyństwo Maryi nie może być nadmiernie idealizowane ani oddzielane od historii ludzkiego cierpienia i żywiołu egzystencjalnych zagrożeń. Jest ono bowiem sakramentem szczególnym, służebnym, rodzicielskim i dialogicznym, ze swej natury usytuowanym i urzeczywistniającym się w sercu świata pełnego konfliktów, znakiem rzuconym w mroki egzystencji, aby wskazać na „Światłość prawdziwą, oświecającą każdego człowieka” (J 1,9). Zdaniem Schillebeeckxa macierzyństwo Maryi w integralnym znaczeniu jest wielkim darem dla wspólnoty Kościoła (Schillebeeckx 1957a, 100–101). Jest to macierzyństwo o najszerszym zasięgu, obejmujące całego Chrystusa, to jest zarówno Głowę, jak i członków eklezjalnego mistycznego Ciała.

Drugim przymiotem macierzyństwa Maryi jest, według Schillebeeckxa, jego epifaniczność. *Divina Mariae maternitas* nie jest rzeczywistością całkowicie autonomiczną, dryfującą na falach doczesności, pozbawioną celów nadprzyrodzonych, nie mającą związku z Bożą ekonomią Objawienia. Przeciwnie, Maryjne macierzyństwo pełni ważną funkcję epifaniczną. Jest objawieniem odkupieńczej miłości Boga w języku macierzyńskiej czułości, delikatności i wrażliwości. Subtelność, miłość i osobiste ciepło Maryi jako Matki odsłania i przybliża człowiekowi macierzyński rys Boga Ojca, czyli ten wymiar, którego Chrystus jako mężczyzna w swym ludzkim wymiarze nie jest w stanie wyrazić (Schillebeeckx 1957a, 101–2; Schillebeeckx 1954, 58–59).

Według Schillebeeckxa dzięki macierzyństwu przeżywanemu w duchu subtelnej miłości, łagodności, czułości i serdeczności Maryja może stać się dla Ludu Bożego wiarygodną, troskliwą i współczującą przewodniczką w egzystencjalnie uwarunkowanej pielgrzymce wiary. Epifaniczny rys macierzyństwa wyraża się również w swoistej humanizacji tragizmu odkupieńczej śmierci Chrystusa (Schillebeeckx 1954, 58–59). Pełna godności, serdeczna i współczująca obecność Maryi pod krzyżem umierającego Chrystusa – bez cienia agresji, żądzy odwetu i znamion rozpacz – pomaga pokonać psychologicznie uzasadniony odruch ucieczki od widoku zmasakrowanego ciała. W tym aspekcie czuła, ciepła i miłosierna matczyność Maryi, nazwanej w katolickiej antyfonie „życiem, słodyczą i nadzieją naszą” (*vita, dulcedo et spes nostra*), pomaga wiernym sublimować tragizm cierpienia Jej Syna i przez wiarę partycypować w śmierci Chrystusa jako wydarzeniu doksologicznym, podniosłym i uroczystym (Schillebeeckx 1957a, 103).

Trzecią istotną cechą macierzyństwa Maryi jest, według Schillebeeckxa, jego diakoniczność. Maryja przeżywa swoje macierzyństwo w sposób świadomy i odpowiedzialny jako wolne i zarazem służebne zaangażowanie na rzecz spełnienia mesjańskich obietnic w życiu i działalności Jezusa. Zdaniem Schillebeeckxa ofiarna troska Maryi o integralny rozwój człowieczeństwa swego Syna jest egzystencjalną translacją niewidzialnej nadprzyrodzonej miłości Boga na język widzialnej macierzyńskiej czułości, jest ukonkretnieniem, uhistorycznieniem i uwidocznieniem miłosierdzia, łaski

i zbawczej woli Boga, którą w stopniu doskonałym objawił i wypełnił Jezus jako Pan i Mesjasz (Schillebeeckx 1957a, 103–5). W tej optyce aktywne i służebne macierzyństwo Maryi jest wyrazem Jej odpowiedzialności za przygotowanie Jezusa w wymiarze historyczno-ludzkim do zrealizowania mesjańskiej misji odkupienia świata.

Flamandzki dominikanin sprzeciwia się wszelkim tendencjom ograniczającym Boże macierzyństwo jedynie do samego faktu przekazania życia Jezusowi. Czysto funkcjonalne pojmowanie macierzyńskiej roli Maryi nie tylko pomija jego psychologiczno-społeczny wymiar, ale również bagatelizuje jego strukturę charytologiczno-charyzmatyczną. Nie docenia też w wystarczającym stopniu służebnego (diakonicznego) i dialogicznego charakteru Maryjnego macierzyństwa wpisanego w historię zbawienia i realizowanego na zasadzie synergizmu Bożej łaski i ludzkiej wolności (Nadbrzeżny 2016, 199–200). Tego typu naturalistyczne i redukcjonistyczne spojrzenie na macierzyństwo Maryi prowadzi do powstania koncepcji prymitywnych, pozbawionych realizmu, sprzecznych zarówno z biblijnym obrazem Matki Pana, jak i potocznym doświadczeniem ludzkim. Muszą one zostać odrzucone i zastąpione głębszymi i pełniejszymi interpretacjami teologicznymi.

W ujęciu integralnym macierzyństwo oznacza nie tylko sam akt poczęcia, zrodzenia i karmienia dziecka, lecz również całą aktywność związaną z dynamicznym aspektem wychowawczym i edukacyjnym. Macierzyństwo Maryi wiąże się zatem z realizacją ważnych zadań, takich jak wprowadzenie Jezusa jako człowieka w życie społeczne, kulturowe i religijne, w obowiązujący system wartości i prawa. Macierzyństwo nie jest więc rzeczywistością statyczną, zamkniętą i niezmienną, lecz dynamiczną, rozwojową i twórczą. Realizuje się ono w ciągłej interakcji Matki i Syna, w przekazie wartości, w tworzeniu zdrowej atmosfery rodzinnej, w budowaniu wzajemnego zaufania oraz zdolności do przebaczenia i dialogu (Nadbrzeżny 2005, 131; Nadbrzeżny 2016, 196–98).

Macierzyństwo Maryi nie powinno być postrzegane jako niezmienna, „pomnikowa” doskonałość, ukształtowana wyłącznie przez łaskę (*creatura gratiae*). Maryja bowiem w całym bogactwie swojej osobowości, jako Dziewica i Matka, jest nie tylko Chrystusowym najpiękniejszym cudem stworzenia (*Christus' mooiste wonderscheping*), lecz również owocem kreatywnej i odpowiedzialnej współpracy z łaską, owej misteryjnej i osobowej synergii Bożego Ducha i człowieka. Tylko dzięki tej przeobstwiającej synergii skończony byt ludzki może przekroczyć swe naturalne granice ku temu, co kryje się ponad jego wszelkimi intuicjami i marzeniami.

Macierzyństwo Maryi posiada istotny wymiar diakoniczny również w tym sensie, że stanowi ono swoistą historyczno-egzystencjalną translację miłosiernej miłości Boga, Jego wszechogarniającej życzliwej obecności i czułej Opatrzności ukrytej w potężnym żywiole historii (Schillebeeckx 1957a, 104). Owa translacja niepojętych atrybutów Boga na język codziennych doświadczeń dokonała się w realnym macierzyństwie Maryi przeżywanym w świecie i dla dobra świata, dla jego zbawczej przemiany, której ostatecznym warunkiem i gwarantem jest Wcielone Słowo, choć

niestworzone, to jednak prawdziwie narodzone. Macierzyństwo Maryi jako rzeczywistość rozwojowa i dynamiczna realizuje się na każdym etapie Jej życia. Pozostaje ono zawsze w głębokiej relacji do Syna, zarówno w wymiarze ziemskim, jak i niebieskim. Poprzez pełne miłości, wiary i zaufania zjednoczenie z Chrystusem Maryja jako Matka towarzyszy Synowi w Jego zbawczym posłannictwie, całkowicie identyfikując się z osobą Odkupiciela we wszystkich jego działaniach (Schillebeeckx 1957a, 105). Dzięki temu wszelka macierzyńska aktywność Maryi na ziemi i w niebie, macierzyńskie pośrednictwo i orędownictwo służą objawieniu się mocy i chwały królestwa Bożego w osobie Chrystusa. Macierzyństwo Maryi jest więc wolną i radosną diakonią, królewską służbą i służebnym królowaniem, pokorą w chwale, eschatologicznym potwierdzeniem sensu ewangelicznej mądrości wyrażonej w słowach „kto się uniża, będzie wywyższony” (Łk 18,14).

2. Personalistyczna interpretacja macierzyństwa Maryi (Czesław Bartnik)

Zastanawiając się nad istotą Maryjnego macierzyństwa, Czesław Bartnik dostrzega najpierw problematyczność samego tytułu „Matka Boża” (*Theotokos*). Jego dosłowne rozumienie prowadzi do błędnego poglądu o proveniencji gnostycko-monofizycznej, że człowiek jako byt stworzony może zrodzić Boga (czystą naturę Bożą lub zmieszaną naturę bosko-ludzką). Zwłaszcza posługiwanie się tym słowem poza kontekstem chrześcijańskim i w znaczeniu potocznym może skutkować niebezpieczeństwem trywializacji dogmatu wiary, a w skrajnych przypadkach grozić nawet jego wulgaryzacją lub mitologizacją (Bartnik 2003a, 416). Chociaż lakoniczny tytuł „Matka Boża” jest w tradycji chrześcijańskiej głęboko zakorzeniony, to jednak we współczesnej kulturze naznaczonej horyzontalistycznym sposobem postrzegania świata i utratą zmysłu metafizycznego rodzi poważne trudności w jego przyjęciu. Mimo stale powracającej krytyki, tytuł ten dość często pojawia się w języku wiary, przepowiadania i modlitwy Kościoła.

Bartnik przestrzega przed pokusą szybkiej eliminacji tradycyjnych terminów religijnych/teologicznych lub próbą ich zastępowania przez ześwieczone odpowiedniki, do czego zachęcały różne nurty teologii „śmierci Boga”, zwane też niekiedy teologiami sekularyzacji (A. Napiórkowski 2016, 329–56). Według lubelskiego teologa główną przyczyną krytycznego stosunku do tytułu „Matka Boża” nie jest rzekoma płytkość semantyczna tego terminu, lecz stała – świadoma lub nieświadoma – tendencja do izolowania go od prawd wiary dotyczących Chrystusa i Kościoła. Remedium stanowi nie tyle eliminacja tytułu, co raczej jego mocniejsza kontekstualizacja w obrębie całego systemu teologicznych traktatów (zwłaszcza chrystologii, eklezjologii i pneumatologii, a obecnie także antropologii, charytologii i eschatologii). Nie wystarczy samo zapobieganie fatalnej w skutkach autonomizacji mariologii. Potrzeba również

odważnych prób poprawnego i precyzyjnego rozbudowywania zbyt lakonicznego tytułu *Theotokos*, na przykład w postaci formuł „Rodzicielka Boga – Człowieka” lub „Rodzicielka Drugiej Osoby Bożej, Matka Jezusa, który jest zarazem Synem Bożym” (Bartnik 2012, 156). Głównie chodzi o to, aby w wypowiedziach teologicznych dotyczących tożsamości Jezusa Chrystusa wciąż zachować równowagę między biegunem jego prawdziwego i pełnego człowieczeństwa (*vere homo*) oraz biegunem prawdziwego i pełnego bóstwa (*vere Deus*).

Zdaniem Bartnika biblijną podstawę prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi stanowi perykopa o zwiastowaniu (Bartnik 2003a, 418). Macierzyństwo Dziewicy z Nazaretu zostało tu *explicite* nazwane łaską (gr. *charis*). Wskazują na to słowa: „Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga: oto poczniesz i porodzisz Syna” (Łk 1,30). Interpretacja macierzyństwa Maryi w perspektywie charytologicznej wymaga jednak bardziej precyzyjnego określenia specyfiki owej łaski. Nie można bowiem poprzestać na prostej konstatacji faktu łaski macierzyństwa. Należy raczej postawić pytanie dotyczące jej istoty: czym jest ta łaska sama w sobie?

Według lubelskiego teologa istnieją przynajmniej trzy zasadnicze sposoby określenia charytologicznego wymiaru *maternitas Mariae*. Po pierwsze, możemy określić macierzyństwo jako łaskę uczynkową, czyli łaskę odważnej i pełnej zaufania zgody Maryi na Wcielenie Syna Bożego. Po drugie, można zaryzykować twierdzenie, że fenomen macierzyństwa jest szczególnym przypadkiem najwyższej łaski uświęcającej, którą z racji wyjątkowego i niepowtarzalnego macierzyństwa Niewiasty z Nazaretu należałoby nazwać „superłaską”. Po trzecie, można próbować określić istotę macierzyństwa w perspektywie sakramentologicznej. W tym ujęciu Boże macierzyństwo jawi się jako swoisty „prasakrament dla stworzenia”. Maryja jako osoba zjednoczona w głęboko misteryjny sposób z Chrystusem mogłaby zostać uznana za żywą i personalną „postać eucharystyczną” (Bartnik 2012, 157). To niezwykle śmiałe określenie skłania do zinterpretowania całego osobowego bytu Maryi jako Chleba Eucharystycznego, który uobecnia Chrystusa w świecie w pewnej analogii do sakramentu Eucharystii, gdzie dokonuje się istotowa przemiana substancji chleba w ciało Chrystusa (transsubstancjacja).

W świetle przywołanej interpretacji sakramentologicznej macierzyństwo zyskuje – zdaniem Bartnika – rangę znaku „chrztu świata”, poprzez który odwieczne i niewidzialne Słowo Ojca wkracza w rzeczywistość stworzenia w celu jego zbawczej przemiany. Interpretacja sakramentologiczna może budzić pewne opory z powodu niebezpieczeństwa pomieszczenia dwóch poziomów ontycznych: sakramentalności Chrystusa jako widzialnego znaku Boga i sakramentalności Maryi jako widzialnego znaku Wcielonego Syna Bożego. W rezultacie Maryja stanowiłaby jakąś bazową sakramentalność Chrystusowej prasakramentalności. Chociaż w wymiarze logicznym i teologicznym twierdzenie to jest poprawne, to jednak ze względu na zawilóść językową i niebezpieczeństwo nadużywania trudnego dla współczesnej mentalności

pojęcia sakramentu prezentowana interpretacja wydaje się mało operatywna i trudna do popularyzacji w ramach duszpasterskiej praktyki Kościoła.

W kontekście wskazanych wyżej trudności Czesław Bartnik proponuje personalistyczną koncepcję macierzyństwa Bożego, które należy rozumieć przede wszystkim jako charyzmat (Bartnik 2003a, 418). Jego sens odkrywa się w pełni w wymiarze historii zbawienia, w której do głosu dochodzi postawa posłuszeństwa wiary Maryi. Nie stanowi ono w żadnej mierze bezmyślnej i bezkrytycznej zgody na przypadkową sekwencję zdarzeń wyznaczających niezależną od człowieka przestrzeń losu, lecz wyraża się w religijnie motywowanej mistycznej obediencji, w której Maryja w sposób świadomy i dobrowolny afirmuje transcendentne zbawcze plany Boga wymagające w swej aktualizacji aktywnej partycypacji człowieka jako bytu wolnego i rozumnego (Bartnik 2003a, 380). Jest to więc rodzaj posłuszeństwa dynamicznego, twórczego, poszukującego i rozeznającego konstelację Bożych „znaków czasu” (*signa temporis*). Stanowią one swoisty zbiór wezwań i zarazem wyzwania kierowanych przez Boga do człowieka w doświadczeniu jego mikrohistorii wplecionej – mówiąc językiem teilhardyzmu – w uniwersalną ewolucję wszechświata zmierzającego ku transcendentnemu punktowi Omega, czyli ku Chrystusowi kosmicznemu, uniwersalnemu, pleromicznemu, zmartwychwstałemu i uwielbionemu (Bartnik 2003b, 26–27, 113–14).

Dowartościowując dynamikę i ambiwalencję żywiołu historii, w zasadzie pomijaną w myśli neoscholastycznej, Bartnik zmierza do wyeksponowania jedności pozornie sprzecznych ze sobą elementów, mianowicie posłuszeństwa, możliwości i mocy. Należy przypuszczać, że lubelski teolog dostrzega w tej dynamicznej triadzie niejako oddolną, historycznie uwarunkowaną siłę napędową procesu zbawczego, który nie może zostać zredukowany do mechanicznie rozumianego odgórnego działania Boga, negującego moc immanentnych czynników szeroko rozumianego rozwoju i doczesnego postępu. Jeśli macierzyństwo Maryi zostanie uznane za charyzmat historiozbawczej obediencji, to w konsekwencji należy w nim dostrzec podstawową strukturę oddolną ekonomii zbawienia, owego zbawczego planu, który wymaga jakiegoś usytuowania, zakorzenienia i ugruntowania.

Być może pod wpływem strukturalizmu Claude’a Léviiego-Straussa Bartnik wprowadza do myślenia teologicznego kategorię struktury jako elementu składowego rzeczywistości rozumianego jednak nie na sposób statyczny, lecz dynamiczno-twórczy. W tym paradygmacie macierzyństwo Maryi jawi się jako „łaska możliwości, warunku i przygotowania historii zbawienia” (Bartnik 2012, 157). Podobnie jak niewidzialna rzeczywistość królestwa Bożego potrzebuje społeczno-komunijnej podstawy w postaci Kościoła, tak Boży zamysł inkarnacji Logosu nie może się zrealizować bez oddolnej ożywionej struktury w postaci macierzyństwa Maryi z Nazaretu. Jest ono personalnym warunkiem uhistorycznienia ekonomii zbawienia. Bez niego dzieło odkupienia ofiarowane przez Boga ludzkości nie mogłoby zostać zrealizowane w warunkach realnej, historycznej i wyobcowanej egzystencji ludzkiej. Odkupienie widziane z perspektywy oddolnej pozostałoby wówczas jedynie odległym

abstraktem, piękną ideą, fascynującą możliwością, niezaspokojoną tęsknotą, pożądaniem przemijającego bytu, religijną fikcją lub niespełnioną obietnicą.

Przywołując myśl Teodota z Ancyry (zm. ok. 448), Bartnik podkreśla prawdę, że Maryja „zrodziła Bożą Ekonomię Zbawienia” (Bartnik 2003a, 418–19). Jako Rodzicielka na sposób osobowy przyjęła Boga do stworzenia. Dowartościowując osobowy *modus agendi*, lubelski personalista ukazuje aktywną rolę Maryi, która polega na zrodzeniu swego Stwórcy na sposób ludzki. W stwierdzeniu tym nie ma żadnego cienia błędu doktrynalnego, *generatio* bowiem w żadnej mierze nie oznacza *creatio*. W porządku natury Maryja jest córką Ewy „zrodzonej” przez Boga na płaszczyźnie stworzenia. Jednak w porządku łaski Maryja staje się nową Ewą, która wyłącznie dzięki łasce mogła zrodzić swego Stwórcę na płaszczyźnie ludzkiej. Posługując się językiem poetyckim, Bartnik nazywa Maryję „ogrodem edenicznym ludzkości”, „ziemią świętą”, „centralną Galaktyką Kosmiczną”, a także Osobą, w której rozpoczęła się „symfonia światów nieba i ziemi” (Bartnik 2012, 157–58). Wszystkie te określenia, użyte z wyraźną emfazą, ukazują Maryję w perspektywie kalonicznej, akcentując Jej duchowe piękno jako Stworzenia ukształtowanego przez wolę i łaskę Boga. Maryja – zdaniem Bartnika – dokonuje w sobie osobowej rekapitulacji posłuszeństwa wszystkich bytów personalnych i apersonalnych wobec Ojca Niebieskiego.

Kaloniczna optyka w spojrzeniu na Boże macierzyństwo Maryi zostaje przez Bartnika dopełniona refleksją pneumatologiczną. Matka Chrystusa otrzymuje od Ducha Świętego niezwykły dar „bycia macierzyńskiego” (*esse maternale*), które obejmuje nie tylko Jej Syna, lecz również rozciąga się na świat aniołów, ludzi i całego stworzenia. Dzięki kreacyjnej aktywności Ducha-Parakleta owo *macierzyńskie bycie* wciąż utrwała się, uwiecznia i personalizuje. W rezultacie kategoria matczyna otrzymuje status eschatologiczny, uniwersalny i opatrnościowy (opiekuńczy), który przez lubelskiego teologa zostaje określony mianem „Bożej tęczy rozciągniętej nad rodziną świętych obcowania” (Bartnik 2012, 158). Biblijny motyw tęczy jako znaku przymierza zostaje tu śmiało odniesiony do Maryi, która w perspektywie historii indywidualnej i powszechnej jawi się jako macierzyński znak Bożego przebaczenia. Duch Święty sprawia, że macierzyństwo Maryi nabiera znaczenia symbolicznego, stając się żywą Ikoną uświęcającej obecności Boga, stale ukrywającego się pod powierzchnią zjawisk pozornie banalnych. W wymiarze zjawiskowym historia doświadczana jest zazwyczaj przez ludzi jako nieuniknione przemijanie, stopniowe obumieranie życia, kruszenie się bytu, zapadanie w przeszłość. Tymczasem w wymiarze głębinowym kryje ona strumień Bożego światła, blask najwyższego sensu i dar matczynego ciepła Bożej Rodzicielki.

Zdaniem Bartnika macierzyństwo Maryi nie jest kategorią konieczną w znaczeniu absolutnym. Bóg mógłby stworzyć człowieczeństwo Jezusa również bez udziału Maryi. Jednak wówczas Jezus byłby człowiekiem całkowicie innym od pozostałych ludzi. W pewnym sensie byłby nawet „nieczłowiekiem” (Bartnik 2003a, 419), kimś totalnie odseparowanym od ludzkości, sztucznie włączonym w jej egzystencję

i dzieje. W konsekwencji Jezus byłby stale postrzegany jako człowiek z zewnątrz, ktoś z innego świata, niejako narzucony ze sfery transcendentnej i paradoksalnie przez to mniej wiarygodny. Odkupienie musiałoby przyjąć całkowicie inną formę, poza- lub ponadhistoryczną, trudną do wyobrażenia, rozpoznania i zaakceptowania przez człowieka żyjącego w historii. W ten sposób najgłębszy sens stworzenia, doczesności, dziejów i człowieczeństwa zostałyby drastycznie zanegowane. Rozpoczęłaby się – niezrozumiała dla ludzi i logicznie sprzeczna – era *posthistorii* we wciąż jeszcze płynącym nurcie dziejów.

Mając świadomość negatywnych skutków wszelkich ahistorycznych interpretacji zbawienia, Bartnik postrzega macierzyństwo Maryjne jako „uniwersalną kategorię redempcyjną” o charakterze omegalnym i absolutnym. Jest ono absolutne ze względu na to, że osiąga swój absolutny owoc, czyli komunie człowieka historycznego z Trójcą Świętą. Jest zaś omegalne w tym znaczeniu, że zmierza do osiągnięcia pełni, do stanu eschatologicznej Pleromy, w której dokonuje się „wosobienie” człowieka stworzonego w życie osobowe Trójcy. Owa pleromizacja skończonego bytu ludzkiego oznacza ostatecznie pokonanie ontycznej przepaści między Bogiem a stworzeniem, Samoistnym Istnieniem a nicością, między tym, co protologiczne, załączkowe i rozwojowe, a tym, co eschatologiczne, finalne i spełnione. Dla Bartnika macierzyństwo Maryi stanowi pierwszy, oddolny, reprezentatywny i egzemplaryczny warunek omegalizacji i pleromizacji stworzenia (Bartnik 2012, 158). Będąc Rodzicielką Chrystusa, który jest najwyższym Sensem stworzonego świata, Maryja może zostać uznana za osobową Matkę Sensu w znaczeniu eschatologicznym, doskonałym i trynitologicznym. Jej Boże macierzyństwo nieustannie wskazuje na absolutny Sens dziejów i kosmosu, jakim jest Osoba Jezusa Chrystusa w Trójcy Świętej. Wyłącznie na mocy swego absolutnego pośrednictwa Chrystus jako Bóg-Człowiek udziela człowieczeństwu Maryi i całej ludzkości swojego osobowego sposobu istnienia w Trójcy Świętej. Bartnik w duchu personalizmu realistycznego stoi mocno na stanowisku, że macierzyństwo Maryi dotyczy nie tylko samego człowieczeństwa Jezusa, ale odnosi się do całej Jego osoby.

Według lubelskiego teologa do istoty Bożego macierzyństwa należy wymiar kenotyczny. Jego wielkość i chwała są całkowicie ukryte. Świadectwa biblijne ukazują macierzyństwo Maryi w kontekście zwyczajnych zdarzeń, trudów i zmagających typowych dla ludzkiego losu. Ukazany w biblijnych narracjach realizm macierzyństwa Maryi wyraża się w szerokim spektrum ludzkich doświadczeń, jakie stały się jej udziałem w ciągu całego życia. Na tle zdarzeń powszednich, rutynowych, uwarunkowanych kulturowo, religijnie i społecznie doniosłe w wymiarze historiozbawczym macierzyństwo Maryi może zostać określone mianem wydarzenia o głębokim wymiarze transcendentnym, duchowym, misteryjnym, a nawet teandrycznym (bosko-ludzkim). Doniosłość oraz istotny wpływ indywidualnego macierzyństwa Maryi na losy całego świata sprawiają, że można mu przyznać rangę wydarzenia historycznego i zbawczego, immanentnego i zarazem transcendentnego, konkretnego

i jednocześnie uniwersalnego. W wymiarze doczesnym jego chwała mieści się w zwyczajności, a prosoteryjny walor kryje się pod naturalnymi znakami. Egzystencjalne i historyczne usytuowanie macierzyństwa Maryi w strumieniu potoczności nie tylko nie umniejsza jego wielkości, lecz dodatkowo umożliwia najgłębsze utożsamienie się Matki Chrystusa z każdym indywidualnym macierzyństwem i ojcostwem ziemskim (Bartnik 2003a, 419). Swą godność i niezwykłość czerpią one z wewnętrznego świata osoby ludzkiej, nie zaś z zewnętrznych okoliczności, zmiennych ze swej natury i głęboko ambiwalentnych w swym znaczeniu.

Macierzyństwo Maryi rozważane w perspektywie teologicznej posiada wymiar zarówno *kenotyczny* (związany z uniżeniem i wyniszczeniem), jak i *hypotyczny* (związany z wywyższeniem i odnową). Wywyższenie Maryjnego macierzyństwa nie oznacza jego idealizacji, wynoszenia ponad wymiar historyczny i egzystencjalny czy też naiwnie rozumianej sakralizacji lub religijnej mitologizacji. Zdaniem Bartnika owo wywyższenie macierzyństwa dokonuje się w sferze „zwyczajności” poprzez osiągnięcie przez Maryję wysokiej świadomości służebnego charakteru bycia Matką Odkupiciela (Bartnik 2012, 158), nie w pragnieniu korzystania z przywilejów, lecz w odpowiedzialnym tworzeniu „kultury poświęcenia”. W tej perspektywie dobrowolnie przyjęty przez Maryję *ethos* Służebnicy Pańskiej nie prowadzi do bezmyślnego realizowania macierzyńskich obowiązków w duchu niewolniczego posłuszeństwa, lecz wyraża się w macierzyństwie świadomie przeżywanym jako odpowiedzialna służba Synowi, który paradoksalnie jako Sługa wyswobodził nas ku prawdziwej wolności. W świetle tej interpretacji ofiarne macierzyństwo nie poniża kobiety, zaś zbawcze dzieło wyzwolenia nie utożsamia się z rewolucyjną walką klas.

Czesław Bartnik nie poprzestaje na ukazaniu jedynie charyzmatycznego wymiaru istoty Bożego macierzyństwa, lecz opisuje ten fenomen również w perspektywie relacyjnej. Specyfika macierzyństwa Maryi polega na tym, że jego głębszy sens może być poznany wyłącznie w świetle personalnych relacji Niewiasty z Trójjedynym Bogiem (Bartnik 2003a, 382). Konsekwentnie stosowana przez lubelskiego teologa metoda personalistyczna wyraża się w przyjęciu kategorii osoby jako swoistego pryzmatu poznawczego i zarazem klucza hermeneutycznego.

W relacji do Syna Bożego macierzyństwo Maryi wyraża się w ofiarowaniu Mu człowieczeństwa, w poczęciu i urodzeniu Jezusa, którego ludzka osoba – jak twierdzi Bartnik – została doskonale zrealizowana i spełniona w Osobie Bożej (Bartnik 2000, 394). W konsekwencji Maryja jest prawdziwą Matką całego Chrystusa, osoby Bożej, w której człowieczeństwo i bóstwo nie stanowią amorficznej magmy, lecz współistnieją ze sobą w doskonałej jedności i bez zmieszania. Bartnik zdecydowanie broni realizmu macierzyństwa Maryi, podkreślając, że wszelkie próby jego interpretacji zarówno w duchu adopcjonizmu, jak i nestorianizmu zagrażają integralności chrystologicznego dogmatu. Na uwagę zasługuje oryginalne traktowanie Maryi jako niepowtarzalnej osoby, która stanowi warunek zamierzonej przez Boga chrystyfikacji świata. Maryja umożliwia ukazanie Chrystusa jako sensu i celu stworzenia. Jest Ona

personalną strukturą odrodzenia natury ludzkiej i całego stworzonego świata. Jej historiozbawcze znaczenie uwidacznia się w ścisłej relacji do swego Syna, z którym tworzy nierozłączną personalną „Diadę” o istotnym znaczeniu zarówno dla odkupienia człowieka z grzechu, jak też ontycznej przemiany ludzi i kosmosu (udoskonalenia stworzenia). Zapożyczony od Pierre’a Teilharda de Chardin język pozwala Bartnikowi wyrazić znaczenie relacji macierzyństwa Maryi do Syna Bożego w sposób intrygujący i nowatorski. Skoro Chrystus jest punktem Omega w dynamicznym procesie kosmicznej ewolucji, to w konsekwencji można określić Maryję mianem „omegalnego łona stworzenia” (Bartnik 2012, 156). Ten poetycki neologizm wyraźnie sugeruje, że macierzyńsko-synowska więź Maryi z Chrystusem posiada znaczenie uniwersalne, istotne, sensotwórcze i wyzwolenicze. Warunkuje bowiem integralne wyzwolenie człowieka, to znaczy nie tylko z niewoli grzechu (aspekt moralny), lecz również z bytowych ograniczeń ku osiągnięciu pełni osobowego życia w Bogu (aspekt ontologiczny).

Relacja macierzyństwa Maryi do Boga Ojca została ukazana przez Bartnika przy zastosowaniu ontologicznej kategorii partycypacji. Transcendentny sens macierzyństwa Maryi polega na doskonałym uczestnictwie w odwiecznym Bożym Ojcostwie, które stanowi najgłębsze źródło wszelkiego ojcostwa i macierzyństwa na ziemi (Bartnik 2003a, 417–18). Lubelski teolog ujmuje ojcowski aspekt boskiego bytu w sposób niezwykle szeroki. Osobowy wymiar Boga Ojca nie wyczerpuje Jego Tajemnicy. Kryje ona w sobie przedziwnie złączone ze sobą macierzyńskie ojcostwo i zarazem ojcowskie macierzyństwo. W pewnym sensie Bartnik nie waha się utożsamić ze sobą Ojcostwa i Macierzyństwa w Bogu. Realności te nie istnieją w Bogu obok siebie, lecz raczej zawierają się w sobie, tworząc jakąś misteryjnie przenikającą się bytową koniunkcję. Nie są jednak odrębnymi hipostazami. Nie ma Boga-Ojca i Boga-Matki. Zdaniem Bartnika Bóg jako Ojciec-Matka nie może zostać w pełni wyrażony w naturalnym ludzkim języku bez wikłania się w poważne aporie. Pojęcia takie jak rodzenie, rodzina, rodzice, stwarzanie, udzielanie istnienia, obdarzanie życiem nie są w stanie wyrazić misterium Boga w Jego niewysłowionym macierzyńsko-ojcowskim byciu i działaniu. Mimo dość niskiej operatywności tradycyjnego języka mariologicznego, nie należy rezygnować z prób opisywania macierzyńskiej relacji Maryi do Boga w tajemnicy Jego wiecznego i absolutnego ojcostwa. Według Bartnika najlepszym sposobem pokonania lingwistycznych aporii będzie nazwanie Maryi „Ikoną Boga jako Ojca-Matki” (Bartnik 2012, 157).

Mimo wyżej zaprezentowanej dość oryginalnej propozycji interpretacyjnej, wciąż mamy świadomość nieadekwatności teologicznego języka opartego na analogiach zaczerpniętych z życia rodzinnego. Chcąc uniknąć niebezpieczeństwa prymitywnej antropomorfizacji Boga, należy bardziej rozwinąć filozoficzną komponentę języka teologicznego. Istnieje jednak w tym względzie pewien lingwistyczny rubikon, którego przekroczenie skutkuje powstawaniem ujęć skrajnie abstrakcyjnych, jakby „nieludzkich” obrazów Boga. Parafrazując w tym miejscu słowa Martina Heideggera,

trudno doprawdy znaleźć kogoś, kto chciałby śpiewać i tańczyć przed metafizycznym ujęciem Boga jako *causa sui*. Nie można zatem porzucać biblijnych metafor i gatunków literackich, ponieważ stanowią one wyraz źródłowych i normatywnych doświadczeń wiary, które stały się historycznie i kulturowo uwarunkowanymi nośnikami ponadczasowej prawdy Bożego Objawienia. Istotnym więc zadaniem pozostaje wypracowanie języka teologicznego, który będzie na tyle pojemny i elastyczny, aby uwzględniając współczesne horyzonty rozumienia, klarownie wyrazić zbawczą prawdę Objawienia, w którego strukturę wchodzi również kościelna odpowiedź wiary. Konstruowany w ten sposób język teologii musi stale pokonywać pokusę tworzenia sztucznych stechnicyzowanych narracji, aby poprzez swój naturalny przekaz i jego performatywny potencjał skłonić odbiorcę do podjęcia decyzji wiary w aktualnym kontekście kulturowym, społecznym i egzystencjalnym.

Czesław Bartnik nie pomija w swych mariologicznych dociekaniach kwestii relacji macierzyństwa Maryi do Ducha Świętego. Zwraca uwagę na kreacyjną moc Ducha i Jego sprawczość urzeczywistnianą w kontekście Bożej wszechmocy. Maryjne macierzyństwo w swej genezie stanowi owoc współdziałania człowieka i Boga na zasadzie najwyższej synergii łaski i natury. W wymiarze charytologicznym (transcendentnym) macierzyństwo Maryi zostało ukonstytuowane przez Ducha Świętego. Jako stwórcza Moc Najwyższego powołuje do istnienia ciało Jezusa w łonie Maryi, a przez to – na zasadzie sprzężenia zwrotnego – stwarza ludzkie i zarazem boskie macierzyństwo Maryi (*simul hominis et Dei Mater*). W swym dynamicznym działaniu Duch Święty formuje osobę Maryi „ontycznie, duchowo i egzystencjalnie” (Bartnik 2003a, 418), umożliwia i buduje Jej relacje trynitarnie, zwłaszcza z Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Napełnia swoją przemieniającą i uświęcającą obecnością, obdarza chwałą, światłością, łaską i prawdą, tworząc w Maryi szczególnie bogaty świat osobowy, wysoką wrażliwość soteriologiczną i eschatologiczną oraz niezwykłą zdolność wiary oraz twórczej recepcji Bożych słów, darów i natchnień. Szczególna rola Ducha Świętego polega na stwarzaniu głębokich, trwałych i odpowiedzialnych interpersonalnych relacji Maryi zarówno do Boga, jak i całej ludzkości. Zdaniem Bartnika Duch umożliwił „całoosobową komunie między Matką i Synem” oraz pozwolił Maryi na „partycypację w Misji Syna i Ducha na świecie” (Bartnik 2012, 157).

W personalistycznej interpretacji Bożego macierzyństwa Maryi Czesław Bartnik chętnie sięga do polskiego doświadczenia wiary, zwłaszcza z okresu pasterskiej posługi kardynała Stefana Wyszyńskiego, zwanego Prymasem Tysiąclecia. Na gruncie rodzimym Bartnik dostrzega cenną intuicję mariologiczną, która znalazła swój wyraz w specyficznej nazwie „Bogurodzica”, obecnej już w średniowiecznej polskiej pieśni maryjnej (Bartnik 2003a, 422). Niektóre teologiczne eksplanacje sprowadzają Boże macierzyństwo Maryi do faktu zrodzenia przez Nią wprost i bezpośrednio wyłącznie ludzkiej natury Chrystusa (teoria leonińska i chacedońska) lub pomniejszają i reizuują prawdziwe człowieczeństwo Jezusa, odmawiając mu ludzkiej jaźni i podmiotowości, mieszają bóstwo z człowieczeństwem i w duchu monofizytyzmu

sugerują, że Maryja zrodziła hybrydową istotę „Człekoboga” (ludowa teoria modalistyczna). Tymczasem teoria „Bogurodzicy” sugeruje w prosty sposób, że Maryja urodziła Bogu Jezusa. Zastosowany tu *casus dativus* wskazuje, że Maryja „wrodziła” Jezusa w Boga, a dokładniej mówiąc „wrodziła” Jezusa-człowieka w Osobę Syna Bożego. Owo „wrodzenie” (*in-generatio*) w Bożą osobę zostało dokonane w doczesności przez Ducha Świętego, który włączył Maryję jako stworzenie do przedwiecznego aktu rodzenia Syna przez Boga Ojca (Bartnik 2012, 161). Należy przy tym podkreślić, że Maryja została włączona w odwieczne rodzenie Syna w łonie Trójcy Świętej wyłącznie na płaszczyźnie człowieczeństwa Jezusa. Teologiczne rozumowanie Bartnika jest – jak widać – nacechowane subtelną i precyzyjną. Stanowi przykład wyrafinowanej refleksji wymagającej dużej koncentracji umysłu i wytrwałego podążania szlakiem intelektualnych dociekań znaczonych nie tylko troską o doktrynalną prawdziwość wypowiedzi, lecz także bogactwem zaskakujących neologizmów.

3. Heterogeniczność i komplementarność koncepcji Schillebeeckxa i Bartnika

Przeprowadzone badania porównawcze nad mariologiczną myślą Schillebeeckxa i Bartnika pozwalają na sformułowanie istotnych wniosków płynących ze sposobu rozumienia przez nich fenomenu Bożego macierzyństwa Maryi. Na podstawie dotychczasowych analiz można już teraz w sposób wyrazisty ukazać zarówno heterogeniczność, jak i częściową komplementarność ujęć wypracowanych przez Schillebeeckxa i Bartnika, aby w ostatniej części artykułu zaprezentować symboliczno-aksjologiczną koncepcję Maryjnego macierzyństwa jako autorską propozycję interpretacyjną.

Zarówno Schillebeeckx, jak i Bartnik uznają prawdę o Bożym macierzyństwie Maryi za podstawową i najważniejszą w hierarchii doktrynalnych wypowiedzi o Matce Pana jako swoisty klucz hermeneutyczny w procesie rozumienia roli, miejsca i znaczenia Maryi w historii zbawienia i w życiu Kościoła. O ile Bartnik wyraża *expressis verbis* krytyczny stosunek do samego terminu *Theotokos*, uznając go za zbyt lakoniczny, wieloznaczny i wymagający rozwinięcia, o tyle Schillebeeckx, nie kwestionując brzmienia tego tradycyjnego tytułu, proponuje, aby fenomen Maryjnego macierzyństwa rozważać w ścisłym związku z misterium Odkupienia. W związku z tym nie waha się używać, zapożyczoną od Aelreda z Rievaulx (zm. 1167), znanej średniowiecznej formuły „Matka Odkupienia” (*Mater redemptionis*), sugerując, że głęboki sens macierzyństwa może być prawidłowo odczytany dopiero w perspektywie redempcyjnej.

W przeciwieństwie do fenomenologicznie zorientowanej i antysystemowej mariologii Schillebeeckxa Czesław Bartnik programowo, świadomie i konsekwentnie rozwija personalistyczną interpretację Bożego macierzyństwa, widząc w nim przede wszystkim rzeczywistość osobową, realną i dynamiczną. Analizując specyficznie

polski termin „Bogurodzica”, Bartnik proponuje oryginalną teorię „wrodzenia” przez Maryję Chrystusa jako prawdziwego i pełnego człowieka w Bożą hipostazę Słowa. Teoria ta jest odważna, prawowierna, nowatorska i zarazem głębsza niż tradycyjne teorie odnoszące macierzyństwo Maryi tylko do abstrakcyjnie ujętego człowieczeństwa Jezusa, z pominięciem problemu ludzkiej osoby Chrystusa. Propozycja Bartnika, ukazująca pełnię i prawdziwość człowieczeństwa Jezusa, nie neguje Jego ludzkiej stworzonej osoby, która na zasadzie „wrodzenia” w niestworzoną Osobę Bożą osiąga stan bytowego spełnienia w Bogu. Ludzka osoba Jezusa nie „rozpuszcza” się w Osobie Bożej, lecz partycypuje w niej w najdoskonalszym stopniu zjednoczenia. Można zaryzykować twierdzenie, że fenomenologiczno-egzystencjalna mariologia Schillebeeckxa i personalistyczna mariologia Bartnika mogą zostać uznane za propozycje komplementarne pod warunkiem, że wyraźnie oddolna myśl mariologiczna flamandzkiego dominikanina zostanie potraktowana jako aspektowe i egzystencjalne uzupełnienie personalistycznej, odgórnego i bardziej systemowej mariologii lubelskiego teologa.

Teoria Bartnika jest ciekawym przykładem interpretacji umiarkowanej, balansującej między tradycyjną, statyczną i metafizyczną wykładnią chalcedońską, a zupełnie antyspekulatywnym ujęciem historiozbowym. W tym względzie polski teolog wybiera niejako trzecią drogę, trudniejszą i ryzykowną, próbując połączyć metafizyczne myślenie w duchu personalistycznym z zalecaną przez Vaticanum II metodą historiozbową. Flamandzki dominikanin podąża zaś drogą prostszą, ale za to bardziej radykalną, stopniowo eliminując ze swego dyskursu teologicznego tradycyjną filozoficzną terminologię chalcedońską (natura, hipostaza, osoba, unia hipostatyczna). Zaprezentowane ujęcia Bartnika i Schillebeeckxa wykazują tu zdecydowaną heterogeniczność. Chociaż nie są ze sobą sprzeczne, to jednak trudno uznać je za stanowiska *stricte* komplementarne. Są raczej względem siebie paralelne.

Zasadnicza odmiennosc metodologicznego podejścia do uprawiania mariologii uwidacznia się w kwestii opisu macierzyństwa Maryi w świetle relacji trynitarnych. Podczas gdy Bartnik eksponuje relacyjną i osobową strukturę Maryjnego macierzyństwa, powiązanego ze specyficzną aktywnością Osób Bożych na zasadzie apropiacji, Schillebeeckx rezygnuje z trynitarnego interpretacji *maternitas Mariae*, ograniczając się jedynie do perspektywy chrystologicznej. Wydaje się, że w tym aspekcie omawiane propozycje można uznać za ujęcia komplementarne, wzajemnie się ubogacające.

Schillebeeckx i Bartnik używają różnych kategorii teologicznych w celu wyrażenia istoty misterium Bożego macierzyństwa. Według flamandzkiego teologa macierzyństwo Maryi stanowi niejako sakrament, czyli widzialny znak Bożej łaski objawiającej się w specyficznym macierzyńskiej formie życia Miriam z Nazaretu, w konkretnych, trudnych i ambiwalentnych warunkach ludzkiej egzystencji dotkniętej faktyczną lub wciąż zagrażającą alienacją. Sakramentalny rys macierzyństwa jest prostą konsekwencją tego, że Syn Maryi jest w swej istocie Sakramentem podstawowym, czyli żyjącym, osobowym, ludzkim i widzialnym znakiem Boga obdarzającego

łaską zbawienia. Sakramentalny wymiar macierzyństwa Maryi ściśle wiąże się z jego specyficznym rozumianą epifaniczną funkcją. Polega ona na wizualizacji macierzyńskiego rysu nadprzyrodzonego ojcostwa Boga, które najlepiej wyraża się w czułym, serdecznym, ciepłym, wrażliwym i współczującym macierzyństwie Maryi. W tym punkcie interpretacja Schillebeeckxa niemal całkowicie koresponduje z mariologiczną wizją Bartnika, który dostrzega w osobie Maryi swoistą epifanię Boga rozumianego jako Ojciec-Matka. Macierzyńskie ojcostwo Boga w ujęciu obu katolickich teologów nie ma nic wspólnego z pogańską praktyką naiwnej antropomorfizacji świata bogów i bogiń profilowanych według kryterium ludzkiej płciowości. Ekspozowana przez Schillebeeckxa sakramentalność i epifaniczność Bożego i zarazem ludzkiego macierzyństwa Maryi łączy się nierozzerwalnie z jego diakonicznym wymiarem wyrażającym się w świadomej, wiernej i wolnej służbie dziełu odkupienia człowieka przez Chrystusa. Dzięki soteriologicznej subordynacji macierzyńskie pośrednictwo Maryi nie stanowi wielkości absolutnie autonomicznej i w żaden sposób nie zagraża jedynemu i w pełni skutecznemu pośrednictwu zbawczemu Chrystusa.

Chociaż Bartnik nie neguje sakramentalnego, epifanicznego i diakonicznego wymiaru macierzyństwa Maryi, to jednak – w przeciwieństwie do Schillebeeckxa – wyraźnie ekspozuje jego charyzmatyczny charakter, będący owocem subtelnej i kreatywnej aktywności Ducha Pańskiego. W interpretacji lubelskiego teologa Maryjne macierzyństwo jest przeniknięte łaską, ukształtowane przez łaskę, przeżywane w łasce i dane Kościołowi jako dar łaski. Dzięki temu jest ono teandryczne, wyjątkowe, niezbywalne, doczesno-eschatologiczne i nieprzekazywalne, ostatecznie w swej istocie jest proegzystencjalne i zarazem proeklezjalne, a także w najlepszym tego słowa znaczeniu proświatowe (*ad melius esse mundi*). W związku z tym obie koncepcje: sakramentalno-diakoniczna (wypracowana przez Schillebeeckxa) i personalistyczno-charyzmatyczna (sformułowana przez Bartnika) nie tylko nie są sprzeczne, lecz twórczo dopełniają się, tworząc komplementarną i oryginalną propozycję interpretacyjną. Nie wyczerpuje ona jednak głębi znaczeniowej fenomenu Maryjnego macierzyństwa. Z tej racji można ją uznać za cenną inspirację do konstruowania nowych ujęć teologicznych w procesie aktualizującej refleksji typu hermeneutycznego, bardziej uwzględniającej współczesne „znaki czasu”.

4. Ku aksjologiczno-symbolicznej interpretacji macierzyństwa Maryi

Zarówno sakramentologiczna interpretacja Schillebeeckxa, jak i personalistyczna koncepcja Bartnika, choć same w sobie wyraziste i logiczne, wykazują pewien istotny brak. Rozpatrują bowiem fenomen Bożego i zarazem ludzkiego macierzyństwa Maryi w oderwaniu od współczesnego im kontekstu kulturowego, bardziej jako rzeczywistość *in se* niż znak *propter nos*, którego sens musi być wciąż na nowo odczytywany

w relacji, a niekiedy w konfrontacji z radykalnymi zmianami kulturowymi zachodzącymi w świecie. Innymi słowy mówiąc, propozycje interpretacyjne obydwu wielkich teologów wymagają twórczego dopełnienia poprzez rozwinięcie aksjologicznej wizji macierzyństwa Maryi. Polega ona na uwypukleniu nieco zapomnianych kategorii wartości i symbolu w teologicznej interpretacji Maryjnego macierzyństwa, bez negowania jego realizmu, sakramentalności, historyczności i personalności.

Interpretacja aksjologiczna wychodzi z założenia, że wielkie dzieła Boga dokonane w historii można określić mianem *wydarzeń-symboli* (Tillich 2004, 144). Śmierć Chrystusa na krzyżu, Jego zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, a także Wcielenie Syna Bożego (dziewicze poczęcie Chrystusa) należy uznać za wydarzenia historyczne, posiadające równocześnie status symboli (Tillich 2004, 148–50). Wydobywanie ich znaczenia w konkretnych kontekstach kulturowych pozwala tym symbolom przemaszować do świadomości ludzkiej nawet wtedy, gdy dominuje tendencja do ich kontekstacji i unieważniania. Trzeba pamiętać, że symbole wiary, również w ich odrzuceniu i w okazywanym im sprzeciwie, nie tracą nic ze swej przemieniającej mocy zdolnej skruszyć w człowieku wszelkie ontyczne „zwapnienia”, będące skutkiem jego egzystencjalnego wyobcowania.

Idąc po linii wyżej wyrażonej intuicji, proponuję, aby macierzyństwo Maryi rozpatrywać teologicznie jako *wydarzenie-symbol*. Aspekt wydarzeniowy podkreśla realizm i historyczną faktyczność owego macierzyństwa. Aspekt symboliczny zaś wskazuje na jego duży ładunek aksjologiczny, który stale apeluje do świadomości współczesnych ludzi. Nieustannie ich prowokuje, indaguje, zawstydzają, a nawet niekiedy wywołuje „błogosławiony” kryzys wiary bezrefleksyjnej, czysto konwencjonalnej, „martwej”, fanatycznej lub wyrastającej na gruncie bałwochwalczej admiracji quasi-absolutów powodujących „zaćmienie” prawdziwego oblicza Boga. W kontekście deifikacji tego, co przygodne i relatywne, głębsza refleksja nad misterium Wcielonego Słowa zdaje się mieć istotny wymiar terapeutyczny, w szerokim tego słowa znaczeniu. Ukazuje potrzebę i możliwość uzdrowienia w ludzkim świecie tego wszystkiego, co stanowi skutek alienującej siły grzechu, który wykorzeniając człowieka z Boskiego Gruntu Bytu, radykalnie osłabia wszelką witalność w wymiarze cielesnym i duchowym, indywidualnym i społecznym, kulturowym i kosmicznym.

W swym aspekcie symbolicznym macierzyństwo Maryi – ściśle związane z Chrystusem i z Niego czerpiące najgłębszy sens – objawia swój wyraźnie proegzystencjalny i wyzwolenieczy charakter. Maryjne macierzyństwo jako *proegzystencja-w-łasce* nie stanowi rzeczywistości zamkniętej, wyizolowanej, zorientowanej wyłącznie chrystocentrycznie czy też wrogo nastawionej do grzesznej ludzkości. Nie kreuje alternatywnego „świętego świata” nazaretańskiej Rodziny, całkowicie oddzielonego od ludzkiej egzystencji zranionej „grzechem świata”. Wręcz przeciwnie, macierzyństwo Maryi jest zakorzenione w realnym świecie – lecz nie zeświecczone, apostołskie – choć nie w sensie urzędowym, posłannicze – ale zawsze drugoplanowe, prawdziwie prorockie – czyli zatroskane o los świata, przeżywane w poczuciu Bożego powołania – a nie

szukające zatracenia w ekstazie. Maryjne macierzyństwo ma charakter wyzwoleniowy w specyficznym sensie, bynajmniej nie politycznym i społeczno-rewolucyjnym. Wyzwała bowiem w osobach wierzących pragnienie duchowego zrodzenia Chrystusa w swoim życiu, w sferze codziennej egzystencji i praktyki, w żywiole „zwyczajności”, zdolnej objawić „niezwykłość” Bożego zbawienia w aktualnym ludzkim doświadczeniu wyobcowania.

W aksjologicznej interpretacji Maryjnego macierzyństwa nie chodzi głównie o myślenie typu ontologicznego. Nie koncentruje się ona bowiem na precyzacji metafizycznie rozumianych relacji między ludzką i boską naturą w hipostazie Słowa, lecz stara się usłyszeć subtelne „proroctwo” Bożego macierzyństwa Maryi w przestrzeni ludzkiej egzystencji kształtowanej przez dominujące dziś siły kulturotwórcze. Jest to więc swego rodzaju mariologiczna antropologia kulturowa, która w perspektywie oddolnej próbuje uchwycić i komunikatywnie wyrazić teologiczno-antropologiczny rezonans symbolu macierzyństwa Maryi w danej sytuacji kulturowo-egzystencjalnej człowieka. Poszukuje odpowiedzi na aktualne pytania w świetle chrześcijańskiej prawdy o *Theotokos*. Należy przy tym pamiętać, że aksjologiczna mariologia programowo nie tworzy zamkniętego systemu myślowego, lecz kształtuje się na bieżąco, niejako na „fali zdarzeń”, w zależności od dynamiki egzystencjalnego żywiołu i licznych zmiennych kulturowych. Z tego powodu będzie zawsze w pewnym sensie selektywna, niedokończona i prowizoryczna. Nie rezygnuje ona bynajmniej z racjonalności teologicznych twierdzeń, koherencji wypowiedzi i jakiegś formy systematycznego przekazu. Przede wszystkim jednak poszukuje odpowiedzi (choćby częściowych i prowizorycznych) na rozpoznawane przez Kościół negatywne „znaki czasu” (Fiałkowski 2016, 27–34). Podejmuje próbę ich aktualizującej interpretacji w świetle Objawienia Bożego przekazywanego w Tradycji chrześcijańskiego doświadczenia. Bez właściwej teologicznej hermeneutyki owe *signa negativa* pozostaną dla człowieka jedynie powodem frustracji, przyczyną dezintegracji i źródłem potencjalnej rozpacz.

W kontekście historycznego „doświadczenia kontrastu” (dotkliwej opozycji między dobrem a złem, łaską a grzechem, wolnością a zniewoleniem, zbawieniem a potępieniem, życiem a śmiercią, sensem a bezsensem) wspólnota wierzących może z nadzieją wpatrywać się w Maryjne macierzyństwo, które stanowi dla Kościoła żywe Zwierciadło. Biorąc pod uwagę eklezjalny namysł nad współczesnymi „znakami czasu”, warto teraz rozważyć aksjologiczne znaczenie macierzyństwa Maryi w kontekście czterech wybranych negatywnych zjawisk kulturowych, które wystawiają ludzkość na „pokusę gaszenia nadziei” (EE 7).

1) Macierzyństwo Maryi w kontekście utraty chrześcijańskiej pamięci

Już na początku XXI wieku dały się zauważyć niepokojące zjawiska wzrostu agnostycyzmu i obojętności religijnej w kulturze europejskiej. Ich główną przyczyną jest trwający wciąż proces utraty pamięci chrześcijańskiej, który wyraża się w porzucaniu

chrześcijańskiego dziedzictwa i rezygnacji z duchowego zaplecza. Towarzyszy temu wyraźna podejrzliwość w stosunku do chrześcijańskiej wiary, która w wielu europejskich środowiskach przestaje już być wartością oczywistą, potrzebną, sensowną i kulturotwórczą (EE 7). Swoista apoteoza agnostycyzmu sprawia, że staje się on jakby nieformalną przepustką do efektywnego funkcjonowania w sferze publicznej. Przy tak wielkiej presji kulturowej ludzie wierzący odczuwają coraz większy niepokój egzystencjalny oraz doświadczają licznych trudności w łączeniu chrześcijańskiej wiary z codziennym doświadczeniem.

Teologiczną odpowiedzią na wskazane wyżej problemy jest próba aksjologicznej interpretacji macierzyństwa Maryi. Jest ono bowiem dla współczesnych chrześcijan symbolem i wzorem żywej wiary kulminującej w akcie najwyższego zaufania Bogu i respektu dla jego nieprzewidywalnych zbawczych planów. Jest ono wyrazem zawierzenia i bezwarunkowego powierzenia Bogu całej swojej egzystencji, znakiem prymatu kultury zaufania nad logiką czystych kalkulacji. Maryja jako Matka Wcielnego Słowa jest dla współczesnej kultury nośnikiem wartości, którą możemy nazwać historiozbawczą pamięcią. Polega ona na doksologicznym przywoływaniu wielkich dzieł Boga (*magnalia Dei*), których sens nie wyczerpuje się w faktyczności samych wydarzeń, lecz przedłuża się w ich stałym dziejowym oddziaływaniu. W wymiarze aksjologicznym Maryja jest dla wspólnoty wierzących nieprzemijającą Osobą-Symbolem, żywą „Pamięcią Kościoła” (Jan Paweł II), „pamięcią uobecniającą działanie Boga” (Benedykt XVI), „naczyniem pełnym pamięci o Jezusie” (Franciszek). Przypomina o realności Wcielenia Logosu, które stanowi zarówno najważniejszy przełom w historii świata, jak i najgłębszy motyw afirmacji doczesności i wszelkiej cielesności. Chociaż macierzyństwo Maryi w wymiarze historycznym nie było wolne od rozmaitych egzystencjalnych uciążliwości spowodowanych „grzechem świata”, to jednak w swym wymiarze symbolicznym staje się ono archetypem zwycięstwa łaski nad skutkami tragicznego wyobcowania. Warto podkreślić, że Maryja zawsze była wolna od grzechu, lecz nie od życiowych dylematów. W tym sensie Boże macierzyństwo Maryi stale objawia się światu jako wiarygodny znak nadziei i odwagi koniecznej w ideowej konfrontacji z presją agresywnego sekularyzmu typowego dla współczesnego nurtu „nowego ateizmu” wymagającego rzeczowej krytyki ze strony chrześcijańskich teologów (Haught 2008, 92–107).

2) Macierzyństwo Maryi w kontekście fragmentaryzacji egzystencji

Jednym ze skutków utraty chrześcijańskiej pamięci jest szczególnie lęk przed przyszłością. Pozbawiona jakichkolwiek odniesień transcendentno-eschatologicznych jawi się ona jako groźna, antyludzka, całkowicie nieprzewidywalna i w swym wyrazie wyłącznie pesymistyczna. Reakcją na lęk jest rezygnacja z pragnienia budowania lepszej przyszłości, bardziej sprawiedliwej, obfitującej w pokój, tworzonej na miarę ludzkiej godności i opartej na podstawie aksjologicznej, mającej swe ostateczne źródło w Bogu. Towarzyszy temu wewnętrzna pustka i utrata poczucia sensu życia.

Czynnikiem istotnie wzmagającym lęk i niepewność jest zjawisko fragmentaryzacji ludzkiej egzystencji wyrażające się w licznych kryzysach rodzinnych, wzroście konfliktów i podziałów, w bolesnym doświadczeniu osamotnienia, egocentryzmu jednostek i obojętności na los innych. Niepokojącym znakiem jest też powrót skompromitowanych w przeszłości ideologii, postaw ksenofobicznych i rasistowskich oraz marginalizacja słabych i ubogich (EE 8).

W odpowiedzi na zjawisko fragmentaryzacji egzystencji, warto zwrócić uwagę, że sama historia macierzyństwa Maryi odsłania różne okresy w życiu Matki Pana. Jej *macierzyństwo betlejemskie* (skoncentrowane na narodzinach Jezusa) przedłuża się w *macierzyństwie nazaretańskim* skupionym na wychowaniu dorastającego Jezusa, wprowadzeniu Go w historię, kulturę i religię narodu żydowskiego, kształtowaniu Jego charakteru, rozwijaniu wrażliwości moralnej i emocjonalnej w wymiarze ludzkim, tworzeniu rodzinnego domu. Następnie przychodzi etap *macierzyństwa kalwaryjskiego*, doświadczającego bólu odrzucenia Jej syna i dramatu ukrzyżowania. W kolejnej fazie przekształca się ono w *macierzyństwo paschalne*, przeżywane w duchu wiary w zmartwychwstanie oraz w oczekiwaniu na Parakleta, i wreszcie w *macierzyństwo uwielbione*: wywyższone, uniwersalne, eschatologicznie spełnione. Na wszystkich tych etapach Maryja jest dla wierzących symbolem życia sensownego, usytuowanego w horyzoncie eschatologicznych obietnic Bożych, które powstrzymują naturalny lęk przed nieznaną przyszłością, przed demonicznymi siłami historii jako ambiwalentnego żywiołu walki dobra ze złem, przed możliwością powstawania totalitarnych systemów, wreszcie przed stale powracającą utopią immanentnego zbawienia przez historię, politykę, kulturę, technikę, sztukę czy sztuczną inteligencję.

Boże Macierzyństwo Maryi, całkowicie skoncentrowane na Chrystusie, stanowi również dla współczesnej kultury ważny znak pokoju paschalnego (*pax paschalis*), przywracającego jedność w różnorodności, motywującego do przebaczenia i prawdziwego pojednania, przełamującego egzystencjalne separacje, pobudzającego do troski o samotnych i wykluczonych. W obliczu problemu fragmentaryzacji ludzkiej egzystencji Boże macierzyństwo Maryi głęboko zjednoczonej z Chrystusem na każdym etapie życia jawi się jako ważne przesłanie o wartości i potrzebie jedności, wierności, braterstwa, wspólnoty, współpracy oraz dialogu. Aktywne i odpowiedzialne macierzyństwo Maryi, zatroskane o integralny ludzki rozwój Jezusa, stanowi wyraźne wezwanie do zaangażowania współczesnych chrześcijan w pozytywną przemianę świata, do łączenia odważnej *ortodoksji* z wytrwałą *ortopraksją*, do czynnego współudziału w procesie *chrystomorfizacji stworzenia*, czyli jego finalnego spełnienia i zjednoczenia w Chrystusie jako Głowie (Ef 1,10).

3) Macierzyństwo Maryi w kontekście indywidualizmu

Nie będzie przesadą twierdzenie, że współczesna kultura europejska została „ukąszona” indywidualizmem, nierzadko podsycanym ideologicznie (AL 33). Nadmierna koncentracja na życiu, prawach i przywilejach jednostki prowadzi do deprecjacji

społecznego wymiaru ludzkiej natury, do powstania społeczeństwa skrajnie zindywidualizowanego. Stymuluje antagonizację jednostki i społeczeństwa. Wspiera niezdrową rywalizację. Wreszcie promuje antykulturę, w której drugi bywa traktowany w sposób instrumentalny, według zasady „nabyć – użyć – wyrzucić” (AL 39). Indywidualizm powoduje utratę zdolności do życzliwej współpracy, minimalizuje przejawy solidarności w ludzkim życiu, osłabia gotowość do bezinteresownej pomocy i ostatecznie wyklucza wartość poświęcenia w relacjach interpersonalnych (EE 8). Rozpowszechniający się w dzisiejszych społeczeństwach indywidualizm wiąże się, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, z desolidaryzacją, która w skrajnych przypadkach prowadzi do znieczulicy moralnej.

W kontekście powyższych niebezpieczeństw Maryja jako Matka ukazuje sens i wartość tworzenia trwałych relacji międzyludzkich. Macierzyńsko-synowska więź miłości nie stanowi zagrożenia dla podmiotowości Maryi i Chrystusa. Nie tylko nie niszczy indywidualności żadnej z osób, lecz coraz bardziej wzmacnia jednostkową tożsamość, tworząc klimat sprzyjający realizacji zadań powierzonych przez Boga, bez pomieszania właściwych sobie ról i funkcji, bez destrukcyjnej „mentalności rywalizacji” i „kultury pośpiechu”. Macierzyństwo Maryi rozpatrywane we wszystkich swych biblijnych odsłonach służy budowaniu kultury spotkania i solidarności. Chodzi o spotkanie prawdziwie osobowe, ludzkie, oparte na zasadzie wzajemności, dokonujące się w przestrzeni wolności i odpowiedzialności. Polega ono na byciu wobec siebie „twarzą w twarz”, na gotowości do okazania autentycznej troski o dobro drugiego w horyzoncie możliwej lub faktycznej jego tragiczności (Tarnowski 2007, 58–61). Maryjne macierzyństwo *in via*, ukazane w spotkaniu z Elżbietą (Łk 1,39–45), staje się symbolem bezinteresownej służby, szczerego dialogu, gotowości do dzielenia mesjańskiej radości i tworzenia przestrzeni najgłębszego zaufania potrzebnego ludziom do przejścia od rozumienia do porozumienia. Macierzyństwo Maryi jest więc afirmacją ludzkiej *proegzystencji*, owego *bycia dla*, bez którego człowiek nie może doświadczyć głębszego szczęścia choćby w formie fragmentarycznej i niedoskonałej. Pozostając bowiem wyłącznie na poziomie *bycia obok* lub *bycia z*, człowiek traci coś z „wyżyn” *samego bycia*, z możliwości *bycia na wzór* Syna Człowieczego, który przyszedł, aby „służyć i dać swoje życie” (Mk 10,45). Maryjne macierzyństwo, pełne miłości i poświęcenia, jest dla współczesnych ludzi wezwaniem do *bycia-dla-innych*, które staje się egzystencjalnym modusem przejścia do uszczęśliwiającego i ontologicznie już rozumianego *bycia-w-Chrystusie* (*esse in Christo*).

4) Macierzyństwo Maryi w kontekście bezbożnej antropologii

Programowe zapominanie o Bogu doprowadziło w kulturze do rozpowszechnienia się antropologii redukcjonistycznej, wykluczającej wszelkie elementy transcendentne. Efektem antropologii bez Boga i Chrystusa stała się niebezpieczna absolutyzacja człowieka, którego traktuje się jako jedyną miarę wszelkiej rzeczywistości. Przyznanie człowiekowi absolutnego miejsca w świecie musi prowadzić do skrajnego

antropocentryzmu, który w paradoksalny sposób obraca się przeciwko człowiekowi. Zastępując Boga, człowiek staje się absolutnym centrum kosmosu i dziejów, jedynym prawodawcą i najwyższym celem wszelkich działań, kreatorem i zarazem bezrozumnym oskarżycielem Boga według swoich subiektywnych kryteriów. Oderwanie jednak człowieka od boskiego źródła życia i moralności rodzi tragiczne owoce w postaci ontologicznego nihilizmu, moralnego relatywizmu i cynicznego hedonizmu (EE 9). W konsekwencji zapominanie o Bogu kulminuje w porzuceniu człowieka w stanie egzystencjalnej niepewności i samotności. Jest więc wyrazem tylko pozornej promocji człowieczeństwa.

Macierzyństwo Maryi, ze względu na ubogacającą relację do osoby Syna Bożego, może stanowić inspirację dla dzisiejszej kultury promującej horyzontalną antropologię (*etsi Deus non daretur*). Doświadczenie Maryi odsłania subtelność obecności Boga, który nie chce naruszać ludzkiej wolności. Nie jest Bogiem zniewalającym lub tłamszącym ludzką inicjatywę. Nie pojawia się jako natrętny, zewnętrzny i „anonymowy akwizytor”, lecz jako ojcowski Bóg Miłości rozlanej w sercu przez Ducha Świętego (Rz 5,5). Maryjne macierzyństwo zanurzone w Bożej łasce i przeniknięte troskliwą mocą Ducha może zostać odczytane również w sposób symboliczny. Jest ono symbolem dobrowolnej współpracy człowieka z Bogiem, ubogacającej, rozwijającej i kreatywnej, otwierającej na nowe nieznane dotąd wymiary i możliwości bytu. Jednocześnie przypomina, że obecność Boga nie jest dla człowieka zagrożeniem, pomniejszeniem jego potencjału, lecz raczej zaproszeniem do interpretacji własnego życia jako projektu, do odkrycia szansy stania się artystą swego życia, rzeźbiarzem własnej egzystencji, współtwórcą pozytywnej przyszłości i kreatywnym aktorem w Boskim dramacie dziejów.

Dynamika macierzyństwa Maryi, doświadczana przez Nią zmienność losu i konieczność odnajdywania się w nowych kontekstach egzystencjalnych symbolizują odwagę i kreatywność potrzebną w dzisiejszych czasach, w których życie może być ujmowane jako świadomy projekt konstruowany w świecie naznaczonym zmiennością, ryzykiem i niepewnością. Macierzyństwo Maryi „zanurzone” w Bogu i zarazem w pełni ludzkie stanowi argument za tym, że w chrześcijańskiej perspektywie inkarnacyjnej sprzeczność między teocentrycznością i antropocentrycznością ludzkiego życia zostaje przezwyciężona. W Chrystusie bowiem *teologika* łączy się z *antropologiką*. Bóg i człowiek osiągają niewyobrażalny stopień bliskości, zachowując specyfikę swoich tożsamości w najdoskonalszym zjednoczeniu. Macierzyństwo Maryi jest więc symbolem przenikania się dwóch światów pozornie niestycznych i odległych – świata ludzkiego i świata boskiego; jest dla współczesnych ludzi zachętą do zastąpienia fałszywej alternatywy „Bóg albo człowiek” sensowną koniunkcją „Bóg i człowiek”. W tym sensie Maryjne macierzyństwo jest symbolem nowego człowieczeństwa ukształtowanego przez Ducha Świętego na wzór Chrystusa i w Chrystusie.

Zakończenie

Ujęcia zaproponowane przez flamandzkiego dominikanina i lubelskiego teologa z pewnością stanowią cenny wkład w odnowę posoborowej mariologii. Mimo dużej wrażliwości antropologicznej, dobrego zmysłu metodologicznego i wysublimowanej sztuki teologizowania, zarówno Schillebeeckx, jak i Bartnik nie rozwijają w wystarczającym stopniu kontekstualnego sposobu myślenia w mariologii. W konsekwencji ich propozycje interpretacyjne dotyczące istoty Maryjnego macierzyństwa pozostają w obrębie czysto teologicznych dywagacji, z pewnością precyzyjnych, oryginalnych w warstwie językowej, bardziej dynamicznych i narracyjnych w stosunku do ujęć neoscholastycznych, ale wciąż dość nieufnych wobec paradygmatu myślenia oddolnego, kontekstualnego, poszukującego teologicznych odpowiedzi na współczesne „znaki czasu”. Myślenie fenomenologiczne i personalistyczne w mariologii nie wyklucza jednak myślenia aksjologicznego.

Należy zatem bardziej dowartościować mariologię kontekstualną (w swej funkcji *ad extra*), ukazującą Maryję w relacji do współczesnego świata jako wiarygodny znak nadziei i wzór sensownego, spełnionego życia. Nie chodzi przy tym o żadną autonomizację mariologii, polegającą na „izolowaniu” Maryi od Chrystusa, Kościoła, Ducha Świętego, wspólnoty świętych, kolejnych generacji ludzi poszukujących Boga, wartości i sensu życia. Przeciwnie, trzeba ukazywać Maryję jako osobę realną i zaangażowaną, stale aktywną w tajemnicy Chrystusa, Parakleta i kościelnej komunii wiary. Będąc Matką Odkupiciela i Matką wszystkich wierzących, w perspektywie uniwersalnej symbolizuje Ona najwyższe wartości Boże, ludzkie i eklezjalne. Mariologia systematyczna (odgórna) potrzebuje poważnych opracowań kontekstowych (oddolnych), aspektowych, aktualizujących i dopełniających. Jednym z nich może być zaproponowana w niniejszym artykule aksjologiczno-symboliczna interpretacja macierzyństwa Maryi. W swym posłannictwie Matka Chrystusa nie przestaje być dla współczesnego człowieka znakiem nowego świata, w którym Bóg „ogłasza pokój ludowi swemu i wiernym swoim – oby do szaleństwa nie wrócili” (Ps 85,9; tł. C. Miłosz).

Bibliografia

- Bartnik, Czesław Stanisław. 2000. *Chrystus – Syn Boga Żywego*. Lublin: Standruk.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 2001. *Idea polskości*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 2003a. *Dogmatyka katolicka*. Vol. 2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 2003b. *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*. Lublin: Standruk.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 2012. *Matka Boża*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Cárdenas, Emilio. 2014. *Maryjne „Itinerarium” Wilhelma Józefa Chaminade’a (1761–1850)*. Mariologia w Kontekście 10. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Congar, Yves. 1987. *Entretiens d’automne*. Théologies. Paris: Cerf.

- Feder, Julia. 2019. "Mary, Model of Eschatological Faith." In *T&T Clark Handbook of Edward Schillebeeckx*, edited by Stephan van Erp and Daniel Minch, 326–39. London: Bloomsbury.
- Fiałkowski, Marek. 2016. "Inspiracje Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla teologii znaków czasu." *Roczniki Teologiczne* 63 (6): 27–34. <https://doi.org/10.18290/rt.2016.63.6-3>.
- Franciszek. 2016. Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*. (= AL).
- Gilski, Marek. 2006. *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*. Mariologia w Kontekście 6. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Haight, John F. 2008. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Jan Paweł II. 2003. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. (= EE).
- Klauza, Karol, and Kazimierz Pek. 2007. *Mariologia Jana Pawła II: Problem interpretacji – sposób recepcji*. Mariologia w Kontekście 7. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Moricová, Jana. 2002. *Matka Boża Siedmiobołesna – patronka Słowacji: Teologia i kult*. Mariologia w Kontekście 3. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Nadbrzeżny, Antoni. 2005. *Od Matki Odkupienia do Matki wszystkich wierzących: Mariologia Edwarda Schillebeeckxa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Nadbrzeżny, Antoni. 2016. "Niewiasta dialogu: Z mariologii Edwarda Schillebeeckxa." In *Miłosierdzie, Kościół, Maryja*, edited by Andrzej A. Napiórkowski, Michał Legan, and Gabriela Kuc-Stefaniuk, 191–202. Jasna Góra: Ikona.
- Napiórkowski, Andrzej. 2016. *Teologie XX i XXI wieku*. Kraków: WAM.
- Napiórkowski, Andrzej. 2020. *Maryja jest piękna: Zarys mariologii i maryjności*. 2nd ed. Częstochowa: Paulinianum.
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn. 2003. *Amicta sole*. Mariologia w Kontekście 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pek, Kazimierz. 2000. *Per Spiritum ad Mariam: Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*. Mariologia w Kontekście 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Pek, Kazimierz. 2021. "Polskie perspektywy mariologii w kontekście." *Studia Nauk Teologicznych PAN*, no. 16, 123–36. <https://doi.org/10.31743/snt.12554>.
- Schillebeeckx, Edward. 1954. *Maria: Christus' mooiste wonderschepping: Religieuze grondlijnen van het Maria-mysterie*. Antwerpen: Apostolaat van de Rozenkrans.
- Schillebeeckx, Edward. 1957a. *Maria, moeder van de verlossing: Religieuze grondlijnen van het Mariamysterie*. Antwerpen: Apostolaat van de Rozenkrans.
- Schillebeeckx, Edward. 1957b. "Maria. Theologische synthese." In *Theologisch Woordenboek*, 2:3124–54. Roermond en Maaseik: Romen & Zonen.
- Schillebeeckx, Edward, and Catharina Halkes. 1992. *Maria: gisteren, vandaag, morgen*. Baarn: Nelissen.
- Siwak, Waclaw. 2001. *Fiat mihi secundum verbum: Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*. Mariologia w Kontekście 2. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Sobór Watykański II. 1964. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. (= KK).
- Tarnowski, Karol. 2007. *Człowiek i transcendencja*. 2nd ed. Kraków: Znak.
- Tillich, Paul. 2004. *Teologia systematyczna*. Translated by Józef Marzęcki. Vol. 2. Kęty: Antyk.
- Życiński, Wojciech. 2010. *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*. Mariologia w Kontekście 8. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Życiński, Wojciech. 2017. *Matka, która pozostała Dziewicą: Biblijna Via pulchritudinis Mariae*. Horyzonty Dogmatu 5. Kraków: Scriptum.



Pobożność maryjna w ujęciu Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI

Marian Devotion in the View of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

PAWEŁ BORTO 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, pawel.borto@kul.pl

Streszczenie: Artykuł przedstawia rozumienie pobożności maryjnej i jej teologiczne uzasadnienie w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Podstawą dla prowadzonych analiz były przede wszystkim teksty mariologiczne o charakterze systematycznym, jak i wybrane wypowiedzi Benedykta XVI. Przeprowadzona analiza wykazała, że zagadnienie pobożności maryjnej J. Ratzinger ściśle łączył z refleksją mariologiczną. Tę zaś zawsze rozwijał w ścisłym związku z tajemnicą Objawienia oraz z zachowaniem właściwej równowagi między mariologią chrystotypiczną a eklezjotypiczną. Jednocześnie w poglądach Ratzingera na rolę pobożności maryjnej zaszła pewna zmiana. Początkowy dystans wobec pewnych form pobożności maryjnej ustąpił postawie docenienia tej pobożności. Wnioski z przeprowadzonej analizy pozwalają stwierdzić, że proponowany przez Ratzingera model pobożności maryjnej ściśle wiąże się z logiką Objawienia i autentyczną czcią oddawaną Bogu, wypływa z lektury Pisma Świętego, pozostaje wierny treściom dogmatów maryjnych oraz wskazuje na Maryję jako doskonałą uczennicę Pana i uosobienie Kościoła. O ile wnioski te zostały wskazane już w innych publikacjach, to należy podkreślić, że w poglądach bawarskiego teologa trzeba uwzględnić pewną ewolucję. Poglądy te bowiem cechuje wprawdzie pewien *constans*, ale z czasem w twórczości Ratzingera dochodzi do głosu większa uwaga poświęcona praktykowaniu pobożności maryjnej. Jest ona postrzegana nie tylko jako wyraz posłuszeństwa słowom Pisma (por. Łk 1,48), ale w przeżywanie tajemnicy Boga i Kościoła wnosi wymiar osobowy, pozwala docenić lokalne tradycje i związaną z nimi cześć okazywaną Maryi oraz uczy, że spotkanie z Bogiem domaga się również zaangażowania serca, które także poznaje.

Słowa kluczowe: Joseph Ratzinger, Benedykt XVI, mariologia, pobożność maryjna, teologia

Abstract: The article presents an understanding of Marian devotion and its theological justification as seen by Joseph Ratzinger/Benedict XVI. The basis for the analyses carried out was primarily systematic Mariological texts, as well as selected statements of Benedict XVI. The analysis carried out showed that the issue of Marian devotion to J. Ratzinger is closely connected with Mariological reflection. This Mariological reflection he always developed in close connection with the mystery of Revelation and with the right balance between christotypical and ecclesiotypical Mariology. At the same time, there was a certain change in Ratzinger's views on the role of Marian devotion. The initial distance from certain forms of Marian devotion gave way to an attitude of appreciation for this devotion. The conclusions of the analysis allow us to summarize that the model of Marian piety proposed by Ratzinger is closely connected with the logic of Revelation and authentic reverence for God, flows from the reading of Scripture, remains faithful to the content of Marian dogmas, and points to Mary as the perfect disciple of the Lord and the personification of the Church. While these conclusions have already been indicated in other publications, it should be emphasized that a certain evolution must be taken into account in the views of the Bavarian theologian. While a certain constancy characterizes these views, over time, greater attention to the practice of Marian devotion emerges in his work. It is seen not only as an expression of obedience to the words of Scripture (cf. Luke 1:48), but brings a personal dimension to experiencing the mystery of God and the Church, allowing one to appreciate local traditions and veneration shown to Mary, and teaches that an encounter with God also demands the involvement of the heart.

Keywords: Joseph Ratzinger, Benedict XVI, Mariology, Marian devotion, theology

Spotkanie z myślą teologiczną Josepha Ratzingera i później Benedykta XVI uświadcza – jak zauważa Tracey Rowland – że właściwe jej znaczenie może być odczytane nie tyle poprzez wychwycenie charakterystycznych idei, które wniósł on w teologię, ale przede wszystkim poprzez zrozumienie całej organicznej struktury tej myśli. Dopiero uwzględnienie również tego wymiaru pozwala uchwycić znaczenie tej myśli dla Kościoła (Rowland 2008, 147).

W nawiązaniu do tej opinii postanowiono w niniejszym artykule ukazać, w jaki sposób rozumiał pobożność maryjną i jakie teologiczne uzasadnienie widział dla niej Ratzinger, a później Benedykt XVI. Opracowanie tego zagadnienia nie jest całkowicie nowe. Mariologiczną myśl Ratzingera i Benedykta XVI omawiano wielokrotnie i z różnych perspektyw. Można tu przywołać artykuł Teofila Siudego (2007), w którym znajduje się dość syntetyczne omówienie tej myśli i jej związku z pobożnością maryjną. Wśród kolejnych opracowań należy przywołać artykuł Adama Wojtczaka (2014), w którym znaleźć można podsumowanie dotychczas wydanych publikacji polskich i zagranicznych poświęconych mariologii bawarskiego teologa. Wojtczak, omawiając myśl Ratzingerowską, koncentruje się przede wszystkim na nauczaniu Benedykta XVI. Należy wreszcie wskazać publikację Sławomira Zatwardnickiego (2023), która jednakowoż omawia mariologię Ratzingera z perspektywy relacji doktryny maryjnej do rzeczywistości Objawienia.

Wspomniane publikacje nie koncentrują się więc na rozumieniu pobożności maryjnej bawarskiego teologa i późniejszego papieża oraz pomijają chronologiczny wymiar dojrzenia tej myśli. Tymczasem sam Ratzinger mówił w wywiadzie z Vittorio Messori o pewnej ewolucji, która w nim się dokonała. O ile bowiem jego pobożność maryjna jako dziecka była kształtowana tradycyjnie i wyrażała się poprzez modlitwę różańcową oraz pielgrzymki do miejsc kultu maryjnego, to jako młody teolog pod wpływem ruchu liturgicznego, akcentu położonego na dialog ekumeniczny oraz pobożności charakterystycznej dla ducha niemieckiego, a więc mniej otwartej na wymiar emocjonalny, zaczął się odnosić do pobożności maryjnej i jej tradycyjnych wyrazów (jak choćby słynnej formuły *de Maria numquam satis*) z pewną rezerwą, powodowaną trudnością z jej uzgodnieniem z tym, co wносиły prądy odnowy teologicznej odwołujące się do Biblii i ojców Kościoła (Ratzinger and Messori 2017, 111–12). W późniejszym wywiadzie dodał, że im jest starszy, tym bardziej postać Matki Bożej staje się dla niego ważna i bliska (Ratzinger and Seewald 2017, 637).

Stąd w niniejszym opracowaniu zostanie ukazane, w jakim znaczeniu w całościowo spójnej myśli mariologicznej Ratzingera/Benedykta XVI można mówić o zmianie przynajmniej większą rolę pobożności maryjnej oraz jakie teologiczne racje do tego się przyczyniły. Wybór tego zagadnienia wydaje się o tyle interesujący, że chodzi o teologa, który całą swą pobożność kształtował w nieustannym dialogu z refleksją teologiczną, a z drugiej strony był świadkiem sporów obejmujących szereg zagadnień ściśle powiązanych z pobożnością maryjną, jak choćby tych dotyczących

kształtu mariologii, miejsca Maryi w kulcie chrześcijańskim, znaczenia tradycyjnej pobożności maryjnej itp.

Dla przedstawienia całościowego rozumienia przez Ratzingera/Benedykta XVI pobożności maryjnej i jej roli w życiu wiary w pierwszym kroku omówione zostanie jego spojrzenie na mariologię i związaną z nią pobożność maryjną, z uwzględnieniem chronologii w kształtowaniu się tej refleksji. W kolejnym kroku zostanie wskazane, w jaki sposób wspomniany autor sytuuje refleksję mariologiczną i związaną z nią pobożność maryjną w całokształcie wiary w Boga i Chrystusa oraz chrześcijańskiego kultu. W ostatnim kroku podjęta zostanie refleksja nad tym, jak bawarski teolog i później papież rozumiał rolę pobożności maryjnej w życiu Kościoła.

W wyborze tekstów Ratzingera zasadniczym punktem odniesienia będą prace poświęcone mariologii jako wyrażające myśl mariologiczną w sposób najbardziej systematyczny. Ponieważ myśl Benedykta XVI została wystarczająco omówiona w artykule Wojtczaka (2014), w niniejszym opracowaniu, ze względu na ograniczone jego ramy, zostaną przywołane inne wybrane teksty Benedykta XVI, zwłaszcza te odnoszące się do rozumienia roli pobożności maryjnej.

1. Refleksja mariologiczna Josepha Ratzingera i jego spojrzenie na pobożność maryjną

Zasadniczą treść myśli mariologicznej Ratzingera wyrażają przede wszystkim dwie jego publikacje. Są to: *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1977) oraz teksty zamieszczone w książce wydanej wraz z Hansem Ursem von Balthasarem *Maria – Kirche im Ursprung* (Einsiedeln: Johannes Verlag, pierwsze wydanie 1980, wielokrotnie wznawiane w poszerzonych wersjach). Więcej informacji na temat tekstów mariologicznych Ratzingera zamieszczono w tekście przygotowanym przez Wydawcę (Góźdz i Górecka 2022, 520–24).

Wyrażona w nich myśl mariologiczna Ratzingera ukształtowała się w kontekście sporu między dwiema głównymi koncepcjami uprawiania mariologii, czyli mariologii „chrystotypicznej” i „eklezjotypicznej”¹. Pierwsza z tych koncepcji, mocno związana z tzw. Ruchem Maryjnym, nawiązywała jeszcze do ogłoszonych dogmatów o niepokalanym poczęciu oraz wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Koncentrowała się ona na szczególnych przywilejach, jakimi cieszy się Maryja, i czyniła to, wzorując się na sposobie, w jaki ukazywano jedyność oraz szczególny charakter Osoby Chrystusa. Ten typ refleksji sprawiał, że mariologia ta była bardziej spekulatywna, dogmatyczna, skupiona na szczególnych tytułach Maryi i „stawiała Maryję

¹ Terminologię tę wprowadził do słownika teologicznego w 1958 r. w swoim referacie wygłoszonym na kongresie mariologicznym w Lourdes palotyn Heinrich Köster (por. S. C. Napiórkowski 1993, 19–36).

obok Chrystusa” (Menke 2002, 14). Jego przedstawicielami byli przede wszystkim teologowie neoscholastyczni oraz związani z XX-wiecznym ruchem maryjnym².

Drugi typ refleksji nad misterium Maryi, określane jako eklezjotypiczna, cechował się tym, że podkreślał ścisłą więź Maryi ze wspólnotą Kościoła oraz ukazywał Ją jako Tę, w której tajemnica Kościoła wypełniła się w sposób doskonały – jako pierwszą uczennicę Chrystusa. Była to mariologia mocniej powiązana z ujęciem biblijnym oraz egzystencjalnym, mniej podkreślająca wyjątkowość Maryi, a bardziej to, że jest Ona wzorem ucznia Chrystusa³.

Zdaniem niektórych komentatorów decyzja ojców Soboru Watykańskiego II, by dokument poświęcony Maryi dołączyć jako ostatni rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele, oraz to, w jaki sposób zredagowano tekst 8. rozdziału tej konstytucji, wskazują, iż sobór opowiedział się za tym drugim sposobem uprawiania mariologii (por. Hünermann 2009, 512–13). Należy jednak pamiętać, że takie przedstawienie mariologii zyskało wprawdzie większość głosów ojców soborowych, lecz była to większość niewielka. Ratzinger widział w tym „bardzo pozytywne rozstrzygnięcie”, służące lepszemu rozumieniu Kościoła i Maryi (por. Ratzinger 2016, 338–39). Nie znaczy to jednak, iż w ten sposób wyrażał on swą preferencję dla tego określonego nurtu w refleksji mariologicznej. Jak wskazał S. Zatwardnicki, za tą opinią bawarskiego teologa kryło się przekonanie, że potrzebna jest integracja obu prądów i odnalezienie równowagi między nimi w taki sposób, aby maryjna doktryna i dogmaty z nią powiązane znalazły właściwe miejsce w całości doktryny Kościoła (Zatwardnicki 2023, 105–6).

Wydane już w okresie posoborowym najważniejsze teksty mariologiczne Ratzingera współbrzmiały z tą linią interpretacyjną, która została zaproponowana na Vaticanum II. Ale to współbrzmienie nie oznacza, że źródłem takiego sposobu uprawiania mariologii była dla Ratzingera myśl soborowa. Takie ujęcie mariologii było charakterystyczne dla myśli bawarskiego teologa jeszcze przed okresem soborowym. Jak zwrócił na to uwagę Rainer Hangler, potwierdzają to notatki do wykładów, które Ratzinger prowadził we Fryzynie w latach 1954–1957 (por. Hangler 2016, 64–69).

Jeśli więc z perspektywy przyjmowanych założeń teologicznych refleksja mariologiczna Ratzingera cechuje się pewną stałością, to można zauważyć, że od pewnego momentu bawarski teolog zwrócił większą uwagę na znaczenie pobożności maryjnej dla życia Kościoła. Szczególnie istotne są tu dwa teksty. Pierwszy to tekst pochodzący z 1979 r., poświęcony miejscu mariologii i pobożności maryjnej w Kościele. Ratzinger sformułował tam następujące postulaty dotyczące kształtowania maryjnej pobożności: należy zachować ścisłą więź mariologii z chrystologią, pobożność maryjna winna otwierać się na całość tajemnicy chrześcijańskiej i nie koncentrować na

² Więcej na ten temat można znaleźć w syntetycznym omówieniu Andrzeja A. Napiórkowskiego (2020, 107–9)

³ Wspomniane dwa nurty cechujące refleksję mariologiczną omawia szczegółowo Stefano De Fiore (1991, 19–107).

jakichś jej fragmentach oraz należy w sposób właściwy zachować napięcie między racjonalnością teologiczną a uczuciowością żywej wiary (Ratzinger 2022c, 432).

Nieco szerzej wypowiedział się Ratzinger na ten temat podczas wywiadu z Vittorio Messori (1984), gdzie wspominał o sześciu zasadach mających kształtować pobożność maryjną. Są to: ścisłe powiązanie maryjnej doktryny, jej dogmatów oraz pobożności z dogmatem chrystologicznym, lektura Biblii w żywym związku z Tradycją, dostrzeganie w Maryi szczególnej syntezy między Starym a Nowym Testamentem, łączenie w wierze wymiaru rozumowego i uczuciowego (racji serca), postrzeganie w Maryi autentycznej figury Kościoła, dostrzeganie w dziewictwie i macierzyństwie Maryi niedościgniętego wzoru postawy wobec Boga dla całego Kościoła, a zwłaszcza dla kobiet (Ratzinger and Messori 2017, 112–14).

Przywołane powyżej wypowiedzi bawarskiego teologa na temat właściwego kształtowania kultu maryjnego w Kościele świadczą, że nie sformułował on wskazań na sposób ściśle zdefiniowanych zasad. Można raczej mówić o istotnych punktach odniesienia, które winny kształtować kult maryjny. Pierwszym jest więc prawda teologiczna, zarówno ta wyrażona w dogmatach chrystologicznych i mariologicznych, jak i prawda dojrzewająca w historii refleksji chrześcijańskiej oraz w wielkiej Tradycji Kościoła. Drugim jest odniesienie tej prawdy do życia Kościoła i jej przeżywanie nie tylko w wymiarze intelektualnym, ale również egzystencjalnym, z odwołaniem się do wymiaru uczuciowego i postrzeganiem w Maryi wzoru do naśladowania.

2. Zakorzenie czci oddawanej Maryi w chrześcijańskim Objawieniu

Pierwszym pytaniem związanym z czcią oddawaną Maryi w Kościele, które w swej teologicznej refleksji podejmuje Ratzinger, jest pytanie o to, czy kult ten jest rzeczywiście wyrazem pierwotnej chrześcijańskiej prawdy. Bawarski teolog podejmuje to zagadnienie, przypominając argumentację, którą podają przeciwnicy kultu maryjnego w tym kontekście. Jest to więc najpierw argumentacja historyczna, według której u początków chrześcijaństwa Maryja nie pełni żadnej ważnej roli – w czasie przepowiadania Jezusa jest raczej pomijana i nie odgrywa żadnej znaczącej funkcji na drodze za Jezusem. Oprócz tego argumentu o charakterze historycznym przeciwnicy kultu maryjnego wysuwają także argumenty o charakterze teologicznym. Według Ratzingera można je sprowadzić do twierdzenia, że dla kultu Maryi nie ma żadnego teologicznego uzasadnienia, ponieważ *credo* Nowego Testamentu nie zawiera odniesienia do Maryi, a przyjęcie przez Sobór Efeski określenia *Theotokos* jest owocem wpływu pozachrześcijańskich mitów o roli Matki, a nie wyrazem zachowania pierwotnej wiary chrześcijańskiej (por. Ratzinger 2022a, 362–63)⁴.

⁴ Ratzinger odnosi się tu przede wszystkim do poglądów zebranych przez Hansa Künga (1974).

W odpowiedzi na powyższe zarzuty Ratzinger sięga po argumentację o charakterze historyczno-teologicznym. Na podstawie lektury Starego Testamentu wskazuje, że postać kobiety i – jak określa ten wymiar – „żeńska linia” obecna w historii narodu wybranego odgrywała kluczową rolę w dziejach Objawienia i przymierza Izraela z Bogiem. Wskazuje więc najpierw, że taką postacią istotną dla całej historii zbawienia pozostaje Ewa. Nawet po grzechu ta, przez którą na świat weszła śmierć, nadal jest „strażniczką pieczęci życia i antytezą śmierci”, bo jako kobieta nosi „klucz życia”, a w ten sposób dotyka tajemnicy samego Boga, od którego życie pochodzi (Ratzinger 2022a, 366; por. Zatwardnicki 2023, 112–13).

Drugie istotne wskazanie, które według Ratzingera daje lektura Starego Testamentu, to stwierdzenie, że w przekazie wiary w jedynego Boga i obietnicy, na której spełnienie czeka Izrael, zasadniczą rolę odgrywają nie tylko ojcowie oraz postaci mężczyzn. Ważne są tu również matki takie jak Sara, Rachela czy Anna. Te kobiety, które początkowo są bezpłodne, są wymownym znakiem zwrócenia się Boga ku małuczki, ale również znakiem tego, że Boża obietnica przewyższa życie fizyczne i że ziemską bezpłodność może stać się prawdziwą płodnością (Ratzinger 2022a, 366–67). Ponadto bawarski teolog wskazuje na pojawienie się w pismach starotestamentowych postaci wielkich wybawicielek, począwszy od Debory w epoce sędziów poprzez Estereę i Judytę. Zdaniem Ratzingera te kobiety, dzięki którym Izrael doświadczył wyzwolenia, przypominają, że jedynym wybawicielem jest Bóg, który potrafi swoją moc ujawnić właśnie przez to, co słabe. Bóg jako sędzia i wybawiciel oraz Bóg posyłający z zadaniem wybrane kobiety (posłannictwo prorockie) objawia więc swą tajemnicę również poprzez niewiasty (por. Ratzinger 2022a, 367–68; Ratzinger 2022d, 439; por. Siudy 2007, 135; Zatwardnicki 2023, 113–14).

Zatem lektura Starego Testamentu prowadzi, zdaniem bawarskiego teologa, do wniosku, że wiara Izraela kształtuje się nie tylko dzięki męskiej linii przekazu. Również niewiasty mają w tym znaczący udział. Ale dla Ratzingera istotny jest jeszcze jeden motyw pozwalający właściwie ocenić starotestamentową teologię kobiety. Postać kobiety staje się ważna dla teologii Przymierza w tym znaczeniu, że Izrael swoją relację z Bogiem będzie odczytywał jako relację oblubieńczą, gdzie Bóg jest Oblubieńcem, a lud oblubienicą – „jest równocześnie dziewicą i matką” (Ratzinger 2022a, 369). Historyczne objawienie Boga, który poprzez proroków – a zwłaszcza proroka Ozeasza – ukazuje tajemnicę Przymierza jako tajemnicę umiłowania przez Boga Izraela na wzór miłości małżeńskiej, Ratzinger odczytuje jako wskazanie, że wobec jedynego Boga wybrany naród musi stawać jako niewiasta – Córa Syjonu (Ratzinger 2022a, 369; więcej na ten temat: McKenna 2020, 1–18; Zatwardnicki 2023, 114–15).

Jest to oczywiście lektura Starego Testamentu, w której bawarski teolog szuka nie tylko pojedynczych wzorców, ale stara się o odczytanie całej „ekonomii Bożego działania” oraz czyta Biblię w kluczu typologicznym (por. Hahn 2021, 151–52). W ten sposób wskazuje, że omawiane zagadnienia nie mogą być właściwie zrozumiane bez

otwarcia się na lekturę Pisma, która wychodzi poza racje jedynie historyczne, a sięga pytania o Boży zamysł, a więc wchodzi w wymiar refleksji teologicznej – przechodzi od hermeneutyki historycznej do hermeneutyki wiary (por. Blanco Sarto 2013, 27). Pozwala ona uchwycić jedność Starego i Nowego Testamentu oraz to, w jaki sposób Pismo znajduje swe wypełnienie (Zatwardnicki 2023, 131).

Najważniejszy wniosek, który formułuje tutaj bawarski teolog, to ten, że ta starotestamentowa linia z jednej strony objawia rzeczywistość stworzenia i wybrania, bowiem w kobietach i matkach Izraela, w ich bezpłodności, która stała się płodna, w ich działaniu wybawiającym ujawnia się prawda o stworzeniu obdarowanym przez Boga. A jednocześnie ta starotestamentowa linia pozostaje nadal „niedokończona” i oczekująca spełnienia. To spełnienie nadejdzie dopiero wraz z pojawieniem się nowotestamentowej Niewiasty, która będzie uosabiać prawdziwą Córę Syjonu oraz stanie się Matką Odkupiciela (Ratzinger 2022a, 369; por. także Siudy 2007, 135–36; Zatwardnicki 2023, 122–23).

Ratzinger jest świadomy tego, że taka lektura Starego i Nowego Testamentu, która prowadzi do odnalezienia w Maryi spełnienia się całej starotestamentowej linii i widzi w Niej uosobienie starotestamentowych zapowiedzi i oczekiwań, możliwa jest jedynie z perspektywy typologicznej, a więc dostrzegającej całość Bożego planu i spełnienie się Bożych obietnic w Maryi w sposób możliwy do odczytania w lekturze Pisma otwartej na wielość jego sensów (Ratzinger 2022a, 373–74; więcej na ten temat: Zatwardnicki 2023, 122–25).

Ale szczególna rola Maryi i Jej jedyne miejsce w historii zbawienia łączą się dla Ratzingera przede wszystkim z dogmatem chrystologicznym, a dokładniej z prawdą o zjednoczeniu w Chrystusie natury boskiej i ludzkiej. Stwierdza bawarski teolog: „macierzyństwo Maryi ma głęboki związek z tajemnicą wcielenia jako taką i sięga aż do samego misterium” oraz „dopiero wtedy, gdy chrystologia jest pomyślana tak radykalnie, że dotyka także Maryi i staje się mariologią, sama jest tak radykalna, jak musi być z perspektywy wiary Kościoła”. To właśnie prawda dogmatu chrystologicznego domaga się według Ratzingera prawdy o dziewiczym poczęciu przez Maryję Jezusa i we właściwej mariologii broniona jest chrystologia (Ratzinger 2022a, 375–76).

Argumentacja Ratzingera broniąca dziewiczego poczęcia przez Maryję obejmuje dwa wymiary. Pierwszy ma charakter historyczny. Bawarski teolog odnosi się do zarzutów, które w imię późnego pochodzenia tekstów w Ewangeliach Mateusza i Łukasza, mówiących o dziewiczym poczęciu, podważają jej historyczne zakorzenienie. W myśl tej krytyki historyczne pochodzenie tej idei byłoby późne. Ratzinger wskazuje najpierw, że sami ewangeliści korzystali tutaj z tradycji już wcześniej obecnej. I jeśli nawet każdy z nich opracował ją nieco inaczej, to tradycja ta ich wyprzedzała. Bawarski teolog jest też zdania, że tradycja ta została włączona do kanonu Pisma dopiero później, ponieważ wcześniej przechowywana była ona w wąskim kręgu prywatnym i rodzinnym, związanym z Maryją. Dopiero po śmierci Maryi tradycja ta

mogła być rozpowszechniona – a więc późna jest publikacja, a nie sama tradycja (Ratzinger 2022a, 380–81 i 386; Ratzinger 2015, 70; por. także Siudy 2007, 136–37; Zatwardnicki 2023, 119–22).

Zdaniem Ratzingera na prawdę o dziewiczym poczęciu Maryi wykluczyć także należy wpływ idei o dziewiczych narodzinach obecnych w innych religiach. W swej argumentacji wskazuje on na zasadniczą odmienną przekaz nowotestamentowego od przekazu obecnego w innych religiach, bowiem w historii religii nie ma właściwych paraleli dla tradycji chrześcijańskiej. W tej ostatniej nie mówi się o jakimś kosmicznym przełomie czy o fizycznym kontakcie Boga z człowiekiem, lecz jest to historia pełnej pokory zgody wobec Bożych planów (Ratzinger 2022a, 386–87; Ratzinger 2015, 71; por. także Ratzinger 2017, 221).

Drugi wymiar argumentacji Ratzingera odnosi się do rozumnego charakteru teologicznej prawdy o dziewiczym poczęciu. Należy dodać, że sam Ratzinger w odniesieniu do tej prawdy napisał słowa, które z perspektywy czasu ocenił jako niezbyt szczęśliwe. Chodzi o *passus* z *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* (2017), w którym bawarski teolog stwierdza: „Synostwo Boże Jezusa nie polega, według wiary Kościoła, na tym, że Jezus nie miał człowieka za ojca. Nauka o bóstwie Jezusa pozostałaby nienaruszona, choćby pochodził On z normalnego ludzkiego małżeństwa. Synostwo Boże, o którym mówi wiara, nie jest bowiem faktem biologicznym, tylko ontologicznym” (Ratzinger 2017, 221–22). W późniejszych tekstach niemiecki teolog bardzo wyraźnie opowiada się za realnym charakterem dziewiczego poczęcia i wskazuje, że we wspomnianym fragmencie wyraził się niejasno, chcąc podkreślić różnicę pomiędzy biologicznym a ontologicznym sposobem myślenia (Ratzinger 2022a, 384).

Zdaniem Ratzingera za prawdą o dziewiczym poczęciu Jezusa przez Maryję przemawia najpierw to, że choć jawi się ona jako nieprawdopodobna, to jednocześnie nie jest niemożliwa. Jeśli bowiem zakłada się niemożność takiego wydarzenia, wiąże się to z określoną wizją świata i wizją Boga – zakłada się, że działanie Boga w świecie materialnym jest niemożliwe. Stąd właściwa przyczyna w nieakceptacji dziewictwa Maryi leży w założeniach związanych z obrazem świata i wynikającym z tego przekonaniem, że Bóg nie może osiągnąć ziemskiej historii. Ostatecznie więc wiara w dziewictwo Maryi wiąże się ściśle z obrazem Boga i pytaniem o to, czy On może być Bogiem mającym moc stwórczą (Ratzinger 2022a, 388–90).

Należy więc stwierdzić, że dla Ratzingera szczególna rola Maryi w historii zbawienia jest poświadczona przez lekturę Pisma. Argumentacja biblijna jest tu oparta na lekturze całościowej, zdolnej wychwycić sens wyłaniający się ponad lekturą pojedynczych tekstów. Ponadto ta szczególna rola Maryi jest według bawarskiego teologa poświadczona przez starożytną tradycję chrześcijańską i jest nierozzerwalnie powiązana z właściwym rozumieniem tajemnicy Boga i dogmatu chrystologicznego. Można więc powiedzieć, że cześć oddawana Maryi dojrzewa w łonie Kościoła nie jako coś będącego obok czci oddawanej Bogu w Chrystusie, ale jako coś dogłębnie powiązanego z tą czcią.

3. Rola maryjnej pobożności w Kościele

Dla Ratzingera właściwe rozumienie Maryi i Jej roli w Kościele ściśle łączy się z ekonomiczną Objawienia i prawdą o Bogu. Jak wyżej zostało to ukazane, dojrzewanie czci dla Maryi, przyjmujące dość wcześnie kształt w pierwotnym dogmacie maryjnym o dziewiczym poczęciu, jest wyrazem spotkania tych dwóch wymiarów. Dla bawarskiego teologa treść pobożności maryjnej nie sprowadza się jednak tylko do tego pierwotnego dogmatu mówiącego o dziewiczym poczęciu przez Maryję i o Jej prawdziwym statusie Matki Boga. Podejmując refleksję nad tym zagadnieniem, Ratzinger omawia również dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny oraz o Jej wniebowzięciu (por. Ratzinger 2022a, 390–402).

W niniejszym opracowaniu nie trzeba szczegółowo zagłębiać się w to, jak bawarski teolog komentuje treść tych dogmatów. Właściwie i krytycznie interpretowane są one miarą dla maryjnej pobożności jako prawdy ściśle powiązanej z lekturą Pisma, ojców, liturgii i krytyczną refleksją teologiczną (Blanco Sarto 2013, 30; Siudy 2007, 137; por. także Wojtczak 2014, 344).

Charakterystyczne dla Ratzingera podejście do prawd mariologicznych z perspektywy teologa racjonalnie i krytycznie je interpretującego nie oznacza jednak, że zatrzymuje się on tylko na tym wymiarze w refleksji nad tajemnicą Maryi. Bawarski teolog uważa, że potrzeba również postawy pobożności i czci wobec tajemnicy Maryi. Pobożność maryjna i oddawanie chwały Maryi wynikają bowiem z nakazu, który jest głęboko wpisany w początki Kościoła. Zdaniem Ratzingera Kościół oddala się od słowa biblijnego, jeśli milknie w nim cześć oddawana Maryi, bowiem nie spełnia słowa, które w *Magnificat* proroczy o sobie wypowiedziała Maryja: „Odtąd błogosławioną nazywać mnie będą wszystkie pokolenia” (Łk 1,48) (Ratzinger 2022b, 405–6).

Znamienne jednak jest to, że Ratzinger argumentuje za koniecznością właściwie oddawanej czci Maryi nie tylko z powodu tego, że taki nakaz został sformułowany na kartach Pisma. Argument biblijny ma dla niego swe głębokie uzasadnienie. Dla tego teologa fundamentem czci oddawanej Maryi jest to, że zaniehbując tę cześć, nie oddaje wystarczającej chwały Bogu, który działał i stał się bliski właśnie w osobie Maryi. Bóg bowiem – Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba – ukazuje swoje oblicze właśnie przez ludzkie oblicza, a Maryja jest jedną z tych osób, które przynależą do imienia Boga szczególnie. W Niej odsłania się część tajemnicy Boga, która inaczej umyka człowiekowi (Ratzinger 2022b, 406; por. także Wojtczak 2014, 344).

Szczególnym wyrazem pobożności maryjnej jest *Pozdrowienie Anielskie*. Jak podkreśla omawiany autor, ta modlitwa ułożona nie przez ludzi prowadzi do spojrzenia na Maryję jako uosobienie Córy Syjonu – oblubienicy Boga i jednocześnie każe na Nią spoglądać jako na uosobienie tajemnicy Kościoła. A to oznacza, że cześć oddawana Maryi nie jest tylko uwielbieniem Jej osobistej wielkości, ale zarazem wskazaniem na Nią jako całkowicie otwartą Bożą łaskę („raduj się, pełna łaski”) i całkowicie

otwartą na działanie Boga (Ratzinger 2022b, 408–9). Maryja jest więc przywoływana, ale zarazem przywoływany jest Bóg i Jego łaskawe działanie oraz tajemnica Kościoła w jego wymiarze osobowym, a nie tyle strukturalnym, a więc w wymiarze kogoś, kto jest obdarzony łaską i wezwany przez Boga⁵.

Właściwy pojmowany kult maryjny prowadzi więc do osobowego pojmowania Kościoła. Stwierdza Ratzinger, że spojrzenie skierowane na Maryję chroni przed tym, aby Kościoła nie pojmować w perspektywie „męskiej, aktywistyczno-socjologicznej”; ale z perspektywy tajemnicy oblubieńczej miłości i macierzyństwa (Ratzinger 2022c, 424–25).

Do tej idei Ratzinger powróci już jako Benedykt XVI. Podczas swego pontyfikatu kilkakrotnie wspominał on o roli „profilu maryjnego” albo „zasady maryjnej” w Kościele⁶. Spośród tych wypowiedzi warto przywołać to, co papież powiedział w homilii wygłoszonej 25 III 2006 r. podczas Eucharystii połączonej z wręczeniem nowym kardynałom pierścienia kardynalskiego. Papież, przywołując nauczanie ojców Kościoła o wielkości Maryi ukazanej w scenie zwiastowania podkreślił, że akt wręczenia pierścieni kardynalskich w tym dniu jest dobrą okazją dla przypomnienia, że „zasada maryjna” w Kościele jest czymś bardziej pierwotnym i fundamentalnym niż „zasada Piotrowa”, ponieważ w Maryi spotyka się samą istotę Kościoła (Benedykt XVI 2005b). Tę wrażliwość na znaczenie odniesienia do Maryi ukazuje również podtrzymanie przez Benedykta XVI zwyczaju, który towarzyszył Janowi Pawłowi II, by na końcu encyklik przywołać osobę Maryi. Wszystkie trzy encykliki Benedykta XVI kończą się w ten sposób (*DCE* 42; *SpSal* 49–50; *CinV* 79), choć wcześniejsi papieże – jak Paweł VI czy Jan XXIII – nie mieli tego zwyczaju.

Wspomniane powyżej rozumienie pobożności maryjnej ściśle powiązane z tajemnicą Kościoła u Ratzingera znajduje swój wyraz również w przekonaniu, że autentyczna pobożność maryjna musi być głęboko zakorzeniona w liturgii. Bawarski teolog pisze o kilku cechach pobożności maryjnej z tego wynikających. Jest to najpierw adwentowy charakter pobożności maryjnej, koncentrującej się wokół radosnego oczekiwania i takich tajemnic, jak zwiastowanie, narodzenie Pańskie, ofiarowanie Pańskie. W tym znaczeniu pobożność maryjna jest ukierunkowana inkarnacyjnie, a więc uczy przygotowania na przyjście Pana oraz potem na narodziny Kościoła. Ale jest to również pobożność kształtowana przez wymiar pasyjny zapoczątkowany w życiu Maryi zapowiedzią Symeona (por. Łk 2,35), doświadczeniem odrzucenia

5 Stwierdza Ratzinger: „W teologii nie należy sprowadzać osoby do rzeczy, lecz rzecz do osoby. Eklezjologia o charakterze wyłącznie strukturalnym musi zdegenerować Kościół do programu działania. Dopiero przez element maryjny sfera aktywna zostaje w pełni ugruntowana w wierze i tym samym zostaje osiągnięta ludzka odpowiedniość względem rzeczywistości wcielonego Logosu” (Ratzinger 2022c, 426). Por. także Havlík 2023, 95–99.

6 Więcej na ten temat: Borto 2012, 228–29. Benedykt XVI, nawiązując do maryjnego profilu czy zasady maryjnej w Kościele, przywołał myśl Hansa Ursa von Balthasara, który w wydanej wspólnie z Ratzingerem książce, pisał o maryjnym profilu Kościoła (por. Ratzinger and Balthasar 2007, 111–28).

(por. Mk 3,31–35; J 2,4) i krzyża. Wreszcie pobożność maryjna kształtuje się też eschatologicznie poprzez dogmat o wniebowzięciu (Ratzinger 2022c, 431–32).

W tych wszystkich wskazaniach można dostrzec, że dla bawarskiego teologa właściwa pobożność maryjna swą harmonię z prawdą Objawienia zachowuje dzięki żywemu kontaktowi z liturgicznym życiem Kościoła, ponieważ to w nim Biblia, dogmatyczna prawda oraz praktyka życia spotykają się razem i tworzą harmonijną całość.

Warto odnotować, że przywołane powyżej teksty Ratzingera powstawały już za czasów, kiedy pełnił on posługę biskupią. Można powiedzieć, iż zwrócenie przez niego uwagi na znaczenie maryjnej pobożności dojrzało w nim właśnie w ściślejszej więzi ze spotkaniem z wiarą wiernych. Jak zwrócił na to uwagę Zatwardnicki, Ratzinger, po początkowo okazywanej rezerwie, z czasem zaczął mocniej doceniać znaczenie zmysłu wiary i jego rolę w kształtowaniu doktryny maryjnej i refleksji teologicznej (Zatwardnicki 2023, 110).

Warto także dodać, że już jako papież Ratzinger wielokrotnie dał wyraz temu, iż docenia bardziej prywatne formy wyrazu pobożności maryjnej i te, które mają charakter pozaliturgiczny. Wymownym tego znakiem są modlitwy skierowane do Maryi, które Benedykt XVI wypowiedział podczas swych podróży apostolskich. Jest wśród nich modlitwa w kaplicy objawień maryjnych w Fatimie (12 V 2010), której towarzyszył akt ofiarowania złotej róży (Benedykt XVI 2010b), modlitwa skierowana do Maryi zwanej „Madonna della Quercia” podczas podróży do diecezji Viterbo (Benedykt XVI 2009b), modlitwa przy statule Maryi w Wiedniu (Benedykt XVI 2007b) – oprócz jeszcze innych okazji, jak coroczna modlitwa w dniu 8 grudnia przy statule Niepokalanie Poczętej w Rzymie czy w innych miejscach związanych z czcią maryjną, które jako papież nawiedzał. Może jednym z bardzo wymownych przykładów tak przeżywanej pobożności jest homilia wygłoszona w 2011 r. podczas niesporów w sanktuarium maryjnym Etzelsbach w Niemczech. W dużej części jest to przepiękny teologiczny komentarz do obrazu tam obecnego i przedstawiającego Pietę oraz do niezwykłych szczegółów zawartych na tym obrazie. Benedykt XVI zwrócił uwagę, że na tym wizerunku pozycja Ukrzyżowanego nie jest zwyczajna. Jego przebitý bok nie jest widoczny, ponieważ jest od strony trzymającej Jego ciało Matki. I mówił:

Tutaj, w Etzelsbach, rana w boku jest ukryta, gdyż ciało jest obrócone właśnie w drugą stronę. Wydaje mi się, że takie przedstawienie kryje głęboki sens, ujawniający się dopiero wtedy, gdy uważnie mu się przyjrzymy: w cudownym wizerunku z Etzelsbach serca Jezusa i Jego Matki zwrócone są ku sobie; serca zbliżają się do siebie. Wzajemnie obdarowują się miłością. Wiemy, że serce jest także narządem w którym umiejscawia się najgłębszą wrażliwość na innych, jak również głębokie współczucie. W sercu Maryi jest miejsce na miłość, którą Jej boski Syn chce obdarzyć świat (Benedykt XVI 2011).

We wszystkich tych przypadkach Benedykt XVI powiązał pobożność maryjną ze czcią oddawaną Maryi lokalnie, w nawiązaniu do miejscowej tradycji pobożnościowej. Można więc powiedzieć, że w ten sposób ujawniło się to, co sam o sobie powiedział w przywołanym powyżej wywiadzie z Messorim, iż z biegiem lat postać Maryi coraz bardziej stawała mu się droga. Trudno bowiem znaleźć we wcześniejszych tekstach, a zwłaszcza jego homiliach, tak mocno obecne odwołania do niezwiązanych bezpośrednio z biblijną tradycją wyrazów pobożności maryjnej.

Dodajmy, że dla Benedykta XVI to docenienie znaczenia pobożności maryjnej nie ograniczyło się jedynie do osobistej praktyki wiary. Niemiecki papież dał temu wyraz również w adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*. Stwierdził tam:

Zachęcam również naukowców do dalszego zgłębiania relacji między mariologią i teologią słowa. Może z tego wyniknąć wielka korzyść zarówno dla życia duchowego, jak i dla studiów teologicznych i biblijnych. To bowiem, co mądrości wiary udało się dociec na temat Maryi, mieści się w samym centrum prawdy chrześcijańskiej. W rzeczywistości nie można myśleć o wcieleniu Słowa w oderwaniu od wolności tej młodej kobiety, która przez swoje przyzwolenie przyczynia się w sposób decydujący do tego, by Odwieczny wszedł w czas. Jest Ona figurą Kościoła wsłuchującego się w Słowo Boże, które w Niej staje się ciałem. [...] Pobożne i pełne miłości wpatrywanie się w postać Maryi jako wzoru i archetypu wiary Kościoła ma zasadnicze znaczenie, aby również dzisiaj doszło do rzeczywistej zmiany modelu relacji Kościoła ze Słowem, zarówno w zakresie modlitewnego słuchania, jak i ofiarnego zaangażowania w za kresie misji i głoszenia Słowa (VD 27–28).

Ostatnim aspektem, który trzeba tu poruszyć i który ma też ścisły związek z wyrazami pobożności maryjnej przywołanymi powyżej, jest jej powiązanie z uczuciowym wymiarem wiary. Znamienne jest tu stwierdzenie bawarskiego teologa, że w ten sposób przeżywanie wiary zostaje umieszczone w napięciu pomiędzy jej racjonalnym wymiarem a wymiarem obejmującym myślenie sercem. Zdaniem Ratzingera serce potrafi czasami „widzieć więcej niż zwykły intelekt”, co przypominali ojcowie Kościoła w nawiązaniu do słów Mt 5,8 mówiących o błogosławionych czystego serca. Stąd pobożność maryjna ma za zadanie „budzenie serca i oczyszczanie go w wierze” oraz przeciwdziałanie rozbiciu człowieka, który swej racjonalności nie przeżywa w jedności osoby (Ratzinger 2022c, 433)⁷. Jerzy Szymik, komentując rozumienie maryjnej pobożności u Ratzingera i potem Benedykta XVI, pisze, że jej istotą jest „serdeczność” – a więc obejmuje ona drogę serca, a nie zdystansowany racjonalizm (Szymik 2015, 221–24 i 236–37).

Nie należy tego rozumieć w tym znaczeniu, że w uprawianiu teologii u bawarskiego teologa dokonał się jakiś głęboki przełom. W swej refleksji teologicznej

⁷ Ten ścisły związek poznania wiary z widzeniem sercem u Ratzingera omawia szerzej Szymik (2010, 47–50).

Ratzinger od początku był wrażliwy na sposób uprawiania teologii łączący racjonalność z poznaniem dostępnym czystemu sercu (więcej na ten temat zob.: Szymik 2022; Wright 2023). Jednocześnie jednak można stwierdzić, że jego mariologia i maryjna pobożność zostały mocniej naznaczone tym serdecznym odniesieniem do Maryi i docenieniem różnych pobożnych wyrazów wiary ludu Bożego, do których wcześniej Ratzinger podchodził z pewną ostrożnością. Racjonalność refleksji nad tajemnicą Maryi i pobożności maryjnej spotkały się więc z poznaniem, które otwiera się przed sercem.

Zakończenie

Analiza twórczości Ratzingera pozwala na wyciągnięcie kilku istotnych wniosków odnoszących się do jego spojrzenia na pobożność maryjną i jej znaczenie w życiu Kościoła. Należy najpierw podkreślić, że dla bawarskiego teologa zagadnienie pobożności maryjnej nie może być ujmowane bez ścisłego związku z refleksją mariologiczną. Ratzinger od początku starał się ukazać, jak chrześcijańskie spojrzenie na Maryję głęboko jest zakorzenione w Objawieniu i łączy się z jego logiką. Starał się też o to, aby w uprawianiu mariologii – zwłaszcza wobec tendencji dążących do podkreślania jedynej roli Maryi (mariologia chrystotypiczna) – zachować właściwą równowagę i uwzględnić także postulaty mariologii eklezjotypicznej, a więc refleksji, w której kładzie się akcent nie na osobiste przywileje Maryi, lecz na Jej wzorcowy charakter dla życia Kościoła. Temu intelektualnemu ukierunkowaniu towarzyszyła jednak pewna przemiana w wymiarze praktyki. O ile bowiem przez Ratzingera jako teologa tradycyjna pobożność maryjna wyniesiona z domu początkowo była traktowana z pewnym dystansem, o tyle wraz z biegiem czasu coraz bardziej zaczął doceniać znaczenie wyrazów pobożności maryjnej w życiu Kościoła. Co znamienne, ten „zwrot ku pobożności maryjnej” nie oznaczał jakiejś rewizji w refleksji teologicznej, ale raczej rodził się z doświadczenia życia Kościoła, które coraz lepiej ujmowało relację między Pismem a Tradycją.

Drugi istotny wniosek wynikający z przeprowadzonej analizy wiąże się z rozumieniem samej pobożności maryjnej. Dla Ratzingera autentyczna pobożność maryjna ściśle łączy się z logiką samego Objawienia oraz autentyczną czcią Boga w duchu chrystocentrycznym. Nawiązują do tego teksty bawarskiego teologa, w których ukazuje on znaczenie kobiety w historii Objawienia oraz to, jak Nowy Testament przedstawia Maryję i jak z tej lektury Pisma rodzi się postrzeżenie Maryi jako Niewiasty, w której w pełni zrealizowała się tajemnica Kościoła-Oblubienicy Chrystusa. O tym mówią także i te teksty, w których niemiecki teolog ukazuje, że dogmaty maryjne, a zwłaszcza pierwotny dogmat o macierzyństwie Maryi i związany z nim tytuł Matki Boga, łączą się ściśle z dogmatami chrystologicznymi i z rozumieniem samego Boga.

Nie są więc one zwykłym wyrazem czci dla samej wielkości Maryi, lecz wychwalając wielkie dzieła, które Bóg Jej uczynił, kierują ku Bogu i pozwalają rozumieć Jego wielkość.

Wreszcie należy wspomnieć, że w twórczości bawarskiego teologa można wskazać cały szereg konkretnych uwag pozwalających uchwycić znaczenie aktów pobożności maryjnej w Kościele. Pozwalają one najpierw docenić lokalne tradycje i sposoby czci okazywane Maryi, ale także uczą, że w spotkaniu z Bogiem ważne jest zaangażowanie serca, a nie tylko wymiar intelektualny. Jeśli w jakiejś mierze to cechowało całość teologii Ratzingera i potem Benedykta XVI, to w wymiarze pobożności maryjnej dojrzało z biegiem czasu. Mariologia i związana z nią pobożność maryjna, pozostając ściśle racjonalna, stawała się u Ratzingera i potem Benedykta XVI coraz bardziej przepelniona sercem.

Bibliografia

- Benedykt XVI. 2005a. *Encyklika Deus caritas est.* (= DCE).
- Benedykt XVI. 2005b. "Omelia di sua Santità Benedetto XVI. Solennità dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria, 8 dicembre 2005," http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20051208_anniv-vat-council_it.html.
- Benedykt XVI. 2007a. *Encyklika Spe salvi.* (= SpSal).
- Benedykt XVI. 2007b. "Gebet vor der Mariensäule," https://www.vatican.va/content/benedictxvi/de/prayers/documents/hf_ben-xvi_20070907_prayer-vienna.html.
- Benedykt XVI. 2009a. *Encyklika Caritas in veritate.* (= Cin V).
- Benedykt XVI. 2009b. "Preghiera alla Madonna della Quercia," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/prayers/documents/hf_ben-xvi_20090906_prayer-madonna-quercia.html.
- Benedykt XVI. 2010a. Adhortacja apostolska *Vebrum Domini.* (= VD).
- Benedykt XVI. 2010b. "Preghiera alla Madonna. 12 maggio 2010," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/prayers/documents/hf_ben-xvi_20100512_prayer-fatima.html.
- Benedykt XVI. 2011. "Nieszpory maryjne. Homilia Ojca Świętego 23 września 2011," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_vespers-etzelsbach.html.
- Blanco Sarto, Pablo. 2013. "Myśl teologiczna Josepha Ratzingera." *Teologia w Polsce* 7 (2): 23–43. <https://doi.org/10.31743/twp.2013.7.2.02>.
- Borto, Paweł. 2012. "Profil maryjny Kościoła: eklezjologiczne implikacje nauczania papieży." *Studia Theologica Varsaviensia* 50 (2): 223–43.
- De Fiore, Stefano. 1991. *Maria nella teologia contemporanea*. 3rd ed. Serie Pastorale e di Studio 6. Roma: Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa".
- Góźdz, Krzysztof, and Marzena Górecka, eds. 2022. "Od Wydawcy." In *Pochodzenie i przeznaczenie. Nauka o stworzeniu – antropologia – mariologia*, by Joseph Ratzinger, translated by Joachim Kobienia, 505–24. Opera Omnia 5. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Hahn, Scott. 2021. *Przymierze i komunია: Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*. Translated by Dominika Krupińska. Kraków: Esprit.

- Hangler, Rainer. 2016. *Juble, Tochter Zion: Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI*. Ratzinger-Studien 9. Regensburg: Pustet. <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4514704>.
- Havlík, Petr. 2023. "Il volto mariano della Chiesa e il volto ecclesiale di Maria nel pensiero di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI." *AUC Theologica* 13 (1): 91–108. <https://doi.org/10.14712/23363398.2023.17>.
- Hünemann, Peter. 2009. "Theologische Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*." In *Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen gentium*, vol. 2 of *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, edited by Peter Hünemann and Bernd Jochen Hilberath, 263–582. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Küng, Hans. 1974. *Christ sein*. München: Piper.
- McKenna, Mary Frances. 2020. "The Female Line in the Bible. Ratzinger's Deepening of the Church's Understanding of Tradition and Mary." *Religions* 11 (6): article no. 310. <https://doi.org/10.3390/rel11060310>.
- Menke, Karl-Heinz. 2002. *Incarognito nel seno della Vergine Maria: Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Napiórkowski, Andrzej Adam. 2020. *Maryja jest piękna: Zarys mariologii i maryjności*. 2nd ed. Jasna Góra: Paulinianum.
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn. 1993. "O mariologii eklezjotycznej." In *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, edited by Jan Sergiusz Gajek and Kazimierz Pek, 19–36. Theotokos. Seria Mariologiczna 4. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Ratzinger, Joseph. 2015. *Jezus z Nazaretu: Studia o chrystologii*. Edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka. Translated by Marzena Górecka and Wiesław Szymona. Vol. 1. Opera Omnia 6.1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2016. "Sobór w drodze: Spojrzenie wstecz na drugą sesję Soboru Watykańskiego II." In *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego: Formułowanie – przekaz – interpretacja*, edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, translated by Wiesław Szymona, 1:313–58. Opera Omnia 7.1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2017. "Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wykłady o apostołskim wyznaniu wiary." In *Wprowadzenie do chrześcijaństwa: Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, translated by Robert Biel and Marzena Górecka, 25–300. Opera Omnia 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2022a. "Córa Syjonu: Rozważania o maryjnej wierze Kościoła." In *Pochodzenie i przeznaczenie: Nauka o stworzeniu – antropologia – mariologia*, edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 359–402. Opera Omnia 5. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2022b. "Pełna łaski: Elementy pobożności maryjnej." In *Pochodzenie i przeznaczenie. Nauka o stworzeniu – antropologia – mariologia*, edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 405–19. Opera Omnia 5. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2022c. "Rozważania o pozycji mariologii i pobożności maryjnej w całokształcie teologii i wiary." In *Pochodzenie i przeznaczenie: Nauka o stworzeniu – antropologia – mariologia*, edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 420–33. Opera Omnia 5. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2022d. "Znak niewiasty: Próba wprowadzenia do encykliki 'Redemptoris Mater'." In *Pochodzenie i przeznaczenie: Nauka o stworzeniu – antropologia – mariologia*,

- edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, translated by Joachim Kobienia, 434–52. Opera Omnia 5. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph, and Hans Urs von Balthasar. 2007. *Maryja w tajemnicy Kościoła*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: WAM.
- Ratzinger, Joseph, and Vittorio Messori. 2017. “Raport o stanie wiary.” In *W rozmowie z czasem*, by Joseph Ratzinger, edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, 1:29–186. Opera Omnia 13.1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph, and Peter Seewald. 2017. “Bóg i świat.” In *W rozmowie z czasem*, by Joseph Ratzinger, edited by Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, 2:417–758. Opera Omnia 13.2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rowland, Tracey. 2008. *Ratzinger’s Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford: Oxford University Press.
- Siudy, Teofil. 2007. “Maryjna wiara i kult w ujęciu kard. Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI.” *Salvatoris Mater* 9 (3–4): 134–41.
- Szymik, Jerzy. 2010. *Theologia benedicta*. Vol. 1. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Szymik, Jerzy. 2015. *Theologia benedicta*. Vol. 3. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Szymik, Jerzy. 2022. “‘Niebo ma serce.’ Tezy, komentarze, medytacje.” In *Caritas Christi urget nos: Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, 175–87. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Wojtczak, Adam. 2014. “The Characteristic Aspects of Benedict XVI’s Teachings on Mary.” *Gregorianum* 95 (2): 327–48.
- Wright IV, William M. 2023. “Augustine and ‘the Pure in Heart’ in Benedict XVI’s Jesus of Nazareth.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 31 (2): 219–41. <https://doi.org/10.34839/WPT.2023.31.2.219241>.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2023. “Christological ‘Once for All’ of the Revelation versus Marian Dogmas in Joseph Ratzinger’s Theology.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 31 (2): 85–136. <https://doi.org/10.34839/WPT.2023.31.2.85-136>.



Dziewictwo Maryi w zrodzeniu Chrystusa na podstawie kazań św. Augustyna na Boże Narodzenie

Virginité of Mary in the Birth of Christ Based on the Christmas Sermons of St Augustine

SYLWESTER JAŚKIEWICZ 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, sylwester.jaskiewicz@kul.pl

Streszczenie: Dziewictwo Maryi w zrodzeniu Chrystusa jest we współczesnej kulturze i mentalności czymś zgoła archaicznym, a nawet śmiesznym. Stawienie czoła takiej sytuacji wydaje się być możliwe jedynie dzięki dostarczeniu wierzącym bardziej przekonujących wyjaśnień i uzasadnień o charakterze merytorycznym i źródłowym. Odniesienie się w takiej sytuacji do autorytetu św. Augustyna i jego kazań na Boże Narodzenie (*In Natali Domini*), nie jest przypadkowe. Artykuł stara się w pierwszej kolejności ukazać poród Dziewicy (*Virginis partus*) i jego przesłanie płynące z bożonarodzeniowego nauczania biskupa Hippony, które stanowi zarazem zręby jego mariologii. Augustyn kwestię dziewictwa Maryi w czasie porodu (*in partu*) widzi jako konstytutywny element Jej trwałego dziewictwa i tak też winno ono być odczytywane również dzisiaj.

Słowa kluczowe: Maryja, mariologia, dziewictwo Maryi, poród Dziewicy, św. Augustyn, kazania bożonarodzeniowe

Abstract: In the context of contemporary culture and mentality, Mary's virginity in giving birth to Christ might seem a completely archaic and even absurd issue. The only way to overcome this obstacle could involve providing believers with more convincing explanations and substantive and source-based justifications. Against this background, referring to the authority of St. Augustine and his Christmas sermons (*In Natali Domini*), is not accidental. The article attempts, first of all, to show the birth from the Virgin (*Virginis partus*) and its message coming from the Christmas teaching of the Bishop of Hippo, which is also the basis of his Mariology. Augustine sees the issue of Mary's virginity during childbirth (*in partu*) as a constitutive element of her lasting virginity, which is how it should be understood today.

Keywords: Mary, Mariology, Virginity of Mary, Virgin birth, St. Augustine, Christmas sermons

Cechujące współczesny świat kwestionowanie, eliminowanie, a przy tym niekiedy także wyśmiewanie podstawowej dla wiary katolickiej prawdy o dziewiczym narodzeniu Jezusa (Jeziński 2012, 48; Mastalska 2013, 7) wprowadza w zakłopotanie także wielu ludzi wierzących, którzy stając w obronie prawd wyznawanych przez Kościół od wieków, gubią się pośród podnoszonych kwestii czy przytaczanych argumentów. Autorem, który już na przełomie IV i V wieku szczególnie uwydatnił wzniosłość dziewictwa, w tym zwłaszcza prawdę o dziewictwie Maryi w zrodzeniu Chrystusa, był św. Augustyn, biskup Hippony. Ten starochrześcijański myśliciel nie ograniczył się jedynie do przyjęcia i wyuczonego na pamięć powtarzania: *natus ex virgine Maria*

(*Sermo* 213, 3; PL 38, 1062), ale tak wyznanie chrzcielne, jak i *Symbol nicejski*, uczynił istotnym elementem swego bożonarodzeniowego przepowiadania (Drobner 2004a, 66; Eckmann 1999, 18). Afrykański biskup nie poświęcił Maryi żadnego ze swoich dzieł, przez co odniesienia do Niej albo dłuższe passusy Jej poświęcone odnajdujemy w wielu z nich. Na szczególną uwagę, z racji na egzystencjalne, a przy tym liturgiczne i pastoralne osadzenie kluczowych prawd maryjnych, zasługują zachowane kazania wygłoszone na Boże Narodzenie. Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel wydobyć z nich tych treści, które pozwalają lepiej zrozumieć poród Dziewicy (*Virginis partus*). Chodzi tu o ukazanie nie tylko kontekstu bliższego i dalszego poszczególnych wypowiedzi Augustyna, ale i o wyeksponowanie tych treści, które również dziś nie tracą nic na swojej aktualności. Do takiego opracowania zachętą jest też zadziwiająca szczupłość tej problematyki w opracowaniach maryjnych (Bartnik 2003, 143–44; Maloney 1993, 43–44).

1. Prawda o narodzinach z Dziewicy przed Augustynem

Przekazana przez Ewangelie Dzieciństwa Jezusa prawda o Maryi Dziewicy (Mt 1,22–23; Łk 1,27), zawarta także w innych tekstach (por. Mk 6,3; Ga 4,4), spotkała się z życzliwym przyjęciem w pierwotnym Kościele, ale i z gwałtowną opozycją z uwagi na swój mesjański charakter (Bartnik 2003, 140–41). O Maryi, która będąc Dziewicą rodzi Jezusa, a Jej dziewictwo pozostaje ukryte przed księciem tego świata, mówi już pierwszy następca św. Piotra Apostoła na stolicy w Antiochii, św. Ignacy (*Epistula ad Ephesios* 19, 1; PG 5, 659; Kasprzak 2006, 140). Od pierwszych wieków tematyka cudownych narodzin Chrystusa, jak podkreśla Łukasz Żak (2019, 135), pod wpływem także apokryfów (*Psalmy Salomona*, *Wniebowstąpienie Izajasza*, *Protoewangelia Jakuba*) zostaje związana z zagadnieniem zamkniętego łona (*uterus clausus*) Maryi. Cudowne narodziny Chrystusa głosili także gnostycy, z tym że negując ich realność, również Maryi przypisywali jedynie bierną funkcję pośredniczenia (Chrystus przeszedł przez Maryję, jak woda przez rurę), zamiast czynnego uczestnictwa (Żak 2019, 135). Święty Justyn Męczennik w narodzeniu się Jezusa z Maryi Dziewicy, które było inne od przyjścia na świat wszystkich ludzi, postrzega wypełnienie się prorocत्व (*Apologia* I, 33; PG 6, 380–81; Kasprzak 2006, 141), a Maryję Dziewicę bez grzechu i Matkę Boga widzi jako przeciwieństwo Ewy (*Dialogus cum Tryphone* 100; PG 6, 709–10; Kasprzak 2006, 141–42). O odmienności dziewiczych narodzin Chrystusa od rozpowszechnionych wówczas mitologicznych opowiadań pogańskich, poucza w swojej *Apologii*, wywodzący się z Aten, wczesnochrześcijański apologeta Arystydes (Kasprzak 2006, 143). Wyraźne świadectwo chrześcijańskiej liturgii Eucharystii, a także interrogatywnego wyznania wiary katechumenów w narodzenie się Jezusa – Syna Bożego z Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy (*natus de*

Spiritu sancto ex Maria virgine) przekazuje św. Hipolit (*Traditio Apostolica* 21; SC 11 bis, 84–86). U św. Ireneusza prawda o zrodzeniu Chrystusa z Dziewicy wpisuje się w jego nauczanie o dziewiczym macierzyństwie Maryi skierowanym przeciw gnostykom (Częsz 2009, 74). Wśród wielu wątków mariologicznej myśli tego wielkiego teologa II wieku kluczową rolę w ukazaniu rekapitulacji dokonanej przez Chrystusa pełni analogia pomiędzy dziewiczą ziemią przy stworzeniu pierwszego człowieka, a łonem Maryi (*Adversus haereses* III, 21.10; SC 34, 370). Zdecydowanie za dziewiczym porodem Maryi był także Klemens Aleksandryjski (Gila 2005, 87).

Pośród autorów starożytnych dziewiczemu zrodzeniu Jezusa z Maryi zaprzeczał Tertulian, stawiając narodzenie Jezusa na równi z każdym innym narodzeniem człowieka (*De Carne Christi* 23; PL 2, 789–90; Gila 2005, 87; Kasprzak 2006, 149–50). Za wielością wypowiedzi aleksandryjskiego egzegety Orygenesusa kryje się, zdaniem Angelo Gila, brak jednoznaczności w odniesieniu do nadzwyczajnego porodu Maryi i Jej dziewictwa. Z drugiej jednak strony, również normalny poród Maryi rozumiany przez Aleksandryjczyka w odniesieniu do wzmianki o oczyszczeniu (Łk 2,22), wcale nie musi oznaczać naruszenia dziewictwa Maryi (Gila 2005, 57).

Pierwszym autorem łacińskojęzycznym, który mówi o dziewiczym porodzie, jest żyjący w drugiej połowie IV wieku biskup Werony Zenon (Emmenegger 2014, 242; Gila 2005, 121); czyni to w jednej ze swoich mów (*Tractatus* I, 54; PL 11, 303). Pod koniec IV wieku, w związku z pojawieniem się nowych herezji, następuje widoczny zwrot w rozumieniu dziewictwa Maryi w czasie porodu. Odchodzi się bowiem od rozumienia narodzin Chrystusa jako faktu naturalnego, co Wschód uwydatniał w odniesieniu do Maryi jako *uterus apertus*, a większy akcent kładzie się na nadzwyczajność narodzin. Oznaczała ona nie tylko wolność Maryi od bólów porodowych, ale i taki poród, który w istocie zachował *uterus clausus* (Żak 2019, 139). Ponieważ rzymski mnich Jowinian odrzucał dziewictwo Maryi podczas porodu, a biskup Sardyni Bonosus – także po porodzie, dlatego występujący przeciw nim biskup Mediolanu Ambroży posługiwał się obrazem zamkniętych drzwi świątyni dla wyrażenia zamkniętego łona Maryi, przez które przeszedł Chrystus (*De institutione virginis* VIII, 53; PL 16, 320). Narodziny Chrystusa Ambroży opisuje językiem paradoksów: zrodziła Go małżonka, ale poczęła Go Dziewica; poczęła Go małżonka, ale Dziewica Go zrodziła (*Expositio Evangelii secundum Lucam* II, 43; PL 15, 1568–69). Kolejnym ważnym obrońcą dziewictwa Maryi był w tym czasie wielki egzegeta i tłumacz Pisma Świętego na język łaciński św. Hieronim. Podobnie jak biskup Mediolanu również doktor Kościoła ze Strydonu przedstawia czystość Maryi w momencie porodu przy pomocy metafor: zamkniętych drzwi (por. Ez 44,1–3), zamkniętego ogrodu (por. Pnp 4,12) oraz zamkniętych drzwi tam, gdzie przebywali uczniowie (por. J 20,26). Swoje przekonanie o czystości i wiecznym dziewictwie Maryi Hieronim rekapitułuje także w traktacie skierowanym przeciw Helwidiuszowi (Żak 2019, 142–43).

2. Problematyka dziewictwa Maryi w zrodzeniu Chrystusa w kazaniach św. Augustyna na Boże Narodzenie

Pośród racji, które w ukazaniu rozumienia przez Augustyna problematyki dziewiczego porodu Maryi w sposób szczególnie skłaniają do sięgnięcia po wygłoszone przez niego kazania na uroczystość Bożego Narodzenia (*In Natali Domini*), najbardziej przemawiającą jest ta, że kazania te są źródłem poznania prawdy o narodzinach Jezusa Chrystusa, a w tym także sposobu, w jaki się one dokonały (Caruso 2015, 310–11; 2021, 44; Gilski 2006, 51). Ma wiele racji Geoffrey Dunn, który podkreśla, że św. Augustyn, broniąc ludzkiej natury Zbawiciela poprzez osobę Maryi, zarazem w dziewiczym narodzeniu widział wielką moc Boga (2010, 437). Za Danielem E. Doylem trzeba przyznać (2007, 907), że Boże Narodzenie jest dzięki świadectwu biskupa Hippony świętem Wcielenia, ale i świętem Maryi.

W Maryi objawia się cała niezwykłość, pełny „zaszczyt dziewictwa” (*decus virginitalis*), którego nie umniejszyło narodzenie (Augustinus Aurelius, *Sermo* 369, 1). Augustyn jest wielkim apostołem prawdy o porodzie Dziewicy i traktuje ją jako nieodzowny element Jej macierzyństwa oraz trwałego dziewictwa. Prawdę tę nie tylko głosi słowem, mówiąc o narodzeniu z Dziewicy (*Sermones*: 185, 2–3; 188, 2; 189, 2; 190, 1.1; 191, 2.3; 193, 1–2; 194, 4.4; 370, 2), o porodzeniu przez Dziewicę Księcia Dziewic (*Sermo* 188, 3.4), ale i uroczyście ją świętuje w liturgii bożonarodzeniowej (Marini 1989, 99). Odwieczny Syn Boży, który zechciał stać się Człowiekiem, o czym przekonuje Augustyn (*Sermo* 188, 3.4), przez swoje narodzenie nie chciał odebrać (*abstulere*) dziewictwa Matce, ale je zachować (*servare*).

2.1. Zachowane kazania na Boże Narodzenie

Rokrocznie wygłaszane kazania w *dies Natalis Domini* stanowią zaledwie niewielki wycinek posługi „Siewcy słowa”, jak nazwał św. Augustyna Agostino Trapè (1987, 143–50). Pełnią one niezwykle ważną rolę zwłaszcza dla ukazania historii mariologii (Barré 1967, 286). Przedstawienie zbioru obecnie znanych i przyjmowanych za autentyczne kazań na Dzień Narodzenia rodzi kilka trudności, w efekcie których ich liczba waha się od piętnastu (*Sermones*: 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 369, 370) do dziewiętnastu (dodatkowo *Sermones*: 140, 196A, 371, 372). Pierwszy zbiór tworzy trzynaście kazań (*Sermones* 184–96) uznawanych za autentyczne przez mnichów benedyktyńskiej Kongregacji św. Maura we Francji (maurystów), które zatytułowane jako *In Natali Domini nostri Jesu Christi* lub *In Natali Domini* znajdują się w *Patrologii* Migne’a pośród *Sermones ad populum* (*Kazań do ludu*), w kategorii kazań wygłoszonych w okresach świąt liturgicznych (PL 38, 995–1021). Do nich dodaje się jeszcze dwa kazania (*Sermo* 369; *Sermo* 370) ze zbioru kazań noszących tytuł *De Nativitate Domini* (*Sermones* 369–72), które znajdują się w *Patrologii* Migne’a w części *Sermones dubii* (PL 39, 1655–63). Za tak rozumianym

zbiorem opowiada się większość badaczy kazań Augustyna (Hombert 2012, 273–75; Drobner 2004a, 57; Margoni-Kögler 2010, 49–70). Ten zbiór, przez niektórych autorów (Dunn 2010, 434; Weinberg 2023, 446–47) zostaje powiększony jeszcze o trzy kazania (*Sermones*: 140, 371, 372), pomimo że w odniesieniu do ostatnich dwu pochodzenie od Augustyna uważa się powszechnie za wątpliwe. Niektórzy wreszcie (Dupont 2012, 355) do wyliczonych dotychczas kazań dodają jeszcze wydany przez Raymonda Étaix *Sermo* 196A (1980, 70–72). Nieautentyczność *Sermo* 371 i *Sermo* 372 wziął pod uwagę tłumacz polski Mateusz Stróżyński (2019, 55–111), ograniczając liczbę przetłumaczonych kazań do siedemnastu. Za takim stanowiskiem opowiada się również autor tego artykułu z uwagi na fakt, że w znanych mu na chwilę obecną publikacjach poświęconych bądź to samym kazaniom, bądź jakiemś zagadnieniu w nich występującemu, a zwłaszcza w problematyce mariologicznej, odniesienia do *Sermones* 371–72 ze wspomnianych względów są nieobecne (Agostino d’Ippona 2015; Caruso 2021; Gambero 1999; Gilski 2006; Trapè 1995). Wyjątkiem jest tu Dunn, który cytując *Sermo* 372, 2 (2010, 439), zaznacza zarazem, że jest to kazanie o wątpliwej autentyczności. Heinrich Weinberg co prawda mówi, że popiera stanowisko Dunna, ale w swej zeszłorocznej publikacji nie tylko, że ich nie cytuje, to również nie uwzględnia w zamieszczonym wyliczeniu komponujących je słów (2023, 447). Troska, aby z możliwie największą precyzją oddać mariologiczną myśl Augustyna, skłania do ostrożności wobec wątpliwych jak do tej pory źródeł.

Niektóre z kazań doczekały się wydań krytycznych (Augustinus, Aurelius. *Sermo* 184, *Sermo* 189, *Sermo* 369). Na konieczność uwzględnienia struktury kazań jako warunku właściwego zrozumienia ich argumentacji zwraca uwagę Joost van Neer (2013, 67–102; 2014, 467–95; 2014, 69–98; 2015, 143–70). Wśród 33 mów, które wygłosił Augustyn jako prezbiter, tylko *Sermo* 190 jest kazaniem bożonarodzeniowym (Dunn 2003, 85). Kwestią otwartą pozostaje fakt, czy biskup Hippony w dzień Bożego Narodzenia przemawiał trzy razy (o północy, o świcie i w ciągu dnia), czy tylko raz (Dunn 2010, 435).

W odniesieniu do treści kazań Weinberg (2023, 460) zauważa, że reprezentują one „teologię głoszoną”, a więc przedstawiają prawdy dogmatyczne w prosty i przystępny sposób. Można o nich powiedzieć, że reprezentują „pastoralną mariologię patrystyczną” (Wysocki 2021, 26), a także chrześcijańską liturgię (Dunn 2003, 83). Świątowanie dnia Narodzenia Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa było też oddaniem czci Maryi (Doyle 2007, 907) i okazją do podjęcia tematów z Nią związanych (Marini 1989, 99). Takim ważnym tematem jest niewątpliwie dziewictwo Maryi w porodzie (*in partu*), o którym Augustyn, jak zauważa Michele Pellegrino (Agostino d’Ippona 2015, 29), mówi także w innych dziełach: *Enchiridion* 34, 10.46; *De Trinitate* VIII, 7.58; *De haeresibus* 82, 54; *Contra Iulianum opus imperfectum* IV, 122.66.

2.2. Źródła myśli Augustyńskiej

Jako podstawowe źródła mariologii augustyńskiej wskazuje się najczęściej *Symbol apostolski* i Pismo Święte (Agostino d'Ipbona 2015, 17–21; Eckmann 1999, 63–67; Gilski 2006, 31; Jaśkiewicz 2021, 142; Trapè 1995, 7). Biblijną podbudową bożonarodzeniowych rozważań biskupa Hippony są w pierwszej kolejności, wśród tekstów starotestamentowych, psalmy. Dziewicze łono Maryi w nawiązaniu do Ps 18,6 jest dla Augustyna, podobnie jak dla innych autorów, komnatą ślubną (por. *Sermones*: 187, 4; 188, 2; 191, 2; 193, 3; 194, 4; 195, 3; 369, 1). Dunn zauważa (2010, 439), że Augustyn oferuje różne interpretacje tego wersetu. Podczas gdy w bezpośrednim objaśnieniu Ps 18 najpierw w 392 roku, a następnie w drugim jego objaśnieniu datowanym na zimę 411 roku, Augustyn utożsamia wyraźnie komnatę panny młodej z łonem dziewicy (pana młodego z naturą boską, a oblubienicę z naturą ludzką), tak w *Sermones* 187, 188 i 192 – nie rozwija, zdaniem Dunn'a, obrazu komnaty i nie ma też wzmianki o Maryi z naciskiem położonym na zaślubiny Słowa Bożego z ludzkim ciałem. Opinia ta jednak nie odpowiada rzeczywistości, gdyż nie dość, że Augustyn o ślubnej komnacie (*thalamus*) mówi w pierwszych dwu kazaniach po jednym, a w trzecim – dwa razy (*Sermones*: 187, 4; 188, 2; 193, 3), to równie często mówi bezpośrednio o dziewiczym łonie (*uterus virginalis*) (*Sermo* 187, 1), łonie Matki (*uterus matris*) (*Sermones*: 187, 2) lub łonie Maryi (*uterus Mariae*) (*Sermo* 192, 2), a przy tym o Słowie, które przyjęło ludzkie ciało (*Sermones*: 187, 1; 188, 2; 192, 3).

Tekstem, który bardzo często występuje w kazaniach, są słowa Ps 84,12: „Veritas de terra orta est, et iustitia de coelo prospexit” (*Sermones*: 184, 1; 185, *passim*; 189, *passim*; 191, 2; 192, *passim*; 193, 2). Ma on też dla Augustyna niezwykle ważne znaczenie w biblijnym uzasadnieniu narodzenia Chrystusa bez naruszenia dziewictwa: „Virginitate Christi illaesa natus est Christus. Sic adimpletum est quod praedixerat Psalmus: Veritas de terra orta est” (*Sermo* 191, 2; PL 38, 1010). Augustyn w swoim alegorycznym komentarzu do Księgi Rodzaju, komentując Rdz 2,6, w ziemi użyznionej przez Ducha Świętego widzi Maryję (*De Genesi adversus Manichaeos libri duo* II, 24.37). Do obwieszczenia dnia Zbawienia zachęca Augustyn słowami Ps 95,2 (*Sermones*: 189, 1; 370, 3). Ukazując zaś paradoks dziewictwa i macierzyństwa Maryi, biskup Hippony odnosi się do dwu tekstów Izajasza (7,14; 9,6), aby obwieścić: „Puer natus est nobis” (*Sermo* 187, 4). Wezwanie proroka Izajasza (53,8) łączy Augustyn nie tylko z odwiecznym rodzeniem Słowa z Ojca, ale i z mającym miejsce w określonym czasie cudownym zrodzeniem Jezusa przez Dziewicę Matkę (Gilski 2006, 80; Pellegrino 2015, 18; Weinberg 2023, 449).

W odniesieniu do pism nowotestamentowych, a zwłaszcza Ewangelii, nawet jeśli biskup Hippony nie komentuje bezpośrednio perykop o narodzeniu Jezusa, to jednak medytuje radość aniołów śpiewających Bożą chwałę (Łk 2,14) z tej racji, że Dziewica porodziła Zbawiciela (*Sermo* 193, 1). W kontekście narodzin Chrystusa

i osoby Maryi Doktor z Hippony kreśli (*Sermo* 370) wzorcze portrety Elżbiety i Zachariasza oraz Symeona, a także Anny. W kontekście wskazań dla dziewic Chrystusa Hipponczyk przywołuje tekst Mt 12,50 o prawdziwych krewnych Jezusa (*Sermo* 192, 2). Prolog Janowy (1,1–18), a zwłaszcza słowa: „*Verbum caro factum est*” (1,14), są dla Augustyna podstawą do rozważań nie tylko o odwiecznym zrodzeniu Słowa przez Ojca, ale i o mającym miejsce w czasie zrodzeniu Jezusa przez Matkę (*Sermones*: 185, 2; 186, 1–2; 187, 3; 188, 2,2; 194, 2,2; 195, 3; 369, 2). Chrystus przypisując sobie bycie Prawdą (J 14,6), narodził się z Dziewicy (*Sermo* 185, 2). Użyte przez św. Pawła słowo „niewiasta” (Ga 4,4) nie zaprzecza godności dziewiczej Maryi (*Sermo* 186, 3).

Lektura kazań bożonarodzeniowych zadziwia częstotliwością odniesień do poszczególnych artykułów *Credo*, jakim było przede wszystkim nie tzw. *Wyznanie chrzcielne*, które Augustyn wyjaśniał w okresie Wielkanocy, ale *Wyznanie nicejskie* (Drobner 2004a, 70–71). Ten stan rzeczy wydaje się mówić o intencji Augustyna, jaką było zapewne pragnienie wyjaśnienia całej wspólnocie teologicznych treści *Credo*, co w odniesieniu do Bożego Narodzenia oznaczało ukazanie głębszego sensu symboliki i wydarzeń historycznych (Doyle 2007, 909; Drobner 2004a, 71–72; Dupont 2012, 357–60).

2.3. Okoliczności nauczania o *virginitas in partu*

W kazaniach na Boże Narodzenie Augustyn nie prowadzi bezpośredniej dysputy ze swoimi adwersarzami ani nie wymienia ich z imienia lub nazwy. W sposób ogólny mówi natomiast o mądrych i roztropnych (*sapientes et prudentes*), którzy choć są bogaci mądrością tego świata i starają się przenikać wzniosłe tajemnice Boga, to jednak brak im pokory, gdyż nie potrafią przyjąć narodzenia Chrystusa z Dziewicy. Uważają je za coś zmyślnego (*fictum*), co nie mogło się wydarzyć (*Sermo* 184, 1). Drobner, analizując szczegółowo kazania bożonarodzeniowe pod względem apologetycznym, dochodzi do wniosku, że Augustyn, broniąc realności i kompletności Boskiego Wcielenia, najczęściej występuje przeciw zwolennikom arianizmu, a następnie fotynianizmu oraz apolinaryzmu i manicheizmu (2009, 227). Koncepcja zbawienia tych ostatnich, obejmująca niewłaściwą interpretację Wcielenia, opierała się na negatywnej ocenie ludzkiego ciała i odrzuceniu prawdziwości człowieczeństwa Chrystusa (Dunn 2010, 437–38). Stąd też Augustyn, kładąc mocny akcent na dziewicze pochodzenie Chrystusa jako Człowieka, w tym, na samo Jego narodzenie, przyczynił się do dowartościowania, jak słusznie podkreśla Marek Gilski (2006, 41–42), apologetycznego znaczenia Jego Matki. Dunn (2010, 438) pójdzie tu jeszcze o krok dalej, akcentując, że Augustyn poprzez macierzyństwo Maryi przypomina o dobroci ciała ludzkiego, a ostatecznie wspiera podstawową prawdę wiary o dobroci Bożego dzieła stworzenia.

2.4. *Nativitates Christi duae*

Narodzenie Pańskie leży u podstaw teologicznych rozważań Augustyna o naturze boskiej i ludzkiej Chrystusa (Bizzozero 2012, 335–36). Wyraźnym świadectwem w tej kwestii są kazania na Boże Narodzenie, w których podwójne narodziny (*duae natiuitates*) są motywem wiodącym (Dupont 2012, 363; Knotts 2018, 80; Weinberg 2023, 447). Samo sformułowanie *Nativitates Christi duae* występuje wraz z innymi: *Nativitas Christi duplex* oraz *Generatio Christi duplex*, jako tytuł rozdziału w kilku kazaniach (*Sermones*: 140, 2; 184, 3.3; 195, 1; 196, 1; 189, 4).

Biskup Hippony świętuje Narodzenie Pańskie z wielką radością, ale i podziwem. Co i róż przywołuje i powtarza za prorokiem Izajaszem (53,8): „Generationem eius quis enarrabit?” (*Sermones*: 184, 3; 188, 2; 190, 2; 195, 1; 196, 1; 369, 2–3). To wezwanie, zdaniem Augustyna, choć nie odnosi się do narodzin z Dziewicy, które są dla człowieka w jakimś wymiarze możliwe do wysłowienia, zwłaszcza co roku, to jednak właśnie świętowanie dnia narodzin z Dziewicy jest pomostem do Dnia wiecznego (*dies aeternus*) (*Sermo* 188, 2). W kazaniu (*Sermo* 194) wygłoszonym przed 411–412 rokiem (Fitzgerald, Alici, and Pieretti 2007, 86) biskup Hippony bardziej niż gdzie indziej posługuje się kompleksem paradoksów, który sześciu aspektom Boskości Chrystusa, przeciwstawia sześć aspektów Jego człowieczeństwa. To namnożenie przeciwieństw jest ściśle wyważone: „Bóg z Ojca, człowiek z Matki. Z nieśmiertelności Ojca, z dziewictwa Matki. Z Ojca bez matki, z Matki bez ojca. Z Ojca bez czasu, z Matki bez nasienia. Z Ojca – początek życia, z Matki – koniec śmierci. Z Ojca – zarządzający wszelkim dniem, z Matki – ten dzień uświęcający” (*Sermo* 194, 1; Stróżyński 2019, 88). Matthew Knotts mówi tu o charakterystycznym dla Augustyna jego dialektycznym stylu (2018, 80). Kluczowe dla problematyki dziewiczego porodu jest w tym miejscu jasne stwierdzenie narodzenia Chrystusa: „z dziewictwa Matki” (*de matris virginitate*). Choć Syn Boży mógł w jakiś inny sposób przyjść na świat (Gilski 2006, 45–46), to jednak nie przyszedł też ze „zwykłej”, tzn. takiej, jak każda inna, matki. Tym właśnie, co najbardziej odróżniało Maryję od innych matek, było Jej dziewictwo. Augustyn, świadomy trudności słuchaczy w przyjęciu tej prawdy, dodaje – wyjaśniając najpierw – że chodzi tu o narodziny życia, w którym nie brał udziału ojciec (*sine patre*), co w rzeczywistości oznacza „bez nasienia mężczyzny” (*sine semine*). Na uwagę, zasługuje tu też, utożsamienie Chrystusa z „początkiem życia” (*principium vitae*) i z „końcem śmierci” (*finis mortis*). Nawet jeśli życie stanowi przeciwieństwo śmierci, to jednak w tym przypadku i jedno i drugie ma wartość pozytywną. Nie mówi się bowiem o zwycięstwie, ale o końcu śmierci. Tak odślania się akcentowany mocno przez Augustyna aspekt soteriologiczny (Weinberg 2023, 448). Chrystus przyjął z Dziewicy ubóstwo ciała (*paupertas carnis*), śmiertelność (*mortalitas*), zniszczył zaś śmierć (*mors*) (*Sermo* 194, 3.3). On to „jedyny Syn Boży, który uczyniony został Synem Człowieczym, wielu synów ludzkich czyni synami Bożymi” (*Sermo* 194, 3.3; Stróżyński 2019, 90). Wspomniany w pierwszej części

kazania Chrystus jako początek, zasada życia (*principium vitae*), jest w istocie źródłem życia (*fons vitae*), z którego pielgrzymujący będą mogli pić kiedyś aż do nasycenia (*Sermo* 184, 4.4).

W szóstym i ostatnim paradoksie, jak dostrzega van Neer (2014, 35–36), stworzenie każdego dnia zostało przez Augustyna zestawione i skontrastowane z konsekracją tego dnia poprzez odniesienie do opisu stworzenia pierwszego dnia i zakończenia stworzenia w siódmym dniu, o czym mówi Księga Rodzaju (1,3–5; 2,3). Intencją Augustyna było przekazanie przekonania, że dzień ziemskich narodzin Chrystusa jest dniem uświęcenia, nowym siódmym dniem (van Neer 2014, 35–36, 52). Kazania na Boże Narodzenie są utkane problematyką światła, co znajduje wyraz w określeniu Chrystusa: „Dniem z Dnia, Światłością ze Światłości” (*dies de die, lumen de lumine*) (*Sermo* 189, 1), „wiecznym Dniem z Dnia Wiecznego” (*dies aeternus ex aeterno die*) (*Sermo* 190, 3.3). Nie dziwi więc nazwanie dnia Narodzenia dniem, w którym z Dziewicy narodził się Dzień (*Natalis dies, quo natus est dies*) (*Sermo* 196, 1), a który kiedyś dla wszystkich jeszcze pielgrzymujących będzie Dniem wiecznym (Knotts 2018, 81).

Trzeba tu także dodać oryginalny w myśli Augustyna „dowód z analogii między Maryją a Ojcem Niebieskim”, określony tak przez Gilskiego (2006, 102). Biskup Hippony przechodzi bowiem od prawdy o tym, że Syn Boży jest jedynym Synem Ojca, do wniosku, że poprzez swoje wcielenie jest też jedynym synem Matki. Mówi: „Był już bowiem jedynym Synem Ojca Ten, który jako jedyny Syn narodził się z Matki i w Matce stworzony został Ten, który sobie Matkę stworzył” (*Sermo* 192, 1; Stróżyński 2019, 83).

Argumentem, który zobowiązuje wierzących do przyjęcia prawdy o dwóch narodzinach Jezusa Chrystusa, ale i utwierdza ich na drodze pielgrzymowania, jest wiara katolicka (*fides catholica*). Augustyn mówi o tym wyraźnie w *Sermo* 190, 2.2, wskazując zarazem po raz kolejny na paradoksalność dwóch narodzin Pana (*nativitates Domini*), które są: boskie (*nativitas divina*) i ludzkie (*nativitas humana*); bezczasowe (*sine tempore*) i czasowe (*in tempore*); pierwsze bez matki (*sine matre*) i drugie bez ojca (*sin patre*). Uroczyste i z pobożnym posłuszeństwem celebrowanie narodzin Syna Bożego z Dziewicy, do którego wzywa Augustyn, jest też przedsmakiem tej radości, która w życiu przyszłym będzie udziałem przybranych dzieci Bożych w niewypowiedzianym bogactwie Bożego życia (*Sermones*: 188, 2; 194, 4.4).

2.5. Czym w swej istocie jest *virginitas in partu*?

Według Augustyna Narodzenie z Dziewicy choć jest realne i rzeczywiste, to jednak przynależy do porządku nadzwyczajnego (Trapè 1995, 36). Za Czesławem Bartnikiem możemy je określić jako „dialektyczne”, a więc zwyczajne i zarazem cudowne (Bartnik 2003, 144). Biskup Hippony w pierwszej kolejności określa je jako „wielki cud” (*grande miraculum*), który jest wyraźnym potwierdzeniem Bożego działania (*Sermo* 184, 1). Stanowi ono „nowość nową” (*novitatem novam*), niemożliwą do

pojęcia (*Sermo* 190, 2.2). Rodzi podziw (*miratio, admiratio*). Hipponczyk pełen zachwytu woła: „Cóż bowiem cudowniejszego od dziewiczego porodu?” (*Sermo* 189, 2; Stróżyński 2019, 73). Przymiotnik „cudowny” (*mirabilis*) pojawia się, gdy Augustyn mówi o narodzinach Pana (*Sermones*: 140, 2; 190, 2.2). Narodzenie z Dziewicy jest dla świata łaską (*gratia*), znakiem miłosierdzia Tego, który w taki sposób zechciał się narodzić (*Sermones*: 185, 3; 191, 1). Dziewictwo Maryi rodzącej Chrystusa to także „pobożne dziewictwo” (*pia virginitas*).

W wypowiedziach biskupa Hippony znajdujemy także odniesienia do wymiaru fizycznego *virginitas in partu*. W sposób ogólny mówi on, że Chrystus „nie odjął Matce dziewictwa cielesnymi narodzinami” (*Sermo* 191, 4; Stróżyński 2019, 81). Dziewicze narodziny z Maryi zachowały w Niej nienaruszony stan rzeczy (*integritas*). Tę integralność, jak zauważa Giuseppe Caruso (2015, 312), należy widzieć całościowo, a więc tak w odniesieniu do samego poczęcia, jak i dalszego życia Maryi po porodzie. W sposób bardziej bezpośredni *virginitas in partu* odnosi się do łona Maryi (*uterus Mariae*), w którym było ciało Chrystusa (*Sermo* 192, 2). W rzeczywistości chodzi tu o łono Maryi, które pozostało nienaruszone (*Sermones*: 186, 1; 187, 1; 192, 1; 193, 1; 195, 3), o „nienaruszone części” (*incorrupta membra*) Matki (*Sermo* 191, 1.2). Augustyn nie przedstawia stanu anatomii Maryi, ale mocno podkreśla, że Maryja nie przestała być dziewicą, gdy porodziła (*Sermo* 186, 1). Dziewicze narodziny w żaden sposób nie zaburzyły macierzyńskich funkcji ciała, jak np. obfitość mleka (*Sermo* 195, 3).

Augustyn, wyrażając zachowane przez Maryję dziewictwo, oprócz przymiotnika *incorrupta* posługuje się także przymiotnikiem *illaesa*. Ten drugi przymiotnik, w przeciwieństwie do pierwszego, występuje tylko raz w kazaniach na Boże Narodzenie, gdy Augustyn mówi, że Chrystus przechodził (*procedere*) z dziewiczego łona „bez uszkodzenia dziewictwa swej Matki” (*illaesa matris virginitate*) (*Sermo* 191, 1.2). Przymiotnik zaś *incorrupta* występuje aż pięć razy i oznacza: „nienaruszone części” (*incorrupta membra*) (*Sermo* 191, 1.2), „nieskażone umysły” (*incorruptas mentes*) (*Sermo* 191, 2.3), „nieskażone dziewictwo” (*incorrupta virginitate*) (*Sermo* 191, 2.3), „w porodzie nienaruszone” (*in partu incorrupta*) (*Sermo* 192, 1) oraz „nieskażoną płodność” (*incorrupta fecunditas*) (*Sermo* 195, 2).

2.6. *Virginitas in partu* w trwałym dziewictwie Maryi

Kazania na Boże Narodzenie są prawdopodobnie jednym z tych miejsc, w których biskup Hippony najwyraźniej wypowiada się na temat doskonałego i wiecznego albo też trwałego dziewictwa Maryi (Doyle 2007, 909; Augustinus von Hippo 2003, 63; Dunn 2010, 442–44; Gilski 2006, 99; Jaśkiewicz 2021, 146; Pochwat 2008, 82; van Neer 2015, 152; Weinberg 2023, 451). Niemalże jak refren w ustach biskupa Hippony rozbrzmiewa idea już mocno ugruntowana w tym czasie o *virginitas ante partum, in partu, post partum* (Gila 2005, 173; Trapè 1995, 35), przez co *virginitas in partu* jest

konstytutywnym elementem tej triady. Widać to wyraźnie w szeregu formuł kompletnych: „W poczęciu – Dziewica, podczas porodu – Dziewica, Dziewica – brzemenna, Dziewica w połogu, Dziewica na wieki” (*Sermo* 186, 1; Stróżyński 2019, 61); „Dziewica przed zamęściem, Dziewica w zamęściu; Dziewica ciężarna, Dziewica piersią karmiąca” (*Sermo* 188, 4; Stróżyński 2019, 71); „Któż pojmie niewiarygodne [...], że Dziewica poczęła, Dziewica porodziła, Dziewica, rodząc, dziewicą pozostała?” (*Sermo* 190, 2; Stróżyński 2019, 76); „Dziewica słucha [...]. Dziewica poczyną [...]. Dziewica rodzi [...]. Po porodzie Dziewica pozostaje dziewicą” (*Sermo* 196, 1; Stróżyński 2019, 95).

W licznych miejscach *virginitas in partu* jest punktem odniesienia lub nawiązania: „Cóż bowiem cudowniejszego od dziewiczego porodu? Poczęła, a jest dziewicą; rodzi – i nadal jest dziewicą” (*Sermo* 189, 2; Stróżyński 2019, 73); „Dziewica przed poczęciem, Dziewica po porodzie” (*Sermo* 191, 2; Stróżyński 2019, 80); „Chrystus, przeto rodząc się, nie usunął w żadnej mierze dziewictwa swej Matki” (*Sermo* 191, 3; Stróżyński 2019, 80); „gdy porodziła, dalej żyła jako dziewica” (*Sermo* 191, 4; Stróżyński 2019, 81); „dziewictwo przetrwało – w poczęciu zamknięte, w porodzie nienaruszone” (*Sermo* 192, 1; Stróżyński 2019, 83); „W Maryi pobożne dziewictwo zrodziło Chrystusa” (*Sermo* 192, 2; Stróżyński 2019, 83); „narodzenie z Dziewicy, gdzie poczęcie nastąpiło w ciele, ale nie – cielesnie, gdzie narodziny z ciała przyniosły karmiącej obfitość mleka, ale nie naruszyło Jej dziewictwa?” (*Sermo* 195, 1; Stróżyński 2019, 92).

Na *virginitas in partu* w aspekcie fizycznym wskazuje użyte przez Augustyna wyrażenie „genitalibus integris” (*Sermo* 186, 1; PL 38, 999). Wyrażenie to oznacza, jak dostrzeża Weinberg (2023, 452), że Chrystus jako człowiek począł się bez stosunku płciowego, gdyż łono Maryi zostało zapłodnione za sprawą Ducha Świętego. Na innym miejscu (*Sermo* 191, 2) biskup Hippony – pozostając pod prawdopodobnym wpływem Hieronima (Doyle 2007, 909) lub Ambrożego (Caruso 2015, 313) – porównuje przejście Jezusa przez nienaruszone łono Maryi w chwili narodzin, do Jego przejścia przez drzwi Wieczernika po zmartwychwstaniu (Doyle 2007, 909).

2.7. *Virginitas Mariae* – *Virginitas Ecclesiae*

Dla biskupa Hippony nie tylko Maryja jest Dziewicą (*Virgo*), ale również Kościół (*Sermones*: 191, 2.3; 192, 2; 195, 2). Formuła *Maria virgo Ecclesia virgo*, stanowi podtytuł jednego z kazań (*Sermo* 188, 3.4). Dla zrozumienia relacji pomiędzy dziewictwem Matki Pana a dziewictwem Kościoła należy w pierwszej kolejności wziąć pod uwagę wypracowanie przez Augustyna formuły *Ecclesia virgo*. Nie została ona bowiem ani z góry założona, ani Augustyn nie przejął jej w gotowej formie. Jak słusznie zauważa Gilski (2006, 104), Augustyn wypracował ją poprzez pogłębioną lekturę dwóch tekstów źródłowych: przypowieści o dziesięciu pannach (Mt 25,1–13) oraz dwuwersowego tekstu św. Pawła z Listu do Koryntian (2 Kor 11,2–3). Choć pierwszy

tekst nie występuje w kazaniach bożonarodzeniowych, to jednak drugi, w wersji zawężonej do wersetu (w. 2), występuje trzy razy (*Sermones*: 188, 4; 191, 3.4; 195, 2). Augustyn w swej interpretacji idzie po linii apostoła Pawła i uczy, że cały Kościół jest dziewicą w osobach każdego ze swoich członków, a nie tylko w tych, którzy są cieleśnie dziewiczy (*corpore virgines*) (*Sermo* 191, 3.4). Tym zaś, na czym buduje się dziewictwo Kościoła, jest relacja oblubieńcza z Chrystusem. W konkluzji jednego z kazań Augustyn powie: „Kościół nie mógłby być dziewicą, gdyby nie odnalazł Syna Dziewicy, by Mu się oddać jako Oblubieńcowi” (*Sermo* 188, 3.4; Stróżyński 2019, 72). Czynność oddania się Oblubieńcowi w swym sercu poprzedza znalezienie Go możliwe dzięki Maryi, której dziewictwo Syn zachował w ciele (*Sermo* 188, 3.4). Kościół na różne sposoby naśladuje Matkę swego Pana, w tym także w dziewictwie. Niekiedy – jak zauważa słusznie Gilski, który przytacza słowa: „*Ecclesia ergo imitans Domini sui Matrem, quoniam corpore non potuit, mente tamen et mater est et virgo*” (*Sermo* 191, 2.3; PL 38, 1010) – Augustyn kładąc akcent na duchowy charakter dziewictwa Kościoła, pozostawia wątpliwość co do duchowego dziewictwa Maryi. Stąd potrzeba odniesienia się także do innych jego wypowiedzi (*De sancta virginitate*), aby zrozumieć dobrze zarówno cielesne, jak i duchowe dziewictwo Maryi (Gilski 2006, 107).

Dziewictwo Kościoła, jak wyjaśnia Augustyn, ma dwa wymiary: cielesny i duchowy. Dziewictwo cielesne Kościoła jest mocno ograniczone i wyraża się w tych jego członkach, które zachowują nienaruszalność fizyczną, żyją w czystości. Zdecydowanie większą część rozważań Augustyna o dziewictwie Kościoła zajmuje dziewictwo duchowe. Znajduje to potwierdzenie już w samej terminologii, w użyciu takich terminów, jak: „dziewictwo umysłu” (*virginitas mentis*) (*Sermo* 191, 3.4), „nieskażony umysł” (*incorruptus mens*) (*Sermo* 191, 2.3) czy „pobożne dziewictwo” (*pia virginitas*) (*Sermo* 192, 2). Choć termin „umysł” (*mens*) może wskazywać na aspekt intelektualny dziewictwa wiary, to jednak bardziej chodzi tu Augustynowi o wymiar moralny, duchowy, o dziewictwo wiary, nadziei i miłości (*Sermo* 188, 3.4). Dziewictwo Kościoła wyraża się też w strzeżeniu wiary w Chrystusa, przez co Kościół jest dziewicą w wierze (*in fide virgo*) (*Sermo* 192, 2). Zwracając się bezpośrednio do dziewic poświęconych Bogu, Augustyn akcentuje także antytezę Ewa – Maryja (*Sermo* 191, 2.3).

Maryja jest doskonałym wzorem do naśladowania przez wierzących w odniesieniu do tego, co oni powinni nosić w swoich sercach i co rodzić w swoim życiu (*Sermo* 189, 3). Nade wszystko powinni oni: nosić Chrystusa w swych sercach, tak, jak Ona nosiła Go w swym łonie; mieć serca ciężarne wiarą w Chrystusa, tak, jak Dziewica była ciężarna Chrystusem; pomnażać w świecie chwałę Pana, tak, jak Ona wydała na świat Zbawiciela; być duchowo płodnymi Bogiem, jak Ona nie była bezpłodna (Caruso 2015, 321; van Neer 2015, 167–68).

3. Prawda o *virginitas in partu* na drogach i bezdrożach współczesnej mariologii

Prawda o wiecznym dziewictwie Maryi, w tym o dziewiczym narodzeniu Chrystusa przez Maryję – którą Kościół zainspirowany również nauczaniem św. Augustyna (De Fiores 1986, 1315), oficjalnie ogłosił jako dogmat na Synodzie Laterańskim w 649 roku (Denzinger 1995, nr 503) – z pierwszymi poważnymi trudnościami spotkała się już w Oświeceniu. Szczególnie podatną na „oświeceniowe” roszczenia rozumu okazała się być teologia protestancka, rodząc wraz z czasem sprzeciw wobec dziewiczego zrodzenia Jezusa, które jest obecne w wyznaniu wiary Kościoła. Przekaz ewangeliczny o zrodzeniu Jezusa, ujęty metodą historyczno-krytyczną przez badaczy protestanckich, stał się jedynie mitem (David Friedrich Strauss) lub legendą (Adolf von Harnack, Martin Dibelius). Za sprawą Martina Dibeliusa rozpowszechnił się teologumenon dziewiczego zrodzenia Jezusa. Jacek Bolewski, ukazując w tym kontekście rozważania Hansa von Campenhausena, podkreśla, że ten ewangelicki znawca ojców Kościoła doszedł do wniosku, że o ile zasługą Ambrożego jest ujęcie dziewiczego zrodzenia Jezusa jako środka do zachowania Go od wszelkiej zmyzy grzechu pierworodnego, tak Augustyn przyczynił się do ugruntowania tej idei na kolejne wieki (Bolewski 1998, 62–63).

W połowie XX wieku problematyka dziewiczego porodu Maryi stała się szczególnie żywa za sprawą poglądów austriackiego teologa Alberta Mitterera i jego publikacji (*Dogme und Biologie der heiligen Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Wiena 1952), w której starał się wykazać wpływ nauk biologicznych na niektóre wnioski teologiczne (Bastero 2000, 837–38). Ujmując całościowo współczesne zastrzeżenia i uwagi kierowane przeciw dziewictwu Maryi przy porodzie, można za Wolfgangiem Beinertem powiedzieć, iż są one zasadniczo natury przyrodniczej, religioznawczej i egzegetycznej (1993, 89–90). René Laurentin mówi o trudnościach wynikających ze współczesnej kultury oraz aktualnej wrażliwości religijnej (1989, 265).

Bolewski poświęcając swoje rozważania dziewiczemu poczęciu Jezusa, kładzie mocny akcent na tajemnicę początku w samym Bogu, a zarazem śledzi kwestionowanie dziewiczego poczęcia w obrębie samego chrześcijaństwa (1998, 17–77). Wskazuje na dwa przełomowe momenty w chrześcijańskiej myśli teologicznej ostatnich wieków, tj. epokę oświecenia i Sobór Watykański II (1998, 15). Owocem tego ostatniego są w niej liczne wnioski i postulaty, m.in., aby mówić o dziewictwie Maryi w sposób delikatny i godny (Beinert 1993, 98–100; Laurentin 1989, 268), w tym także w nawiązaniu do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (Bolewski 1998, 135–39). Nie brakuje autorów, którzy zachęcają do podjęcia niejako na nowo problematyki dziewictwa Matki Bożej, zwłaszcza w teologii dogmatycznej (Bartnik 2003, 145).

Z uwagi na przywołanie stanowiska św. Augustyna w kontekście toczącej się dysputy nad wersją „eklezjologiczną” (wyrażoną w liczbie mnogiej i związaną

z wierzącymi) czy też „chrystologiczną” (wyrażoną w liczbie pojedynczej i związaną z Chrystusem) wersetu J 1,13, gdzie występuje formuła „nie z krwi” oraz wnioskiem, że: „Biskup Hippony unika zatem wypowiedzi, które mogłyby potwierdzać gnostyckie wyobrażenie, że zrodzenie wcielonego Syna dokonało się «nie z krwi»” (Bolewski 1998, 266), warto dodać, że w kazaniach na Boże Narodzenie Augustyn nie posługuje się analizowanym passusem. Przywołuje natomiast często słowa kolejnego wersetu J 1,14: „Słowo stało się ciałem” (*Sermones*: 185, 2; 186, 2; 187, 3; 188, 2.2; 194, 2.2; 195, 3), aby potwierdzić realizm człowieczeństwa Syna Bożego.

Danuta Mastalska w kontekście współczesnej dyskusji nad dziewictwem Maryi *in partu* przypomina, aby dziewicze porodu Maryi nie ujmować w aspekcie rzeczowym i fizycznym (biologicznym, fizjologicznym), a przy tym możliwym do zweryfikowania choćby przez „urzeczuwającą” „pieczęć dziewictwa”, ale w osobowym i teologicznym, a więc koncentrującym się na osobie Maryi, która już w momencie zwiastowania, jak mówi Ewangelia (Łk 1,27), jest Dziewicą (Mastalska 2007, 131). Nie wolno zapominać, jest to kolejny postulat Mastalskiej (2007, 133), o nadprzyrodzonym, a więc i cudownym charakterze dziewiczego macierzyństwa Maryi, który objawił się nie tyle poprzez to, co materialne i fizyczne w samym porodzie, ale w Boskości Narodzonego, a więc Tego, który stał się Człowiekiem nie przestając być Bogiem. Współczesne rozważania o dziewictwie nie powinny utracić z pola widzenia prawdy o tym, że to Chrystus jest jego źródłem dla wszystkich (również dla mężczyzn), a także, że choć nie pomija ono samego ciała, to jednak wymiar wewnętrzny i duchowy winien cieszyć się niekwestionowanym pierwszeństwem (Mastalska 2007, 134; De Fiore 1986, 1321). Należy także, w kontekście pojawiających się wciąż nowych propozycji ujmujących jakiś aspekt dziewiczych narodzin Zbawiciela, podjąć się trudu ich weryfikacji i nie ulegać powierzchownym ocenom. Mastalska, podobnie jak Bolewski (1998, 246–74), odnosi się do próby potwierdzenia dziewiczych narodzin na podstawie tekstów Łk 1,35 i J 1,13 – dokonanej przez belgijskiego teologa i egzegetę Ignacego de La Potterie (2000, 147–53). Podczas gdy w pierwszym tekście La Potterie obstatek za niewielką korektą tekstu i dodatkiem „jako święty”, tak w drugim postuluje zmianę słów: „nie z krwi” na „bez wpływu krwi”. Obydwie propozycje według wystarczająco jasnego wyjaśnienia Mastalskiej wykazują tak aspektowość (świętość nie jest tylko cechą narodzin, ale istotą Rodzącego się) w pierwszym przypadku, jak i niejasność (chodzi o dziewicze poczęcie czy poród?) w drugim (La Potterie 2000, 134–37).

Trudno nie zgodzić się wreszcie z Salvatore Perrellą, który podkreślając, że nawet jeśli współcześnie prawda o dziewiczym porodzie Maryi przeżywa pewne trudności, to jednak doświadcza też owocnego pogłębienia (Perrella 2003, 206).

Zakończenie

Mariologia XXI wieku, chcąc sprostać współczesnym wyzwaniom, szuka sposobu, w jaki ukazać Maryję, aby dzisiejszy człowiek potrafił odnaleźć w Niej nie tylko swoją *Stella Maris*, ale i *Stella noctis*. Na przestrzeni wieków prezentowano Maryję, a przy tym Jej przymioty i przywileje, na różne sposoby, niektóre z nich również dogmatyzując. Ponieważ temat absolutnej czystości Maryi jest dziś w samej mariologii nieco zaniedbany, a współczesnej kulturze wręcz całkowicie obcy, stąd pierwszy wniosek, który się rodzi niemalże automatycznie, jest ten, aby na sposób starożytnych ojców Kościoła wychodzić naprzeciw kreacjom aktualnej kultury i starać się nadać im chrześcijański sens.

Czerpiąc inspirację z postulowanego dziś w mariologii większego uwzględnienia teologicznych kontekstów, zebrane zostały w jedną całość teksty bożonarodzeniowych kazania biskupa Hippony o dziewictwie Maryi. Osadzone w szerszym teologicznym kontekście wnioski oraz spostrzeżenia dzielone z licznymi komentatorami augustyńskich wypowiedzi, prowadzą do bardziej ogólnych wniosków. Ujmując najogólniej wkład biskupa Hippony w rozwój problematyki dziewictwa Maryi w zrodzeniu Chrystusa, trzeba podkreślić, że jest on wielowymiarowy.

Ponieważ w dziewictwie Maryi chodzi o prawdę teologiczną, stąd Augustyn ujmuje ją w aspekcie źródłowym, terminologicznym, argumentacyjnym, interpretacyjnym i pastoralnym. W odniesieniu do źródeł, o ile Augustyn w kazaniach na Boże Narodzenie nie stosuje cytatów patrystycznych i nie powołuje się na innych autorów, to jednak opiera swoje rozważania na Piśmie Świętym i *Credo nicejskim*. Pośród tekstów biblijnych nawiązuje często do – mocno zakorzenionej już w nauczaniu Kościoła – metafory komnaty ślubnej w nawiązaniu do Ps 18,6. Jego zaś oryginalnym wkładem jest akcent położony na Ps 84,12, w którym widzi wręcz swoisty *argumentum ex prophetia* za nienaruszonym dziewictwem. Wraz z prorokiem Izajaszem (53,8) wysławia cudowne narodziny Chrystusa. W wyjaśnieniu zrodzenia Syna w wieczności i Jego narodzin w czasie Augustyn korzysta, podobnie jak inni autorzy, z Prologu Janowego. Afrykański biskup przyczynił się do ugruntowania na Zachodzie łacińskiej formuły: *virginitas ante partum, in partu, post partum*. Jego osobistym wkładem jest zwłaszcza formuła *Ecclesia virgo*. Samą *virginitas* dookreśla szeregiem przymiotników: *matris, sancta, pia, incorrupta, illaesa*. W sferze argumentacyjnej, oprócz wspomnianego argumentu skrypturystycznego, posługuje się też argumentami logicznymi (na drodze wnioskowania, analogii), emocjonalnymi (radość Aniołów, wiara słuchaczy) i rzeczowymi (biblijnymi, historycznymi, z obserwacji światła i zmian w przyrodzie). Kazania bożonarodzeniowe są w swej istocie bardziej szczegółowym omówieniem prawd i ich interpretacją, które sprawiały nie lada trudności w ich zrozumieniu zarówno ochrzczonym, jak i jeszcze bardziej, adwersarzom wiary katolickiej. Według Augustyna Boże Narodzenie i dziewiczy poród jako prawdy wiary wzajemnie się potrzebują i wyjaśniają. W swoich interpretacjach, celem

ożywienia i zaintrygowania słuchaczy, Augustyn często posługuje się precyzyjnie skonstruowanym paradoksem. Jego celem, jak w przypadku narodzin Syna Bożego z Dziewicy, jest ukazanie głębszego, tj. egzystencjalnego i eschatologicznego, znaczenia Dnia Narodzin. Ważnym rozdziałem doktrynalnych rozważań Augustyna jest ukazanie relacji między *Virginitas Mariae* i *Virginitas Ecclesiae*. Prawdę o dziewictwie Kościoła buduje on na relacji oblubieńczej z Chrystusem. Klamrą, która spina różne aspekty kryjącego się w kazaniach bożonarodzeniowych bogactwa, jest doskonałe wycucie i myśl pasterski biskupa Hippony, zatroskanego nauczyciela i przewodnika w wierze.

Bibliografia

- Agostino d'Ipbona. 2015. *La Vergine Maria: Pagine scelte*. Edited by Michele Pellegrino. Milano: Paoline.
- Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua*: Ambrosius Mediolanensis. 1845. "De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 16:305–34. Paris: apud Garnier fratres.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*: Ambrosius Mediolanensis. 1845. "Expositio Evangelii secundum Lucam." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 15:1527–830. Paris: apud Garnier fratres.
- Augustinus Aurelius, *Sermo* 140. 185–96. 213: Augustinus Aurelius. 1865a. "Sermones 140, 185–96, 213." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 38:773–75, 995–1021, 1060–65. Paris: apud Garnier fratres. Polish translation: Augustyn z Hippony. *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kazania: 140. 185–96. Translated and annotated, with an introduction, by Mateusz Stróżyński, 107–11; 58–97. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019.
- Augustinus Aurelius, *Sermo* 184: Augustinus. 1950. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi sermones selecti duodeviginti quos ad fidem codicum recensuit prolegomenis notisque instruxit*. Edited by Cyrille Lambot. 74–76. *Stromata Patristica et Mediaevalia* 1. Ultraieci: Spectrum. Polish translation: Augustyn z Hippony. *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*. Translated and annotated, with an introduction, by Mateusz Stróżyński, 55–58. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019.
- Augustinus Aurelius, *Sermo* 189: Augustine. 1930. *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti: Probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati*. Edited by Germain Morin. 209–11. *Miscellanea agostiniana* 1. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana. Polish translation: Augustyn z Hippony. *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*. Translated and annotated, with an introduction, by Mateusz Stróżyński, 72–75. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019.
- Augustinus Aurelius, *Sermo* 196A: Étaix, Raymond. 1980. "Sermon inédit de saint Augustin sur la Circoncision dans un ancien manuscrit de Saragosse." *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 26 (1–2): 70–72. <https://doi.org/10.1484/j.rea.5.104396>. Polish translation: Augustyn z Hippony. *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*. Translated and

- annotated, with an introduction, by Mateusz Stróżyński, 97–100. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019.
- Augustinus Aurelius, *Sermo* 369: Lambot, Cyrille. 1969. “L’authenticité du sermon CCCLXIX de saint Augustin pour la fête de Noël.” *Revue bénédictine* 79:124–28. Polish translation: Augustyn z Hippony. *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*. Translated and annotated, with an introduction, by Mateusz Stróżyński, 101–4. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019.
- Augustinus Aurelius, *Sermo* 369. 370: Aurelius, Augustinus. 1865b. “Sermones 369–70.” In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 39:1655–59. Paris: apud Garnier fratres. Polish translation: Augustyn z Hippony. *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*. Translated and annotated, with an introduction, by Mateusz Stróżyński, 101–7. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019.
- Augustinus von Hippo. 2003. *Predigten zum Weihnachtsfest (Sermones 184–196)*. Edited and translated, with an introduction, by Hubertus R. Drobner. *Patrologia* 11. Frankfurt am Main: Lang.
- Augustyn z Hippony. 2019. *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*. Translated and annotated, with an introduction, by Mateusz Stróżyński. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Barré, Henri. 1967. “Le culte marial en Afrique après saint Augustin.” *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques* 13 (3–4): 285–318.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 2003. *Matka Boża*. Lublin: Standruk.
- Bastero, Juan Luis. 2000. “La «virginitas in partu» en la reflexión teológica del siglo XX.” *Scripta Theologica* 32 (3): 835–62. <https://doi.org/10.15581/006.32.14916>.
- Beinert, Wolfgang. 1993. *Drogi i bezdroża mariologii*. Translated by Juliusz Zychowicz. Biblioteka Maryjna 12. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Bizzozero, Andrea. 2012. “Le tre nascite di Cristo. Una cristologia dei *Sermones* di Agostino.” In *Tractatio Scripturarum: Philological, Exegetical, Rhetorical, and Theological Studies on Augustine’s Sermons*, vol. 2 of *Ministerium Sermonis*, edited by Anthony Dupont, Gert Partoens, and Mathijs Lamberigts, 335–52. *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 65. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.IPM-EB.1.101280>.
- Bolewski, Jacek. 1998. *Początek w Bogu: Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*. *Myśl Teologiczna* 19. Kraków: WAM.
- Caruso, Giuseppe. 2015. “*Noctis quodammodo stella*: Maria nella riflessione di Agostino.” *Eastern Theological Journal* 1 (2): 309–32.
- Caruso, Giuseppe. 2021. *Maria, Stella della notte: Il rosario con sant’Agostino*. Todi: Tau.
- Częsz, Bogdan. 2009. “Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu.” *Salvatoris Mater* 11 (2): 70–85.
- De Fiores, Stefano. 1986. “Vergine. III. Tradizione ecclesiale.” In *Nuovo Dizionario di Mariologia*, edited by Stefano De Fiores and Salvatore Meo. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- De Fiores, Stefano. 1991. *Maria nella teologia contemporanea*. Roma: Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa».
- Denzinger, Heinrich. 1995. *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Edizione bilingue*. Edited by Peter Hünermann. Bologna: Dehoniane.
- Doyle, E. Daniel. 2007. “Maria, Madre di Dio.” In *Agostino: Dizionario Enciclopedico*, edited by Allan Fitzgerald, Luigi Alici, and Antonio Pieretti, 907–12. Roma: Città Nuova.
- Drobner, Hubertus R., and José Anoz. 2010. “Navidad en Hipona: celebración mística y catcquisis.” *Augustinus* 55 (216–217): 31–49. <https://doi.org/10.5840/augustinus201055216/21718>.

- Drobner, Hubertus R. 2004a. "Christmas in Hippo: Mystical Celebration and Catechesis." *Augustinian Studies* 35 (1): 55–72. <https://doi.org/10.5840/augstudies20043513>.
- Drobner, Hubertus R. 2009. "Weihnachten, Neujahr und Epiphanie in Hippo (Nordafrika): Diskussionsbeiträge zu Festgehalt und -Umständen (Sermones 184–204A, 369–370, 373–375)." In *Ministerium Sermonis: Philological, Historical, and Theological Studies on Augustine's Sermones ad Populum*, edited by Gert Partoens, Anthony Dupont, and Mathijs Lamberigts, 221–42. Turnhout: Brepols.
- Dunn, Geoffrey David. 2003. "Mary in the presbyteral homilies of Augustine of Hippo." In *Liturgy and Life*, vol. 3 of *Prayer and Spirituality in the Early Church*, edited by Bronwen Neil, Geoffrey David Dunn, and Lawrence Cross, 83–91. Strathfield, NSW: St Pauls Publications.
- Dunn, Geoffrey David. 2010. "The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo." *Studia Patristica* 44:433–46.
- Dupont, Anthony. 2012. "Augustine's Preaching on December 25. Gratia in Augustine's *Sermones ad Populum* on Christmas." In *Tractatio Scripturarum: Philological, Exegetical, Rhetorical, and Theological Studies on Augustine's Sermons*, vol. 2 of *Ministerium Sermonis*, edited by Anthony Dupont, Gert Partoens, and Mathijs Lamberigts, 355–71. *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 65. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.IPM-EB.1.101281>.
- Eckmann, Augustyn. 1999. *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*. Źródła i Monografia 178. Lublin: TN KUL.
- Emmenegger, Gregor. 2014. *Wie die Jungfrau zum Kind kam: Zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas*. Paradosis 56. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Étaix, Raymond. 1980. "Sermon inédit de saint Augustin sur la Circoncision dans un ancien manuscrit de Saragosse." *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 26 (1–2): 62–87. <https://doi.org/10.1484/j.rea.5.104396>.
- Fitzgerald, Allan, Luigi Alici, and Antonio Pieretti, eds. 2007. "Tavola dei Sermones." In *Agostino: Dizionario Enciclopedico*, 75–101. Roma: Città Nuova.
- Gambero, Luigi. 1999. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. Translated by Thomas Buffer. San Francisco: Ignatius Press.
- Gila, Angelo M. 2005. "Mariologia patristica." In *Maria, Madre del Signore, nei Padri della Chiesa*, 16–229. *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 41. Roma: Borla.
- Gilski, Marek. 2006. *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*. Mariologia w Kontekście 6. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gilski, Marek, and Anton Adam. 2011. "Świętego Augustyna rozumienie duchowego macierzyństwa Maryi." *Salvatoris Mater* 13 (3–4): 35–44.
- Hippolytus Romanus, *Traditio Apostolica*: Hippolyte de Rome. 1968. *La Tradition apostolique*. Edited by Bernard Botte. Sources chrétiennes, 11 bis. Paris: Cerf.
- Hombert, Pierre-Marie. 2012. "La prédication sur le Verbe incarné dans les sermons d'Augustin pour Noël et l'Ascension. Rhétorique et théologie." In *Tractatio Scripturarum: Philological, Exegetical, Rhetorical, and Theological Studies on Augustine's Sermons*, vol. 2 of *Ministerium Sermonis*, edited by Anthony Dupont, Gert Partoens, and Mathijs Lamberigts, 271–333. *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 65. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/m.ipm-eb.1.101279>.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios*: Ignatius Antiochenus. 1891. "Epistula ad Ephesios." In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 5:613–60. Paris: apud Garnier fratres.

- Irenaeus, *Adversus haereses* III: Irénée de Lyon. 1951. *Contre les hérésies, livre III*. Edited by François-Louis Sagnard. Sources chrétiennes 34. Paris: Cerf.
- Iustinus Martyr, *Apologia* I: Iustinus Martyr. 1857a. "Apologia I." In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 6:327–440. Paris: apud Garnier fratres.
- Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*: Iustinus Martyr. 1857b. "Dialogus cum Tryphone." In *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 6:471–800. Paris: apud Garnier fratres.
- Jaśkiewicz, Sylwester. 2021. "Virgo Mater w kazaniach na Boże Narodzenie św. Augustyna." *Vox Patrum* 80:139–60. <https://doi.org/10.31743/vp.12886>.
- Jeziernski, Jacek. 2012. *Maryja początkiem nowego świata: Zarys mariologii katolickiej*. Kraków: WAM.
- Kasprzak, Dariusz. 2006. "Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej." In *Matka Pana w katechezie: Materiały z XXXVI Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (11 marca 2006 r.)*, edited by Anna Emmanuela Klich, 137–67. Duc in Altum 5. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Knotts, Matthew. 2018. "Augustine's Conception of Divine Incorporeality in Homiletic and Polemical Contexts." *Humanitas Hodie* 1 (2): 69–96. <https://doi.org/10.28970/hh.2018.2.a4>.
- La Potterie, Ignace de. 2000. *Maryja w tajemnicy Przymierza*. Translated by Antoni Tronina. Theotokos 10. Warszawa: Wydawnictwo Księża Marianów.
- Laurentin, René. 1989. *Matka Pana: Krótki traktat teologii maryjnej: Wydanie integralne*. Translated by Zygmunt Proczek. Theotokos 1. Warszawa: Wydawnictwo Księża Marianów.
- Maloney, George A. 1993. *Maryja – Łonem Boga*. Translated by Wincenty Łaszewski. Biblioteka Maryjna 11. Warszawa: Wydawnictwo Księża Marianów.
- Margoni-Kögler, Michael. 2010. *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus: Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Marini, Angelo. 1989. *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino: La partecipazione dei fedeli alla liturgia della parola e al sacrificio eucaristico*. Brescia: Pavoniana.
- Mastalska, Danuta. 2007. "Dziewictwo Maryi ze względu na Syna." *Salvatoris Mater* 9 (1–2): 123–43.
- Mastalska, Danuta. 2013. *Dziewictwo Matki Zbawiciela: Teologia i duchowość*. Licheń Stary: Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”.
- Neer, Joost van. 2013. "Structure and Argument in Augustine's Nativity Sermons 184 and 185: Two Sermons with a Division into Three Parts." *Sacris Erudiri* 52:67–102. <https://doi.org/10.1484/j.se.1.103823>.
- Neer, Joost van. 2014. "Christ is Born: Augustine's Nativity Sermons 189 and 194, with a Learning Trajectory in Five Phases." *Augustiniana* 64 (1–4): 25–57. <https://doi.org/10.2143/AUG.64.1.3080606>.
- Neer, Joost van. 2015. "Maria, uirgo ante conceptum, uirgo post partum. Structure and Argument in Augustine's Nativity Sermon 191." *Eirene: Studia Graeca et Latina* 51:143–70.
- Neer, Joost van, and Anthony Dupont. 2020. "Celebrating the Day of Christ's Birth: The Rhetorical Structure and Doctrinal Content of Augustine's Nativity Sermons." In *Non laborat qui amat (Io. eu. tr. 48, 1): A Festschrift in Honour of Professor Salvino Caruana O.S.A. on His 70th Birthday*, edited by André P. DeBattista, Jonathan Farrugia, and Hector Scerri, 105–32. Maltese Augustinian Province.

- Perrella, Salvatore M. 2003. "Dziewiczy poród Maryi we współczesnej debacie teologicznej (1962–1994): Magisterium – Egzegeza – Teologia." *Salvatoris Mater* 5 (3): 203–307.
- Pochwat, Józef. 2008. "Teksty maryjne św. Augustyna w Homiliach na Ewangelie św. Jana." *Studia Salettensia* 4:74–103.
- Rodríguez Villegas, Manuel. 2009. "San Agustín *in diem Natalis Domini*." In *La natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares: Actas del Simposium 4.–7.10.2009*, edited by Javier F. Campos y Fernández de Sevilla, 7–22. Madrid: Escorialenses.
- Schrama, Martijn. 1997. "Augustinus preekt in Carthago op het feest van 's Heren geboorte. De authenticiteit van sermo 369." *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13:219–45.
- Tertullianus, *De Carne Christi*: Tertullianus. 1844. "De Carne Christi." In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 2:751–92. Paris: apud Garnier fratres.
- Trapè, Agostino. 1987. *Święty Augustyn: Człowiek–duszpasterz–mystyk*. Translated by Jan Sulowski. Warszawa: Pax.
- Trapè, Agostino, and Oreste Campagna, eds. 1995. *Sant'Agostino: Maria «Dignitas terrae»*. 2. ed. Roma: Città Nuova.
- Weinberg, Heinrich. 2023. "La teología mariana predicada de san Agustín: los Sermones de Navidad." *Augustinus* 68 (2): 445–60. <https://doi.org/10.5840/augustinus202368270/27118>.
- Wysocki, Marcin. 2021. "Figura Maryi w pastoralnym przepowiadaniu wybranych Ojców Kościoła." *Vox Patrum* 80:25–36. <https://doi.org/10.31743/vp.13188>.
- Zenonis, *Tractatus*: "Tractatus Sancti Zenonis Episcopi Veronensis." 1845. In *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 11:253–526. Paris: apud Garnier fratres.
- Žak, Łukasz. 2019. "L'esegesi biblica e patristica nel *De partu sanctae Mariae* di Ratramno di Corbie." In *In Maestri e Discepoli. Raccolta di studi di Professori e Studenti del Dipartimento di Storia della Chiesa della Facoltà di Teologia*, edited by Luis Martínez Ferrer and Łukasz Žak, 115–56. Varsavia: Poligrafia KP; Roma: Pontificia Università della Santa Croce.



The Christocentrism of Marian Homilies

STANISŁAW DYK 

The John Paul II Catholic University of Lublin, stanislaw.dyk@kul.pl

Abstract: The aim of this article is to show the Christocentrism of Marian homilies. The starting point is to recall the fundamental function of the homily, which is to introduce the mystery of Christ, “always present and at work in us, especially in liturgical rites” (SC 35,2). This definition was applied to Marian homilies, revealing their three content areas: the proclamation of the mystery of Christ and Mary attested in the Word of God; the leading to participation in the grace of the mystery manifested in Mary and available in the liturgy; the call to conform oneself to Christ in imitation of Mary, his most faithful disciple. Those issues are explained and justified on the basis of Marian teaching of the Church and theological reflection. The analyses were also illustrated with the example of the Feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. The analysis carried out in the study showed that the main axes around which the content of Marian homilies should be organised are the Christological, soteriological, liturgical and ecclesiological perspectives. The emphasis should be placed on ecclesiological rather than Christotypical Mariology. Such an approach to the Marian homily allows an organic view of Mary’s presence and modality in the history of salvation. It is at the same time an example of a liturgy-mystery-life synthesis integrating what is believed with what is celebrated and what is lived.

Keywords: mystery of Christ, Mary, homily, Christocentrism, liturgy, Immaculate Conception

When indicating the criteria for the correctness of Marian homilies, one should take into account not only the principles worked out by contemporary Mariology,¹ but also the specificity of the homily itself as a strictly liturgical preaching. A homily is not preaching of any kind – it is not a conference, a doctrinal or liturgical catechesis, an exegesis teaching or a sermon (cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 2015, no. 6). It is distinguished from those forms by its nature and the function it has in the liturgical celebration (cf. SC 2). The homily is a liturgical act of ministering the word of God as part of a given celebration (cf. Biscontin 1995, 76–79). Its primary function is to involve the faithful in the salvific economy actualised in the liturgy, fulfilled in Christ’s Paschal mystery. The homily introduces the liturgy so that its participants, submitting themselves to the salvific action of God the Father through Christ in the Holy Spirit, respond to this sanctifying action with praise and adoration and bear witness to it in the world (cf. CCC 1066–69).

¹ It is worth recalling here, for example, the basic principles of Marian devotion outlined by Paul VI, that is, the Trinitarian and Christological principle, the pneumatological principle, the ecclesiological principle, to which four practical norms are subordinated: biblical, liturgical, ecumenical and anthropological. (Cf. MC 25–37). In Poland, those principles were applied to preaching in the following studies, among others: Siwak 2011; 2007; Zadrozny 2020, 25–29.

The homily focuses on Christ, who is the fundamental reality and subject of the liturgical celebration, the fulfilment of Scripture and the overarching criterion that organises the whole liturgical celebration and Christian life (cf. Dyk 2016, 32).²

The Marian homily should also be seen in this perspective. It is to be focused on the mystery of Christ, and by presenting the Blessed Virgin Mary, it is to present her together with Christ, who through the liturgy “continues the work of our redemption in, with, and through his Church” (CCC 1069). The content dynamic of liturgical preaching, which consists in combining the three realities in which the mystery of Christ is revealed, present and acting: the word of God, the liturgical celebration and the Christian life, must also be applied to the Marian homily (cf. SC 35,2).³ Thus, if the homily reveals the mystery of Christ attested in the word of God, in the Marian homily also the Mother of the Lord is included in this mystery. If the homily introduces the salvific mystery of Christ realised in the liturgy, the Marian homily introduces the liturgy in such a way that its participants are sanctified in imitation of Mary. If the homily presents how the mystery of Christ is extended in the lives of believers, the Marian homily points to the life of the Church, which finds in Mary the most faithful disciple of Christ and his Mother.

The above dynamics of the content of the Marian homily will be further explained and justified based on the Church documents and in the light of contemporary theological thought. At various stages, those analyses will be illustrated by exemplary references to the Feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary – the first Marian celebration in the liturgical year. The analyses contained in the study will refer to the homily in the celebration of the Eucharist, in which Mary finds her place at the very heart – in the Eucharistic prayer.⁴ The study will disregard the formal aspects of preaching.

² The mystery of Christ “celebrated” in a given celebration determined the choice of particular readings of the Lectionary Readings or euchologistic texts. It is also the basis for demonstrating the lifelong attitudes that the celebrated mystery demands of the participants in the liturgical celebration. It also becomes the inspiration for the thanksgiving that forms the first part of the Eucharistic Prayer. This is also the aspect of the saving grace of the mystery of Christ that the faithful acquire in Holy Communion. The mystery of Christ also applies to the mystery of the Eucharist, which is the anamnesis of the Lord’s Passover. Cf. Czerwik 2004, 55.

³ According to the authors of the *Homiletic Directory* (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 2015, nos. 12–14), in the homily, the aim of the homily – while maintaining the paschal focus inherent in the liturgical celebration – is: to explain the sacred texts through “the death and Resurrection of the Lord”; “[p]repar[ing] the community to celebrate the Eucharist, and to recognize that in this celebration they truly share in the mystery of the Lord’s death and Resurrection”; and “[s]uggest[ing] how the members of the community, transformed by the Eucharist, can carry the Gospel into the world in their daily lives.”

⁴ Marian themes can also be the content of homilies in the celebration of other sacraments or sacramentals. On Marian themes associated with the celebration of the sacraments see Kumala 2020, 47–64. A Marian homily can be preached in the celebration of the Liturgy of the Hours, especially at Vespers, in which the Church along with Mary sings her Magnificat. Marian aspects can also appear in the homily in the celebration of a Christian funeral, in the rites of professed religious or the consecration of virgins.

1. Preaching the Mystery of Christ and Mary Attested in the Word of God

The basic material of every homily is the Word of God. It is the “the supreme rule of faith” and thus the norm and source of all preaching (cf. *DV* 21–23). In the homily, however, the word of God is proclaimed within the liturgical celebration.⁵ Hence, “the liturgical setting is an essential key to interpreting the biblical passages proclaimed in a celebration” (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 2015, no. 15). This context is primarily the mystery of Christ and the actualising history of salvation.

This way of interpreting the Word of God also applies to Marian celebrations. Indeed, the basic principle of Mary’s commemoration in the liturgy is her connection with the mystery of Christ and its liturgical celebration (cf. *SC* 103). The Marian homily looks at Mary through the prism of Christ’s saving work and through the prism of the Church, which in Her “holds up and admires the most excellent fruit of the redemption, and joyfully contemplates, as in a faultless image, that which she herself desires and hopes wholly to be” (*SC* 103). It is emphasised that Mary’s holiness comes entirely from her Son.⁶ It is in the light of the mysteries of Christ that the Church believes in Mary, celebrates her mysteries and imitates her life.⁷ “In the Virgin Mary everything is relative to Christ and dependent upon him. It was with a view to Christ that God the Father from all eternity chose her to be the all-holy Mother and adorned her with gifts of the Spirit granted to no one else” (*MC* 25).

This unity can be seen in the arrangement of the liturgical year, which is “in a more organic and closely-knit fashion to include the commemoration of Christ’s Mother in the annual cycle of the mysteries of her Son.”⁸ The significance of Marian celebrations (solemnity, feast, commemoration) is determined by the degree to which Mary is linked to the mysteries of Christ being celebrated (Augé 2013, 262–63).

Mary’s presence in the mystery of Christ is also perceived when one considers the liturgical hermeneutics of the Mass lectionary. The interpretation of the Mass readings does not involve only their historical and critical exegesis. They find their full understanding in the light of the euchologion, which is a prayerful and updating

⁵ “It is a distinctive genre, since it is preaching situated within the framework of a liturgical celebration” (*EG* 138).

⁶ “The ‘splendour of an entirely unique holiness’ by which Mary is ‘enriched from the first instant of her conception’ comes wholly from Christ: she is ‘redeemed, in a more exalted fashion, by reason of the merits of her Son’. The Father blessed Mary more than any other created person ‘in Christ with every spiritual blessing in the heavenly places’ (Eph. 1:3) and chose her ‘in Christ before the foundation of the world, to be holy and blameless before him in love’” (*CCC* 492).

⁷ In the liturgy “The Church above all celebrates God’s wonderful deeds in Christ’s paschal mystery and in this celebration finds Mary intimately joined to her Son” (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 10).

⁸ Paul VI in a more organic and closely-knit fashion (*MC* 2).

reading of the Word of God in the liturgy (cf. De Zan 2008, 127–31; Ferraris 2008, 122–79). It is also an expression of how, down through the centuries, the Church has professed faith in Mary's presence in the mystery of Christ and the Church, according to the principle: *lex orandi – lex credendi* (cf. Augé 2013, 270–72).

The Marian homily, drawing its content from the sacred texts, should be part of that Christological and actualising perspective. Its first aim is to proclaim the salvific mystery of Christ, in which Mary is present. Mary's proclamation does not exempt her from proclaiming Christ. Mary does not obscure Christ, but leads towards him. Thus she leads to the essence of the Eucharist (cf. *RMat* 44). This remark is important because, as research has shown, as late as in the 1990s, Polish Marian preaching took little account of this Christocentric dimension (see Lewandowski 2000, 39–57; Szewczyk 2015, 276–87). Even today there are many examples of maximalist Mariology in preaching (see Wiśniewski 2021, 77–95).

The Christological focus is clearly seen in the Feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. Mary was preserved from original sin because of the foreseen, redemptive death of Christ. Hence, this paschal mystery announced in the Immaculate Conception should stand at the centre of the homily of this feast (cf. *RMat* 2). The sacred texts of the celebration show clearly how the saving work of Christ accomplished for the good of all the sons of Adam focused on the person of Mary from the very beginning of her existence. It is Christ who, from the moment of the incarnation, gives meaning to her whole life. In the Gospel (Luke 1:26–38), one can see this movement from Christ to Mary – from “the Holy One” to “favoured one and blessed” (cf. Maggioni 1998, 891). This dynamic can also be seen in the Collect of the Mass, which emphasises that Mary was chosen because of Christ's salvific incarnation: “O God, who by the Immaculate Conception of the Blessed Virgin prepared a worthy dwelling for your Son, grant, we pray, that, as you preserved her from every stain by virtue of the Death of your Son, which you foresaw [...]” (*The Roman Missal* 2011, 1013; cf. CCC 491).

When the Constitution on the Sacred Liturgy speaks of the homily, it equates the history of salvation with the mystery of Christ, emphasising that liturgical preaching is the “proclamation of God's wonderful works in the history of salvation” (SC 35,2). Those works become available now (in the time of the Church) to all believers through the word of God and the sacraments (cf. SC 5–7). The liturgy, therefore, “with good reason may be called the final age in the history of salvation” (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 11). In a Marian homily, this historico-salvific perspective cannot be absent. It is necessary to show the salvific action of God, of which Mary is the most perfect expression. It is necessary to remind that Mary, by entering into the history of salvation (cf. LG 65) is present in the plan of salvation announced in the Old Covenant, fulfilled in Christ and realised in the Church (cf. LG 57). As the authors of the introduction to the *Collection of Masses of the Blessed Virgin Mary*: emphasise: “the

Church commemorates the role of the Mother of the Lord in the work of redemption or honors her privileges, it is above all celebrating the events of salvation in which, by God's salvific plan, the Blessed Virgin was involved in view of the mystery of Christ" (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 6). By submitting to God's salvific action, Mary opens up the history of the new people of grace in which the promises of the Old Covenant are fulfilled (cf. Lewandowski 2017, 239). The history of salvation is seen in Marian celebrations through Marian figures or types, which help to understand special dignity of Mary. The richness of these Marian figures, titles and spirituality is presented in the biblical texts of the Old and New Testaments.⁹ In their light, Mary is seen as the new Eve, the mother of the living, the ark of the covenant, the Daughter of Zion, the temple of God, the capital of Wisdom, the handmaid of the Lord, the hearer and enactor of the word of God, the disciple of Christ, the bearer of Christ, etc. In the course of the liturgical year, Mary is worshipped because she is joined by "an inseparable bond to the saving work of her Son" (SC 103) at all stages of his life (cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, nos. 7–10). This is why the Mass readings and the euchologistic texts present Mary not in isolation and with her privileges, but in union with the salvific event of Christ and the Church (Augé 2013, 270).

In the celebration of the Feast of the Immaculate Conception, Mary is presented as present in God's plan of salvation from the very beginning of man's existence (cf. first reading – Gen 3:9–15, 20). The Gospel greeting of the angel: "Greetings, O favored one, the Lord is with you!" sounds like an abrogation of the judgment which, as a result of original sin, hung over the sons of Adam incapable of living in relationship with God. In the Blessed Virgin Mary, human longing for lost life meets God's desire for eternal intimacy with humanity: "The Lord is with you." Born of Mary, the Son of God, through his death and resurrection, accomplishes the turning of history and leads humanity to the fulfilment in it of God's original design (cf. Maggioni 1998, 891). In Her, "after a long expectation of the promise, the times are fulfilled and the new Economy established" (LG 55). This truth is directly expressed in the Mass preface: "She, the most pure Virgin, was to bring forth a Son, the innocent Lamb who would wipe away our offenses" (*The Roman Missal* 2011, 1016).

⁹ A particularly comprehensive set of Mass readings is contained in the Collection of Masses of the Blessed Virgin Mary: Lectionary. (See Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 39).

2. Leading to Participation in the Mystery Grace Manifested in Mary and Available in the Liturgy

The homily is the proclamation of the saving works of God attested in the Scripture and working with all their efficacy in the liturgy (cf. Sobieraj 1977, 199–200). In the homily, it is necessary to link the word of God with the liturgical celebration, remembering that “in the liturgical action too, we encounter his word which accomplishes what it says” (VD 53). An important point of the homily is to emphasise that the liturgy is the place of the transmission of grace, it is the sacramental making present of the salvific events in the particular moment of its actualisation for the life of believers (cf. CCC 1084).¹⁰ The homily introduces the mystery of Christ in such a way as to ensure that “what he has done and what the liturgy makes present is profoundly assimilated and shapes our existence” (RVM 13). In order to fulfil these aims, at least the following points should be emphasised in the Marian homily: the sanctifying action of the Holy Spirit in the liturgy, the need for the proper disposition of the hearts of the participants in the liturgical assembly, and the intercession of Mary in the salvific mediation of Christ.

2.1. The Sanctifying Action of the Holy Spirit in Mary and in the Liturgy

In the liturgy, God the Father forms in believers the image of his Son by the power of the Holy Spirit.¹¹ As the *Catechism of the Catholic Church* emphasises it is “the desire and work of the Spirit in the heart of the Church is that we may live from the life of the risen Christ” (CCC 1091). This takes place throughout the Eucharistic celebration (see Triacca 1999, 24–46). The moments worthy of special emphasis in the homily are the hearing of the Word of God, the consecration epiclesis and communion. Receiving the Word is already receiving the Spirit. The first of the epicleses points to the making present of the Lord’s Passover and therefore the sending of the Holy Spirit. The second emphasises the sanctifying action of the Holy Spirit causing the spiritual growth of the faithful according to the optics of the mystery celebrated – a reminder that during Holy Communion, the same things that were accomplished in Christ are realised in the participants of the liturgical assembly by the power of the Holy Spirit.¹²

¹⁰ Sacraments are “a sacred cultic action in which the fact of salvation becomes a presence in the rite; the community of worship, by performing this rite, participates in the saving act and thereby achieves salvation.” (Pałęcki 2008, 343).

¹¹ In the liturgy, it is God himself who enables the faithful to follow him in their daily lives: “for it is God who works in you, both to will and to work for his good pleasure” (Phil 2:13). By the power of the Holy Spirit, God the Father shapes the image of Christ in liturgical participants: “We are radically incapable of this, but united with Jesus and with the power of his Holy Spirit, we can surrender our will to him and decide to choose what his Son has always chosen: to do what is pleasing to the Father.” (CCC 2825).

¹² “The epikletic anamnesis is that moment through which the same thing is to be accomplished in the participants of the liturgical assembly with the help of the Holy Spirit as was accomplished in Christ. It is in

In this way, the faithful have access to the grace specific to the celebration, which helps them to achieve the purpose of the Eucharistic mystery. Announcing this to the faithful is a very important part of the homily reminding them of the necessity and primacy of grace in the Christian imitation of Christ. The homily then appears, in the words of Francis, as a “mediation of the grace which Christ pours out during the celebration” (*EG* 138).

Here the way is opened to remind the faithful in the Marian homily that “all that Christ accomplished by his passion and his death is present” in the Eucharist “Consequently all that Christ did with regard to his Mother for our sake is also present” (*EE* 57). What the Triune God has accomplished in Mary – “the All-Holy,” “as though fashioned by the Holy Spirit and formed as a new creature” (*CCC* 493) – He can also fulfil to a certain extent in the faithful, in the “here and now” of the liturgy. This is justified by the liturgy itself when, in some epicleses, a parallelism is shown between the descent of the Holy Spirit into Mary’s womb and his descent on the sacrificial offerings. Similarly, one can recall the descent of the Holy Spirit on the apostles and Mary at Pentecost and the descent of the Spirit on the liturgical participants at the moment of Eucharistic communion (cf. Castellano 1976, 54–61). In the liturgy, the Church asks and receives the Holy Spirit analogously to the way Mary received him at Nazareth and in the Cenacle (cf. Królikowski 1999, 154–55).

At the same time, this is an opportunity to emphasise the sanctifying action of the Holy Spirit in Mary, which Paul VI regards as the climax of his action in salvation history (cf. *MC* 27; *RMat* 18). Mary is “as though fashioned by the Holy Spirit and formed as a new creature” (*LG* 56). Her life was fully animated and guided by the Holy Spirit (cf. *MC* 26) to the extent that there was no resistance in her to accepting God’s will. In the homily – depending on the wording of the sacred texts of a given celebration – it is possible to show the manifold action of the Holy Spirit in Mary’s life: as the Spirit of holiness, the life-giving Spirit, the Spirit of prophecy, the Spirit of sacrifice, the Spirit of transforming love, the Spirit of strength of mind, the Spirit of prayer, the Spirit of unity, etc. (cf. Lewandowski 2000, 251–52; Siwak 2011, 283).

This sanctifying action of God in the Holy Spirit is clearly present in the mystery of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. From the moment of her Conception, “[God] filled her with the gifts of the Holy Spirit, and continued to shelter her with his love, doing great things for her (see Luke 1:29) for the sake of our salvation” (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 7). Thanks to being filled with the Holy Spirit, Mary is affirmed in grace and steps into a new quality of life – she is completely united with God, free from sin and all satanic influences (cf. Chmielewski 2004, 315–16). The soteriological

the transition from the objective achievements of Christ to the internalising consummations of the Spirit that spiritual progress, the spiritual evolution of Christians, consists in.” (Świerzawski 2012, 142).

privilege of the Immaculate Conception also has an ecclesial dimension (cf. *LG* 53; Misztal 2004, 30). Hence, it is important to recall in the homily that the participants in the liturgical assembly enter into an analogous process of deification. The grace of this celebration is first and foremost an empowerment against sin (cf. *The Roman Missal* 2011, 1013). Such grace is directly indicated by the Collect and the Prayer over the Offerings. This is also emphasised by St Paul in the second Mass reading (Eph 1:3–6; 1:11–12). When he speaks of God’s salvific plan being fulfilled in the Church he defines it as the “chosen” in Christ and saved by him. What is promised here to the Church was accomplished fully and completely in Mary, who was conceived as the All-Holy.¹³ As John Paul II points out, “It is a spiritual blessing which is meant for all people and which bears in itself fullness and universality (‘every blessing’). It flows from that love which, in the Holy Spirit, unites the consubstantial Son to the Father” (*RMat* 8). This truth is underlined by the entrance antiphon, which puts into Mary’s mouth the words of the prophet Isaiah: “I rejoice heartily in the Lord, in my God is the joy of my soul; for he has clothed me with a robe of salvation, and wrapped me in a mantle of justice, like a bride adorned with her jewels” (*The Roman Missal* 2011, 1013). These words also allude to another passage in the Epistle to the Ephesians, in which St Paul writes about the election and sanctification of the Church, the Bride of the Lord: “Christ loved the church and gave himself up for her, that he might sanctify her, [...] so that he might present the church to himself in splendour, without spot or wrinkle or any such thing, that she might be holy and without blemish” (Eph 5:25–27).

Indeed, only Mary has the privilege of being conceived without original sin. However, the grace of sanctification is promised to the entire Church. For there are no differences between God’s action in the Immaculate One and his action in the Church in terms of merit, the nature of grace or its source. Both Mary and the Church are gratuitously redeemed by Christ (cf. Maggioni 1998, 891). Therefore, the participants in the liturgical assembly enter “here and now” into the same process of sanctification as Mary. The celebration’s grace is also specified in the Prayer after Communion: “May the Sacrament we have received, O Lord our God, heal in us the wounds of that fault from which in a singular way you preserved Blessed Mary in her Immaculate Conception” (*The Roman Missal* 2011, 1016). The fruit of God’s salvific action in Holy Communion is also indicated in the preface: “She, the most pure Virgin, was to bring forth a Son, the innocent Lamb who would wipe away our offences” (*The Roman Missal* 2011, 1016).

¹³ “... she ... bears in herself, like no other member of the human race, that ‘glory of grace’ which the Father ‘has bestowed on us in his beloved Son,’ and this grace determines the extraordinary greatness and beauty of her whole being. Mary thus remains before God, and also before the whole of humanity, as the unchangeable and inviolable sign of God’s election, spoken of in Paul’s letter: ‘in Christ ... he chose us ... before the foundation of the world, ... he destined us ... to be his sons’ (Eph. 1:4, 5)” (*RMat* 11).

2.2. Mary as the Teacher of Fruitful Participation in the Liturgy

The Marian homily should also emphasise that one does not experience God's sanctifying action automatically. Human effort in opening oneself to the salvific mystery is needed to touch the essence of the Eucharist. As John Paul II reminds, "[w]e are constantly tempted to reduce the Eucharist to our own dimensions, while in reality it is we who must open ourselves up to the dimensions of the Mystery" (*MND* 14). In order to experience the fruitfulness of the liturgy, one requires appropriate spiritual "dispositions" (cf. *CCC* 1098–101). It is primarily about inner participation in the Eucharist – about capturing the essence of the liturgy, which is the life of the Father given by Christ in the Holy Spirit. It is necessary for the faithful to "make their interior dispositions correspond to their gestures and words. Otherwise, however carefully planned and executed our liturgies may be, they would risk falling into a certain ritualism" (*SCar* 64). The teacher of active and full participation in the liturgy is Mary. The wealth of sacred texts used in Marian celebrations, especially concerning Mary's evangelical attitudes, offers the opportunity to learn Eucharistic spirituality from her.¹⁴ The Church celebrates the divine mysteries by emulating Mary's spirit of devotion (cf. *MC* 16–20). Thus, the celebration of the Eucharist is a school of Marian spirituality and authentic Marianism (see Kumala 2013, 83–97; De Fiores 2013, 18–21).

As far as the disposition towards the sanctifying action of the Holy Spirit in the liturgy is concerned, it is mainly an attitude of sincere faith, silent concentration, open listening, earnest desire, expectation, openness and submission to the Spirit. It is a disposition of the epicletic dimension of the heart – asking for the descent of the Holy Spirit. As Janusz Królikowski emphasises, "this is the fundamental disposition of Mary's heart, through which from the beginning she cooperated with the Holy Spirit in the mystery of salvation" (Królikowski 1999, 155). The motif of awaiting God's salvation is present in all the Mass readings of the Feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. It comes to the fore in a distinctive way in the responsorial psalm, which speaks of "the salvation of our God," of "the victory of the Right Hand of God," of God's justice. The emphasis that this is the salvation of "our" God even suggests that the faithful expect this salvation in the "here and now" of the liturgy. In this perspective, Mary's evangelical *fiat* can be read as follows: "yes,

¹⁴ The faithful should be encouraged to celebrate the liturgy with the same spirit of devotion with which Mary participated in the mysteries of her Son "In particular, Mary's example urges the faithful: to treasure the word of God in their hearts and dwell upon it assiduously; to praise God exultantly and thank him joyously; to serve God and neighbor faithfully and offer themselves generously; to pray with perseverance and make their petitions with confidence; to act in all things with mercy and humility; to cherish the law of God and embrace it with love; to love God in everything and above everything else; to be ready to meet Christ when he comes" (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 17; see *EE* 53–58).

I desire and submit to the sanctifying action of the Holy Spirit.” A proper disposition of heart resulting from faith in the ongoing salvation will also be an attitude of praise to God “for the ‘great things’ he did for his lowly servant” (CCC 2675). This disposition of heart is indicated even by the entrance antiphon and the refrain of the responsorial psalm “Sing to the Lord a New Song, for He Has Done Marvellous Things.”

2.3. Communion with Mary in the Liturgy

An important aspect of the Marian homily is to remind the faithful that by participating in the Eucharist, “we share in a foretaste of that heavenly liturgy which is celebrated in the Holy City of Jerusalem” (CCC 1090). Thereby they achieve fellowship with Mary, the saints and the hosts of angels (cf. CCC 1090).¹⁵ For Mary, with the Church and as his mother, is present in every Eucharistic celebration (cf. *EE* 57).¹⁶ In the Eucharist, Mary is remembered not only as a person “of the past,” but as “actively present” in a sacramental event – in the liturgy today (Królikowski 1999, 147). In the liturgy she collaborates with Christ for the spiritual growth of the Church. In a special way, therefore, the participants in the liturgical assembly can experience Mary’s motherhood in the order of grace (cf. CCC 969). In the homily, therefore, it is worth encouraging the faithful to “above all [have] recourse to the Virgin’s intercession in order to obtain from the Spirit the capacity for engendering Christ in their own soul” (*MC* 26), the intercession of Her who “taken up to heaven [...] did not lay aside this saving office but by her manifold intercession continues to bring us the gifts of eternal salvation” (CCC 969).¹⁷ This truth is emphasised in the celebration of the Feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary: “O God, [...] through her intercession, we, too, may be cleansed and admitted to your presence” (collect; *The Roman Missal* 2011, 1013); “you placed her above all others to be for your people an advocate of grace and a model of holiness” (preface; *The Roman Missal* 2011, 1016). Drawing on these texts, it is possible to teach the faithful how Mary

¹⁵ “By its very nature the liturgy wonderfully fosters, effects, and expresses not only the communion existing between the particular Churches throughout the world, but also the communion between the Church on earth and the angels and saints in heaven, above all the glorious Mother of God.” (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 13).

¹⁶ “The Church joins its voice to Mary’s and praises God with her song of thanksgiving. The Church wishes to hear the word of God as she did and to dwell upon it. With Mary it desires to become a sharer in Christ’s Paschal Mystery, and to join in his redeeming work. In imitation of Mary at prayer in the upper room with the apostles, the Church ceaselessly implores the gift of the Holy Spirit. The Church invokes her intercession, flies to her protection, prays that she visit the faithful people and fill them with the gifts of grace, and, under her watchful and gracious gaze upon its progress, goes confidently forward with her to meet Christ.” (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 13).

¹⁷ “Because of its bonds with Mary, the Church wishes ‘to live the mystery of Christ’ with her and like her and, above all in the liturgy, continually finds that the Blessed Virgin is ever present as the Mother of the Church and its advocate.” (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 12).

participates in Christ's salvific mediation and how she carries out her maternal functions in and for the Church (cf. Lewandowski 2017, 253–54).

3. The Call to Conform Oneself to Christ in Imitation of Mary, His Most Faithful Disciple

Homily is the proclamation of the mystery of Christ in such a way that it can envelop the lives of the listeners until Christ is “fully formed in them” (cf. Gal 4:19). By referring to the grace experienced in the liturgy, the homily stimulates the listeners to become more like Christ and develop various aspects of the ethos of his mystery in their personal and communal history.¹⁸ Participation in the celebrated mystery becomes the principle of daily resurrection and Christification of believers.

The paraenesis of the Marian homily should also be seen in this perspective. The exhortation to imitate Mary present in it stems from the fact that she is the model of the perfect disciple of Christ (see Wojtczak 2005, 251–60), and thus the ideal of all Christian virtues. If, therefore, the homily calls for the imitation of Mary it also emphasises that it is a call to become more like Christ: “The powerful example of Mary that shines out in the celebration of the liturgy urges the faithful to become like the Mother, in order that they might be fashioned more completely in the likeness of her Son” (Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, no. 17). This ecclesial orientation of Marian paraenesis applies to the whole Church as well as to its individual members. Mary appears as a personal model for the Church: she is its Mother and member, figure and ideal, first fruit and perfect icon of the community of the saved (cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments 1992, nos. 14–16). Mary's relationship with the Church can be described as one of communion and exemplarity: with Mary and like Mary, the Church believes, hopes, loves, celebrates, and lives the mysteries of Christ until full participation in the heavenly kingdom (cf. Maggioni 1998, 891). Mary teaches how to work together with God's grace through faith and love so that God, by cooperating with our converted will, completes what he has initiated by the grace received in the liturgy (cf. CCC 2001). The paraenesis of a Marian homily should be clear and concrete and bear in mind the particular needs of the listeners. At the same time, general and abstract exhortations should be avoided. Otherwise it will be difficult to place Mary at the centre of Christian life.

¹⁸ By participating in the grace of the celebrated mystery, the believer “receives the spiritual power to align his inner life with the God-human life of Christ, to transform his own life according to the prototype of Christ. The new life of the Saviour is imparted to the participants of the liturgy, enabling them to act in a new way, to witness to the newness and power of the Gospel.” (Twardy 2011, 575).

This ecclesiological perspective in its concrete dimension is easily seen in the celebration of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. Mary's exemplarity is highlighted in the Mass preface: "you might prepare a worthy Mother for your Son and signify the beginning of the Church, his beautiful Bride without spot or wrinkle" (*The Roman Missal* 2011, 1016). The homily can therefore refer to the moral qualities mentioned in the second reading – holiness and purity – which are required of the baptised (cf. Eph 5:27). The faithful gazing upon Mary who is pure, holy, meek, humble, etc. thus learn to faithfully imitate Jesus, who is "gentle and lowly in heart" (Matt 5:8). In the context of the first reading, in turn, the participants in the liturgical assembly find that what the first human beings lost through distrust of God, the temptation to self-salvation and the rupture of communion with God, Mary – the New Eve – regains by God's grace through sincere faith, obedience to the word of God, submission of mind and will (cf. *RMat* 13), entrusting herself to God and being open to his salvific action. In this way, she had already become spiritually the Mother of the Lord (cf. Matt 12:48–50). Thus shaped by the Holy Spirit, she reflects the radiance of Jesus' holiness – his oneness with the Father and his obedience. She who devotes herself entirely to God and his salvific work called herself "the handmaiden of the Lord" and appears as a faithful disciple of her Son – the heralded "Servant of the Lord" (cf. Isa 42:1–7). She thus becomes the beginning of a new creation (cf. *LG* 56). Participants in the liturgical assembly are invited to embark on such a path of the new People of God. Adorned with God's love through baptism and the Eucharist, and obedient to his will, they become "adopted sons" – members of God's family (cf. Eph 2:4–5). In the homily paraenesis, reference can also be made to the effects of original sin mentioned in the prayer after communion, which most defile the beauty of the Church, the Bride of the Lord. First of all, it is worth mentioning the "darkening" of the heart and failure to recognise God (cf. Rom 1:21), the foolishness of sin (cf. Rom 1:28–32) and the fear of death, which creates attitudes that contradict Christian love (cf. Bolewski 2012, 436–37): selfishness, division and discord, etc. The faithful are thus to imitate the love of Mary who, as free from all sin and especially from the fear of death by which all "were subject to lifelong slavery" (Heb 2:15), is united with the love of her Son and walks with him in the way of the cross and participates in his death. Mary thus appears as a model of freedom in love and an image of the goodness of Christ – "the most beautiful of human sons" (cf. Ps 45:3).

The sacred texts of this feast also point to the necessity of liturgical asceticism – a spiritual effort to confront the effects of original sin, to cooperation with the Holy Spirit and to the hard spiritual struggle that fills the history of all mankind (cf. *RMat* 11). St Paul alludes to this theme in the second reading when he speaks of the election of the Christian and his adoption to sonship, which he received upon baptism. Thus, implicit in the text is a call to spiritual effort so that the grace of baptism may bear ever more abundant fruit. In this spiritual struggle, the faithful are assisted by Mary, the victorious Woman of the Apocalypse (cf. Rev 12:1–17, who rejoices in

sharing Christ's victory over the "ruler of this world," accomplished once and for all at Golgotha (cf. CCC 2853). At the same time, hidden here is a call to hope based on the fact that the grace of God and his elects are more powerful than evil: "[t]his election is more powerful than any experience of evil and sin, than all that 'enmity' which marks the history of man" (*RMat* 11). In the second reading, St Paul emphasises that in the believers in Christ have already been made heirs to God's plan of redemption – they are already chosen as "holy and blameless" (second reading). The baptised, in spite of the remnants of sin, can already exist as a "new creation" and experience the presence – *parousia* – of the kingdom of God. This possibility promised at the beginning of the history of salvation is being realised now, in the time of the Church (cf. Bolewski 2012, 329–32). St Paul makes this point clearly in his Letter to the Colossians: "May you be strengthened with all power, according to his glorious might, for all endurance and patience with joy, giving thanks to the Father, who has qualified you to share in the inheritance of the saints in light. He has delivered us from the domain of darkness and transferred us to the kingdom of his beloved Son, in whom we have redemption, the forgiveness of sins." (Col 1:11–14).

The prototype of this glory of the Church is Mary: "The Immaculate Conception is a victory over sin and one of the greatest that can ever occur in temporal life. It is even already a certain presence in the temporal 'now' of the eschatological triumph, of the final sanctification: a presence that shapes temporal life" (Misztal 2004, 28).

Naturally, in the paraenesis of Marian homilies – in addition to the above-mentioned appeals to imitate Mary and the encouragement to invoke her intercession – there must also be calls to give her deep reverence and love, to adopt an attitude of hope, wonder and affection at seeing in her "that which she herself wholly desires and hopes to be" (cf. *MC* 22, 28). In the light of the texts of the sacred Marian celebrations, one finds in Mary not only the model of a disciple of the Lord, but also the model of a woman, a virgin and a mother. The mystery of Mary also helps to understand important contemporary anthropological problems such as: the value of the inner life, the meaning of transcendence, the mystery of suffering, the drama of death, etc. (see Twardy 2007, 216–36; Siwak 2011, 284; Zadrożny 2020, 28).

Conclusions

The specificity of the Marian homily lies in its close connection with the liturgy. Its content is to be organised in Christological, soteriological and ecclesiological perspectives. In this way, this preaching becomes part of the liturgy understood as the work of Christ and the Church. It thus shapes Marian devotion in a spirit appropriate to the liturgy, which is "the golden norm for Christian piety" (*MC* 23). The dynamics of the content of the Marian homily shown in the above article can

be considered an example of theological synthesis. It provides an organic view of Mary by showing her presence and exemplarity in the history of salvation attested in the Word of God, actualised in liturgical celebration and Christian life. It performs a liturgy-mystery-life synthesis, integrating what is believed with what is celebrated and what is lived. It forms the faithful so that they have an integral understanding of Christian holiness in its source, ontological and theological-moral application. Such an approach to the Marian homily is also a way to know God through experiencing his saving power and wisdom according to the optics of grace and faith, accomplished in Mary. The aim of preaching then is not only the intellectual formation of the faithful, but above all the intensification of their spiritual life until they reach the full maturity of life in Christ (cf. Eph 4:13). At the centre of the Marian homily stands the mystery of Christ. For in the liturgy, access to redemption is gained first and foremost “in,” “with,” and “through” Christ. His mother, who is the first fruit of redemption, is included in this mystery. She is also the teacher of fruitful participation in the liturgical celebration. In the Marian homily, the emphasis is placed on ecclesiotypical rather than Christotypical Mariology. Mary is presented as the most perfect disciple of Christ so that the faithful, transformed in the Eucharist, imitate Christ following her example. In this way, it is possible to prevent errors and abuses in the proclamation of Mary, such as Mariocentrism, Marian isolationism, sentimentalism, etc.

Bibliography

- Augé, Matias. 2013. *Rok liturgiczny: To sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*. Translated by Krzysztof Stopa. Kraków: Homo Dei.
- Benedict XVI. 2007. Apostolic Exhortation *Sacramentum Caritatis*. (= SCar).
- Benedict XVI. 2010. Apostolic Exhortation *Verbum Domini*. (= VD).
- Biscontin, Chino. 1995. “L’identità teologico-pastorale dell’omelia: un tentativo do definizione.” *Servizio della Parola* 170:76–79.
- Bolewski, Jacek. 2012. *Mysterium mądrości: Traktat sofio-mariologiczny*. Myśl Teologiczna. Kraków: WAM.
- Castellano, Cervera J. 1976. “El Espíritu Santo y la Virgen Maria en la plegaria eucarística. Tradición eucológica y reflexión teológica.” *Ephemerides Carmeliticæ* 27:52–79.
- Catechism of the Catholic Church*. 1993. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. (= CCC).
- Chmielewski, Marek. 2004. “Niepokalane poczęcie jako model doświadczenia mistycznego.” *Salvatoris Mater* 6 (4): 304–19.
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. 1992. “General Introduction.” In *Sacramentary*, in *Collection of Masses of the Blessed Virgin Mary*. New York: Catholic Book.
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. 2015. *Homiletic Directory*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

- Czerwik, Stanisław. 2004. "Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego." *Przegląd Homiletyczny* 8:45–57.
- De Fiore, Stefano. 2013. "Conquiste attuali della mariologia e loro impatto sulla pastorale del nostro tempo." In *La figura di Maria nella predicazione e nella pietà oggi*, edited by Alfonso Langella and Giuseppe Falanga, 11–30. Napoli: Verbum Ferens.
- De Zan, Renato. 2008. *"I molteplici tesori dell'unica Parola": Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*. Padova: Messaggero.
- Dyk, Stanisław. 2016. *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*. Kielce: Jedność.
- Ferraris, Felice. 2008. *La mensa della Parola e dell'Eucaristia: Per ben celebrare con il Lezionario e il Messale*. Milano: Paoline.
- Francis. 2013. Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. (= EG).
- John Paul II. 1987. Encyclical Letter *Redemptoris Mater*. (= RMat).
- John Paul II. 2002. Apostolic Letter *Rosarium Virginis Mariae*. (= RVM).
- John Paul II. 2003. Encyclical Letter *Ecclesia de Eucharistia*. (= EE).
- John Paul II. 2004. Apostolic Letter *Mane nobiscum Domine*. (= MND).
- Królikowski, Janusz. 1999. "Inspiracje liturgiczno-maryjne w jedynej duchowości chrześcijańskiej." *Salvatoris Mater* 1 (3): 142–59.
- Kumala, Janusz. 2013. "Obecność Maryi jako Niewiasty Eucharystii w kulcie chrześcijańskim." In *Maryja w tajemnicy Kościoła. Recepcja i perspektywy nauki soborowej*, edited by Anna Gąsior and Janusz Królikowski, 83–97. Biblioteka Mariologiczna 16. Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne.
- Kumala, Janusz. 2020. "Maryjność a życie liturgiczno-sakramentalne." In *Maryjność w Kościele i mariologia w teologii*, edited by Marek Chmielewski and Kamil Zadrozny, 43–64. Biblioteka Mariologiczna 23. Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne.
- Lewandowski, Tadeusz. 2000. "Kaznodziejstwo maryjne." *Przegląd Pastoralno-Homiletyczny* 4:39–57.
- Lewandowski, Tadeusz. 2017. "Chrystocentryzm maryjny w przepowiadaniu." In *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa: Treść przepowiadania*, edited by Henryk Sławiński, 237–60. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe. <https://doi.org/10.15633/9788374385329.10>.
- Maggioni, Corrado. 1998. "Maria Vergine." In *Dizionario di omiletica*, edited by Manlio Sodi and Achille M. Triacca, 888–98. Torino: Elle Di Ci; Leumann.
- Misztal, Wojciech. 2004. "Niepokalane poczęcie Matki Chrystusowej i dzieje człowieka." *Polonia Sacra* 8 (15): 21–40.
- Pałęcki, Waldemar. 2008. "Eucharystia w świetle teologii misterium i posynodalnej adhortacji «Sacramentum Caritatis» papieża Benedykta XVI." *Liturgia Sacra* 14 (2): 343–61.
- Paul VI. 1974. Apostolic Exhortation *Marialis Cultus*. (= MC).
- The Roman Missal*. 2011. [s.l.]: Our Sunday Visitor.
- Second Vatican Council. 1963. Constitution on the sacred *Liturgy Sacrosanctum Concilium*. (= SC).
- Second Vatican Council. 1964. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*. (= LG).
- Second Vatican Council. 1965. Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*. (= DV).
- Siwak, Waclaw. 2005. "Przepowiadanie maryjne w duszpasterstwie parafialnym. Sugestie dogmatyka." *Salvatoris Mater* 7 (2): 137–64.
- Siwak, Waclaw. 2011. "O poprawną teologicznie ikonę Maryi w kaznodziejstwie." *Studia Pastoralne* 7:277–91.

- Sobieraj, Edward. 1977. "Homilia w katolickiej teologii posoborowej." In *Eucharystia w duszpasterstwie*, edited by Adam L. Szafrński, 165–253. Lublin: TN KUL.
- Szewczyk, Leszek. 2015. "Recepcja mariologii Vaticanum II w polskiej teorii i praktyce homiletycznej." *Salvatoris Mater* 16 (1–4).
- Świerzawski, Waław. 2012. "Duch Święty wobec misterium Chrystusa w sprawowaniu liturgii," In *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, edited by Waław Świerzawski, 135–52. Misterium Christi 1. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia.
- Triacca, Achille M. 1999. "La celebrazione liturgica, epifania dello Spirito Santo." *Liturgia* 33:24–46.
- Twardy, Jan. 2007. "Między teologią a antropologią w głoszeniu kazań maryjnych." *Salvatoris Mater* 9 (3–4): 216–36.
- Twardy, Jan. 2011. "Chrystocentryzm w kaznodziejskiej parenezie." In *Media na przełomie: Dziennikarstwo, kaznodziejstwo, edukacja medialna*, edited by Krzysztof Marcyński, Józef Szaniawski, and Jan Twardy, 571–88. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Wiśniewski, Sebastian. 2021. "Zwrot ku mariologii maksymalistycznej – na przykładzie nauczania ks. Dominika Chmielewskiego SDB." *Polonia Sacra* 25 (4): 77–95. <https://doi.org/10.15633/ps.4139>.
- Wojtczak, Adam. 2005. *Uczennica i Matka: Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II*. Studia i Materiały 83. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw.
- Zadrozny, Kamil. 2020. "Przepowiadanie a zasady pobożności maryjnej." In *Maryjność w Kościele i mariologia w teologii*, edited by Marek Chmielewski and Kamil Zadrozny, 21–30. Biblioteka Mariologiczna 23. Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne.



Mariology in the Documents of Ecumenical Dialogue and Christian Unity

NAPIÓRKOWSKI ANDRZEJ 

Pontifical University of John Paul II in Cracow, andrzej.napiorkowski@upjp2.edu.pl

Abstract: Ecumenical dialogue that seeks to bring all followers of Christ closer to unity faces many difficulties. One is the incorrect understanding of ecumenism (doctrinal, spiritual and practical). Also, an obstacle is the lack of distinction between the unity of Christians and the unity of the Churches. This article presents another such difficulty in the path of Christian unity, which is the Mariological (doctrinal) and Marian (worship/devotion) issues. Ecumenical meetings, therefore, do not avoid such complex topics concerning the Mother of God, such as her virginity, immaculate conception, assumption or her role as Mother of the Church. Many Christian traditions have different interpretations of these truths. Catholic and Orthodox communities even consider them an inalienable part of their spiritual heritage, while most Protestant communities have a more nuanced approach and do not accept these truths as binding but reject them. A compilation of the documents to date relating to the Mother of God proves to be a big, positive surprise. Of course, these are writings of varying degrees of validity, as they come as much from international mixed official commissions as from national bilateral bodies or local debates. Nevertheless, both their prominence and impact, as well as their quantity, make it clear that the person and action of the mother of Jesus animate and promote the difficult rapprochement of the followers of her Divine Son.

Keywords: ecumenism, Mary, Christian unity, ecumenical dialogue, ecumenical documents, unity of Churches

Following the indications of the Dogmatic Constitution on Revelation *Dei Verbum*, Catholic theology is making a painstaking effort to understand the content of revelation. In this endeavour, Mary and her role cannot be overlooked. The question arises of the indispensability of Mary for the fullness of Christian faith and theology. The mother of Jesus played a vital role in this self-revelation of God in the mystery of the incarnation. The Holy Trinity revealed itself as Father, Son and Spirit through Mary; hence, Christianity is based on Mary's response to the God of Abraham, Isaac and Jacob. Mariological issues must be present throughout systematic theology to reliably answer the questions of modern theology. It seems that deepening this research will be an ecumenical perspective. Consequently, Mariology becomes necessary not only for Catholic theology but also for ecumenical dialogue among all Christians (McKenna 2016).

In the ecumenical dialogue of the late 20th and early 21st centuries, Mariological and Marian issues appeared relatively late. It was preceded by joint debates among Christians regarding ecclesiological issues, Christology, Sacramentology, apostolic succession, the office of ordination or justification (Vaughan 1964).

Hence, this article aims to present the documents of ecumenical dialogue that Christians have recently developed to show their understanding of Mary in the light of their own confessions. The source of analysis will be primarily the documents of ecumenical dialogue produced by the Roman Catholic side with other Christian confessions. However, we will also cite other ecumenical dialogue documents with Mariological and Marian references.

We will then try to pick out some of the more important aspects of Mariology and their influence on working out and reaching a consensus in the pursuit of Christian unity.

1. What Kind of Ecumenical Dialogue?

The pre-conciliar dispute over the mother of Jesus between Catholics and Protestants – after the promulgation of Chapter VIII of the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* – took on the character of dialogue, along with the contents of the Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio*. In 1965, Professor Stanisław Celestyn Napiórkowski published the results of his research on Mariological issues as seen by Protestant theologians. After 50 years, it turns out that this line of theological research laid the foundation for the practice of ecumenical Mariology. As a reliable researcher, Napiórkowski criticised not only certain theses of Protestant Christianity but also certain aspects of the teaching of Catholic Mariology. Consequently, the Professor of Lublin initiated a shift from emotional and prejudiced accusations to an ecumenical dialogue of Christ's followers in the area of Mariology. (Napiórkowski 1988; Pek 2014).

Can reflection on the Blessed Virgin Mary help promote ecumenism? The answer depends, first of all, on what we mean by ecumenism. One definition – paradoxically the most common, though incorrect – sees ecumenism as a process of negotiation between different Churches, where one Church gives up an aspect of its faith and the other partner relinquishes claims to some of its distinctiveness. The process takes place in several stages until the lowest common denominator is reached. The result is a Church or other official collective body with a reduced form of faith and practice to accommodate all members. This was largely the pattern of ecumenism in many Christian communities for most of the last century. It appears that not everyone has understood that this is a massive failure. Mary cannot help this kind of ecumenism. So, how do we understand ecumenism correctly today? It must first be stated that it is not a form of negotiation but a joint and long search for the truth of God's revelation. It begins with the confession that we do not fully grasp God's truth and need to appeal to the work of the Holy Spirit in the community of faith (Napiórkowski and Karski 2003). In this concept, the unity of heart and mind comes not from negotiated

agreements but from all parties recognising and accepting God's objective truth (Howell 2011).

It is well known that marriages do not succeed when each spouse gives fifty per cent but when each gives one hundred per cent. In the same way, the unity of Christians comes from a total commitment to seek difficult truth in a spirit of humility. Ecumenism begins with the recognition that unity already exists in God, that Christ is the centre of unity and that the Holy Spirit is the causal agent in bringing Christians together. It is only with this attitude to understanding ecumenism that Mariology and Marianism can contribute much to the cause of Christian unity.

Ecumenical dialogue is a process of cooperation and conversation between different Christian traditions in order to achieve greater unity in beliefs, practices and understanding of the faith. It is the pursuit of reconciliation and cooperation between various Churches and Christian communities, addressing both theological and practical issues. Ecumenical dialogue is the search for truth in God's revelation and the attempt to understand it in the light of the faith of God's people and the great Tradition of the Church of the triune God. We have serious sources that document interconfessional ecumenical dialogue (Cereti and Voicu 1986; Cereti and Voicu 1988; Cereti and Puglisi 1995; Cereti and Puglisi 1996; Cereti and Puglisi 2006).

Ecumenical dialogue is based on a mutual search for understanding, respect and openness to differences. It involves studying Scripture, theology, history and traditions together to identify shared values and beliefs and understand theological differences and disagreements. It seems that the first goal of ecumenical dialogue is Christian unity, as the unity of the Churches is a much more demanding challenge. The pursuit of unity is based on the understanding that all Christians are one body of Christ, regardless of differences in theology, rituals or Church structures. This form of dialogue aims to break down divisions and conflicts created by different interpretations of the faith and historical events (Jaskóła 2016, 89–98).

In ecumenical dialogue, participants seek to address complex topics such as theological teachings, sacraments, moral issues and structural differences. The goal is to find common ground to build greater unity while respecting the differences and individuality of each tradition (Napiórkowski, Leśniewski, and Leśniewska 2000, 5–6).

In recent decades, dialogue among Christians has borne much fruit, such as joint statements, agreements and mutual recognition of the sacraments and ordination. There is also greater cooperation in social service, social justice and the promotion of peace. However, dialogue is a long-term process that requires time, patience and commitment from all. It also requires openness to the work of the Holy Spirit, which leads to unity and reconciliation (Wicks 2000, 25–57). Its difficulty is revealed especially in the Mariological perspective. Karl Barth, one of the leading Protestant theologians of the 20th century, recognised the centrality of the Marian element. Barth identified the Marian doctrine and worship as “one great heresy” of the Catholic Church, from which all other Catholic heresies arose. He wrote: “In the doctrine

and worship of Mary is revealed the one heresy of the Roman Catholic Church which explains all the rest” (Barth 2004, 143). In particular, he singles out Mary’s human cooperation in redemption as an outstanding example of this alleged Catholic-Marian heresy: “The Mother of God of Roman Catholic Marian dogma is simply the principle, type and essence of the human creature cooperating servilely in her own redemption on the basis of prevenient grace, and to that extent the principle, type and essence of the Church” (Barth 2004, 143).

Hence, there are no grounds today, on the one hand, to fall into uncritical euphoria and practice shallow or false versions of ecumenism and, on the other, to go against the clear indications of the Second Vatican Council and not to promote the letter and spirit of Christian unity. For there is still a long way to go (RELKM 1980, 197–228).

2. Important Documents of Ecumenical Dialogue on Mary

Analysing the documents of the Church, which were edited with ecumenical sensitivity and refer to the Blessed Virgin Mary, it is appropriate to point first to two papers of the Second Vatican Council, namely the Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions *Nostra Aetate* of 1965. In the section on Christianity and the followers of other religions, Mary is mentioned as a model of obedience and piety. It is also necessary to point to the eecree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio* of 1964. This was another document of the Second Vatican Council focusing explicitly on ecumenism, where issues related to Mary as a common element of faith, helpful in uniting the Churches, were addressed. There are also noteworthy documents from the International Theological Commission, which often address ecumenical dialogue on Mary, such as *Mary in the Life of the Church* from 2004 (Kałużny 2012, 15–18).

Ecumenical dialogue on Mary has produced several important documents that help build ties and understanding between Christian traditions (Gajek and Pek 1993). Let us now proceed to detail the documents that are the direct fruit of this kind of dialogue. Here are some of the most important ones in chronological order as they relate to Mary:

1. The Joint Declaration on Mary, a 1988 document signed by the Catholic and Lutheran theological commissions, entitled *Mary in the Plan of Salvation*. It represents an important step in the dialogue between Catholic and Lutheran traditions regarding the role of Mary in Christian theology and life. The declaration stresses that belief in the immaculate conception and assumption of Mary is not an obstacle to Christian unity, although differences remain in the theological understanding of these dogmas.

2. The Lima Accord expresses a document signed in 1982 by the Faith and Order Commission of the World Council of Churches (WCC). Although not directly related to Mary, the Lima Accord touches on important issues concerning the Church, sacraments and ministry. It helps build ecumenical ties and understanding in various areas, which has implications for dialogue on Mary.
3. The Commission for Lutheran-Catholic Dialogue in the United States published a joint text in 1992 titled *One Mediator, the Saints, and Mary* (Anderson, Stafford, and Burgess 1992). It reveals points of convergence and divergence between the two traditions. *The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII* is the result of 7 years of dialogue around the issue of Christ as the only mediator, the saints and Mary. The Joint Statement on Mary includes an “Introduction” and two main parts: “Part One: Issues and Perspectives” and “Part Two: Biblical and Historical Basis.” These essentially concern the role of Mary and the saints in the Church. The conclusions presented show that despite the differences in the understanding of Mary’s salvific role, the ways of invoking the intercession of the mother of Jesus and the content of the two later dogmas, there is no basis for talking about significant (Church-dividing) differences in Mariology (Rabiej 2017, 388–89).
4. In turn, the Dombes Group submitted a document entitled *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, published in Paris in 1999. To Catholics, it proposed moving away from maximalist concepts by situating the last two Mariological dogmas in the appropriate hierarchy of truths of faith and shaping the Marian devotion in the spirit of the indications of the exhortation *Marialis Cultus*. On the other hand, Lutherans were requested to give Mary a proper place in the community of believers, as she cooperated with others for the salvation of others through her active involvement. It is also proposed that Lutherans introduce Mary more widely to the liturgy (Rabiej 2017, 389).
5. Some achievements can be boasted in the area we are discussing by a Lutheran-Catholic group in Germany, which published an agreement entitled *The Church as a Community of Saints*. *The Church as a Community of Saints* of 2000 (BADBKVELKD).
6. Of the documents of the Catholic-Orthodox dialogue, it is appropriate to cite two in particular, *Going Out to Meet Mary* (2000) and *Mary in the Life of the Church* (2004). These studies emphasise the common elements of the Catholic and Orthodox faith concerning Mary but also highlight the theological and cultural differences (Paprocki 1999, 55–68). Recalling Catholic-Orthodox documents, it is also worth pointing out *Koinonia and Synodia* of 1986 or *The Sacrament of Love* of 2006, which indirectly addressed Mariological and Marian themes.
7. The ecumenical documents must also include the achievement of The Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC), which brings together English-speaking theologians who submitted *Mary, Grace and Hope in Christ*

(London – New York 2005). Roman Catholic and Anglican Churches have issued a joint 43-page statement, *Mary: Grace and Hope in Christ* (the so-called Seattle Statement), on the role of the Virgin Mary in Christianity as a way to sustain ecumenical cooperation despite differences on other issues. The document was issued in Seattle, Washington, by Alexander Brunett, the local Catholic archbishop, and Peter Carnley, the Anglican archbishop of Perth, Western Australia, co-chairs of the Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC) (ARCIC 2004; MKARK 2004, 427–74; CIACR 2004, 100–). It shows the hallmarks of ecclesiotypical Mariology, where Mary is seen in the community of followers of Jesus Christ, endowed with the grace of faith and hope. The theological arguments presented, growing out of scriptural sources, reflect the earlier work of the Dombes Group.

8. Catholic-Pentecostal dialogue documents. In recent years, there have also been documents of dialogue between the Catholic tradition and some Pentecostal Churches. The documents, such as *Mary in Dialogue* (2007), seek to find common understanding points regarding Mary and emphasise her importance as the mother of Jesus and model of faith.
9. *Consensus and Collisions*, the 2007 Report of the International Baptist-Catholic Commission for Theological Dialogue, which discussed issues related to Mary, such as her role in salvation and her place in the practices and beliefs of different Christian traditions (discussions conducted by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity and the Baptist World Alliance).
10. *Mary in the Context of Shared Faith and Spirituality* is a 2015 document, the product of the International Lutheran-Catholic Commission for Unity, focusing on the differences and similarities in the beliefs and practices of Lutherans and Catholics regarding Mary.
11. It is also worth citing the Catholic work of the episcopal conferences of countries where concern for Christian unity has a long tradition, as reflected in the texts of local catechisms, such as in the Netherlands, Germany and France. Also, the *Catechism of the Catholic Church* (1992) was edited with ecumenical sensitivity, where a relatively large portion of the text was devoted to Mariology (Łukaszuk 1996, 69–74). The starting point became the mystery of the incarnation. This allowed discussion of the dogmas of the immaculate conception, the *Theotokos* and the virginity of Mary (CCC 484–511). Meanwhile, the doctrine of the assumption was explained against the background of ecclesiology (CCC 963–75). A certain novelty is the insightful presentation of the relationship between the Holy Spirit and Mary (CCC 721–26).

These documents are examples of significant writing on ecumenical dialogue about Mary. Many other valuable initiatives, publications and statements contribute to this dialogue and provide a basis for building ties between different ecclesial traditions (Galot 2005).

3. What Do Christians Have in Common Regarding Mary?

It is difficult to demonstrate shared elements regarding Mary that apply to all followers of Christ. This is due to other more serious doctrinal differences between Catholics, Orthodox, Anglicans and Protestants. All the more so because the brothers and sisters, presenting the world of the Protestant faith, are themselves quite divided and diverse (Sisto 2013).

Even a cursory analysis of the above-mentioned documents of Christian dialogue reveals a rather diverse degree of rapprochement among the followers of the Divine Nazarene. Nevertheless, the conduct of the dialogue is a serious achievement in itself compared to the situation before Vatican II. Suffice it to recall the sad atmosphere of disqualification and stigmatisation of other Christians created among Roman Catholics by Pius XI's encyclical *Mortalium Animos* [on the promotion of true unity of 1928] or the hostility and falsification of the image of the Roman Church among Protestant brothers and sisters of the same period.

Ecumenical meetings often address issues concerning Mary, such as her virginity, immaculate conception, assumption and her role as the Mother of the Church. Many Christian traditions have different interpretations of these truths and teachings about Mary. The Catholic and some Orthodox communities recognise them as truths of faith, while some Protestant Churches have a more nuanced approach and do not accept them as binding but reject them. However, there has been some progress in ecumenical dialogue regarding Mary in recent years. Exploring the Bible and early Christian writing together, such as the Church Fathers, helps to better understand Mary's role in a historical and theological context. Studying and debating Mary can help find common ground and build ties between traditions.

Today, however, serious theological differences and disagreements exist between Christian traditions, and Mary has become a figure of interest and discussion in ecumenical dialogue. A number of models of unity have even been developed (CCCREL 1984). Let us now list at least a few key aspects regarding Mary's role in ecumenical discussions:

- a. *Common ground*: Mary is venerated to varying degrees in most Christian denominations. Although the level of reverence and theological significance attributed to Mary vary quite significantly, there is often common ground in recognising her as the mother of Jesus Christ;
- b. *Biblical basis*: ecumenical discussions begin with an examination of Mary's place and function in light of the biblical accounts. Mary's significant appearances in the New Testament, especially in the narratives of Jesus' birth in the Gospels of Matthew and Luke, provide the basis for dialogue;
- c. *Doctrinal differences*: one of the main obstacles to the growth of Christian unity is differences in doctrine, e.g. the Roman Catholic Church's dogmas of

- the immaculate conception and assumption of Mary are not shared by all Christian traditions. Discussions can focus on these doctrinal differences;
- d. *Intercession and devotion*: the practice of asking for Mary's intercession in prayer, although not inherent to the Marianism of all Christians, is quite widespread, especially in the Roman Catholic Church and the Eastern Churches or the Orthodox Church. Research is therefore undertaken on the nature and purpose of intercessory prayer to Mary;
 - e. *Mary as a model*: some Christian dialogue emphasises that Mary is a model of faith and obedience to God. Her response to the angel Gabriel's message: "Let it be done to me according to your word," is seen as an example of perfect submission to God's will, which should be recognised and imitated by all Christians;
 - f. *Joint celebrations*: in some cases, ecumenical meetings and events today even include joint celebrations of Marian feasts or festivals, such as the Feast of the Annunciation or the Assumption of Mary. These events become an excellent opportunity for Christians from different traditions to come together for prayer and reflection;
 - g. *Sustained dialogue*: ecumenical dialogue on Mary is still evolving, and progress can and has been quite slow due to deep-rooted theological differences. A lack of basic knowledge about the dialogue partner is not uncommonly an obstacle. It is also necessary to highlight the difficulties arising from historical differences in mentality and emotion. However, the desire to engage in respectful conversations about Mary and her significance in the Christian faith is essential to the ecumenical movement. Nevertheless, engaging in dialogue is something irrevocable.

Mary is both a sign and an instrument of the unity that comes from the Trinity, as she has a unique relationship with each of its members. In AD 431, the ancient Christian Church defined Mary as the Mother of God because the Church wanted to protect the full divinity and humanity of Jesus Christ. This title, Mother of God (or better, God-bearer), ensured that the child in Mary's womb was nothing less than fully God and fully human. However, the title Mother of God has never been, nor should it be interpreted to mean that Mary is the mother of the Trinity. Mary has a clear connection to each member of the Trinity, but she is not the mother of the Father or the Holy Spirit (Howell 2011; Pek 2000).

It is difficult to agree with the assertion that Mary is at the centre of ecumenical conversations since Christians from different Churches have quite different approaches to her. Mariology is overtaken by doctrinal issues of greater gravity, such as Christological and Ecclesiological issues. It seems that Mariological matters must be integrated into Christology and Ecclesiology, as this will make it possible to grasp the figure of Mary and her role in the totality of God's plan of salvation. From this perspective, there is a greater potential for Christian unity.

It should be noted that despite the positive attitude among some Protestant and Anglican theologians regarding Catholic and Orthodox Mariology, one should not overlook the strong opposition among the communities originating from the Reformation. As the most significant obstacles to ecumenical rapprochement in Mariology, Protestants point first to the uniqueness of Christ's mediation and the doctrine of the sovereignty of divine action (Dittrich 1998).

On the other hand, the Catholics proclaim that Christ's mediation, expressed in His omnipotence and dominion over the whole world and humanity, is represented precisely most fully through mediation in creatures. This mediation of Mary, the saints, the blessed and other believers is anchored in Christ. This mediation of creatures comes entirely from Christ and receives its effectiveness from Him. God's sovereignty in grace does not consist in reducing human beings to passive acceptance but in promoting active cooperation that engages all the resources of human personality in the work of salvation.

The role attributed to Mary, in particular, is promoting the feminine personality. This form of Mariology can be beneficial for communicating and giving credibility to the Gospel in times when great emphasis is placed on women's liberation.

Mary plays a vital role in ecumenical dialogue between different Christian traditions when ecumenism is understood correctly. Many Christian communities, such as Catholic, Orthodox, and Protestant Churches, give Mary a special place as the mother of Jesus and model of faith. However, there are also differences in the theological understanding of Mary's role, which can affect dialogue between different traditions (Glaeser 2002).

In addition, ecumenical dialogue often emphasises that Mary can be a model for all Christians in terms of faith, obedience to God and participation in the work of salvation. All Christian traditions recognise the importance of Mary as the mother of Jesus and a model of womanhood. It is also essential to respect theological differences and seek common points of understanding during ecumenical dialogue. Talking and seeking agreement concerning Mary can contribute to greater unity among Christian traditions (Galot 2005).

4. Between the Unity of Christians and the Unity of the Church

It should be noted at the outset that in light of the Catholic position, we are looking for the unity of Christians since the unity of Christ's Church has not been lost. It is worth adding that Catholic doctrine points to internal (ontic) unity, which the Church will never be deprived of since it is rooted in the triune God. External unity, on the other hand, is violated, if only in the lack of full ties between the particular Churches.

The Second Vatican Council and many other Roman Catholic documents consistently proclaim that ecumenism is the pursuit of Christian unity since the Church endowed with the attribute of unity exists and persists in the Catholic Church (*UR* 4; *CCC* 816; 820; *UUS* 11). Hence, we must distinguish between striving for the unity of Christians and the unity of the Church, which she has not been deprived of.

Christian unity is the desire for unity among believers in Jesus Christ, regardless of differences in Christian traditions and denominations. It is the desire for all Christians to be one body of Christ, acting in love, cooperation and mutual respect. On the other hand, Church unity refers to the perfect unity of the entire Christian Church, which should be evident in its structure and organisation. It includes unity of beliefs, sacraments and hierarchy. Ecclesial unity is related to the vision of the Church as a single organism in which the various parts are united.

While related, the unity of Christians and the unity of the Church are not identical. Christian unity is the spiritual desire and aspiration for mutual understanding, reconciliation and cooperation between different Christian traditions. It is a process that takes place at the level of believers, religious leaders, theologians and others involved (Stacpoole 1982).

Ideally, the unity of Christians and the unity of the Church should complement each other. However, due to theological, cultural and historical differences, achieving complete unity is a difficult task. Therefore, the pursuit of Christian unity often focuses on finding common ground, understanding and cooperation to build a bond and mutual rapprochement despite the differences.

It is vital that both the unity of Christians and the unity of the Church be worked out and created with humility, openness and respect for other traditions while maintaining a confessional identity. Ecumenical dialogue and work on unity aim to build bonds within the body of Christianity and witness to the whole world of Christ's love and unity in His name.

Post-conciliar ecumenical dialogue has resulted in a greater emphasis on developing ecclesiotypical (minimalist) Mariology than on Christotypical (maximalist) Mariology. Hence, in recent years, it can be observed that of the two types of Mariology proposed by the Dogmatic Constitution on the Church in its eighth chapter, theologians have leaned towards a minimalist presentation of the doctrine of Mary (Rabiej 2017, 381–86).

It is this minimalist attitude that has been revealed, especially among ecumenically oriented theologians. They seek sources for their reflection primarily in biblical and patristic texts. They make it possible to see Mary's role in the community of the Church of believers. Supporters of this direction propose a return to the fundamental principles of Mariology. Among them, it is worth noting the designation of Mary as "the model of the Church" (Otto Semmelroth), "the perfect representative of humanity" (Heinrich Maria Köster), "the crown of creation" (Karl Rahner, Michael Schmaus), "the Mother of salvation" (E. Schillebeeckx). These and still

other Marian titles do not question her closeness to Christ. By referring to scriptural sources and patristic thought (Irenaeus of Lyon, Ambrose), we can rediscover her connection with the community of followers of Jesus Christ. The biblical sources for these Mariological concepts are quite comprehensively discussed by Max Thurian, a Protestant theologian and a member of the ecumenical community in Taizé (Rabiej 2017, 386–92). At the same time, it is necessary to point out the dangers that emerge from such ways of approaching Mariology, which include, for example, a reductionist treatment of Marianity (Thurian 1963).

Today's pervasive global crises underscore the need for all Christians to unite as much as possible. The Catholic Church must also take the call for authentic Christian unity seriously. Throughout his pontificate, Pope Francis has placed great emphasis on ecumenism, both in words and actions. But how can the Church best achieve true ecumenical progress and advance genuine Christian unity in these troubled times?

Ecumenical efforts since Vatican II have generally led to fruitful forms of common prayer and fraternal dialogue between different Christian traditions, mainly by emphasising what all Christian denominations have in common. But is this enough? Can we really fulfil Jesus' ecumenical prayer "that they may all be one" (John 17:19) by only discussing what all Christians have in common? Has Mary recently not been sacrificed on the altar of ecumenism? Asks Mark Miravalle, the President of the US-based International Marian Association. Is the weakening of Mariology and Marianism not linked to the loss of Catholic ecclesial identity, sometimes at the expense of practising ecumenism at all costs?

The ancient Church called the Mother of God the "Sceptre of the Orthodox Faith," meaning that we see the true faith and meaning of Jesus Christ in the Virgin Mary. Leading the Church on earth as Pope Benedict XVI (2005–2013), Joseph Ratzinger recalled the title used for Mary in the liturgy: "Conqueror of all heresies." Mary plays a decisive role in revitalising the Catholic faith in every space where the life of the Christian faith is distorted and weakened (Ratzinger 1983).

Conclusions

The analysis of the above-cited documents of the ecumenical dialogue that the Roman Catholic side primarily conducts with other Christian denominations on Mariological issues demands a number of detailed distinctions. First, we are talking about the search for unity among Christians and not the unity of the Christian Churches. Second, Mariology and Marianism for Roman Catholics and Orthodox and Eastern Christians do not divide them as much as unite them. Third, the problems of the dialogue documents in the area of Mariology with regard, above all, to

the Catholic view and the Christian communities that grew out of the Reformation movements.

The content of the documents of ecumenical dialogue does not directly discuss the privileges of Mary, which Catholic theology has expressed in the form of Marian dogmas (the Divine Parent, the Ever-Virgin, the Sinless, the Immaculately Conceived or the assumption). Rather, we find in the texts under discussion the question of Mary's mediation and mission in the salvific plan of Jesus Christ.

A more careful analysis of dialogue documents also leads to the conclusion that there are serious discrepancies at the very theological foundations of the parties engaged in dialogue. Namely, there is a difference in the treatment of revelation (Scripture and Tradition against the principle of *sola scriptura*), the exclusive principle of *solus Christus*, the treatment of cooperation in Christ in the work of salvation, and the value of works. Therefore, it is necessary to speak of varying degrees of unity of Christians in Mariology. The unity of Catholic and Evangelical Christians on these issues has a very long way to go, on which the followers of Christ will repeatedly experience both rapprochement and mutual distancing.

Bibliography

- Anderson, H. George, J. Francis Stafford, and Joseph A. Burgess, eds. 1992. *The One Mediator, the Saints, and Mary*. Lutherans and Catholics in Dialogue 8. Minneapolis, MN: Augsburg.
- Anglican-Roman Catholic International Commission. 2005. *Mary: Grace and Hope in Christ*. Edited by Giovanni Cereti and James F. Puglisi. Harrisburg, PA: Morehouse. (= ARCIC 2004). Italian text: Giovanni Cereti and James F. Puglisi, eds. "Maria: grazia e speranza in Cristo." In *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 7 of *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, 100–152. Bologna: Dehoniane, 2006. (= CIACR 2004). Polish text: Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka. "Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie Deklaracja z Seattle [2004]." [trans. Jarosław Lipniak]. *Salvatoris Mater* 7, no. 2 (2005): 427–74. (= MKARK 2004).
- Anglican-Roman Catholic International Commission. 2006. "Maria: grazia e speranza in Cristo." In *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 7 of *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, edited by Giovanni Cereti and James F. Puglisi, 100–152. Bologna: Dehoniane. (= CIACR 2004).
- Barth, Karl. 2004. *The Doctrine of the Word of God*. Vol. 1, bk. 2 of *Church Dogmatics*, edited by Thomas F. Bromiley G. W. Torrance, translated by G. T. Thomson and Harold Knight. London: Clark.
- Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. 2005. *Communio Sanctorum: Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. 3rd ed. Paderborn: Bonifatius. (= BADBKVELKD).
- The Catechism of the Catholic Church*. 1992. Vatican: Libreria Editrice Vaticana. (= CCC).
- Cereti, Giovanni, and James F. Puglisi, eds. 1995. *Dialogi internazionali 1985–1994*. Vol. 3 of *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del dialogo teologico interconfessionale*. Bologna: Dehoniane.

- Cereti, Giovanni, and James F. Puglisi, eds. 1996. *Dialoghi locali 1988–1994*. Vol. 4 of *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del dialogo teologico interconfessionale*. Bologna: Dehoniane.
- Cereti, Giovanni, and James F. Puglisi, eds. 2006. *Dialoghi internazionali 1995–2005*. Vol. 7 of *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del dialogo teologico interconfessionale*. Bologna: Dehoniane.
- Cereti, Giovanni, and Sever J. Voicu, eds. 1986. *Dialoghi internazionali 1931–1984*. Vol. 1 of *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del dialogo teologico interconfessionale*. Bologna: Dehoniane.
- Cereti, Giovanni, and Sever J. Voicu, eds. 1988. *Dialoghi locali 1965–1987*. Vol. 2 of *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del dialogo teologico interconfessionale*. Bologna: Dehoniane.
- Code of Canon Law*. 1983. Accessed August 6, 2024. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html.
- Commissione Congiunta Cattolica Romana-Evangelica Luterana. 1986a. “L’unità davanti a noi.” In *Dialoghi internazionali 1931–1984*, vol. 1 of *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, edited by Giovanni Cereti and Sever J. Voicu, 752–827. Bologna: Dehoniane. (= CCCREL 1984). Polish text: Rzyskokatolicko-Ewangelicko-Luterańska Komisja Mieszana. “Jedność przed nami. Modele, formy i etapy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej [1984].” [trans. Karol Karski]. In *Blżej wspólnoty: Katolicy i luteranie w dialogu: 1965–2000*, edited by Stanisław Celestyn Napiórkowski and Karol Karski, 283–345. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003. (= RELKM 1984). Polish text: “Jedność przed nami. Modele, formy i etapy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej. Raport Wspólnej Komisji Rzyskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej (1984).” [trans. Karol Karski]. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 9, no. 2 (1993): 31–78.
- Commissione Congiunta Cattolica Romana-Evangelica Luterana. 1986b. “Vie verso la comunione.” In *Dialoghi internazionali 1931–1984*, vol. 1 of *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, edited by Giovanni Cereti and Sever J. Voicu, 654–92. Bologna: Dehoniane. Polish text: Rzyskokatolicko-Ewangelicko-Luterańska Komisja Mieszana. “Drogi do wspólnoty [1980].” [trans. Stanisław Celestyn Napiórkowski]. In *Blżej wspólnoty: Katolicy i luteranie w dialogu: 1965–2000*, edited by Stanisław Celestyn Napiórkowski and Karol Karski, 197–228. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003. (= RELKM 1980).
- Dittrich, Achim. 1998. *Protestantische Mariologie-Kritik: Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*. Mariologische Studien 11. Regensburg: Pustet.
- Gajek, Jan Sergiusz, and Kazimierz Pek, eds. 1993. *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*. Theotokos 4. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Galot, Jean. 2005. *Maria: La donna nell’opera di salvezza*. 2nd ed. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Glaeser, Zygfryd. 2002. *Kościół siostrzane w dialogu*. Opole: Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny.
- Howell, Kenneth J. 2011. “Mary and the Problem of Christian Unity” (May 8, 2011). <https://ch-network.org/2011/05/08/mary-and-the-problem-of-christian-unity-by-kenneth-j-howell-ph-d/>.
- Jaskóła, Piotr. 2016. *Ku jedności w Chrystusie: wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

- “Jedność przed nami. Modele, formy i etapy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej (1984).” [trans. Karol Karski]. 1993. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 9 (2): 31–78.
- John Paul II. 1995. Encyclical Letter *Ut Unum Sint*. (= *UUS*), https://www.vatican.va/content/johnpaul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html.
- Kałużny, Tadeusz. 2012. *Na drogach jedności: Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Lukaszuk, Tadeusz Dionizy. 1996. “Maryja – błogosławiona, która uwierzyła – według Katechizmu Kościoła Katolickiego.” In *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, edited by Stanisław Celestyn Napiórkowski and Bogusław Kochaniewicz. Kraków: Bratni Zew.
- McKenna, Mary. 2016. “New Directions in Mariology within Theology: Mary, Mother of God, Theotokos, Type of the Church, Illuminator of the Fullness of Christian Faith and Theology.” *Theology* 119 (3): 185–92. <https://doi.org/10.1177/0040571x15623704>.
- Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka. 2005. “Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie Deklaracja z Seattle [2004].” [trans. Jarosław Lipniak]. *Salvatoris Mater* 7 (2): 427–74. (= MKARK 2004).
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn. 1988. *Spór o Matkę: Mariologia jako problem ekumeniczny*. Teologia w Dialogu 3. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn, and Karol Karski, eds. 2003. *Bliżej wspólnoty: Katolicy i luteranie w dialogu: 1965–2000*. Źródła i Monografie – Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 257. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn, Krzysztof Leśniewski, and Jadwiga Leśniewska, eds. 2000. *Ut unum: Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu: 1982–1998*. Źródła i Monografie 209. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Paprocki, Henryk. 1999. “Prawosławie we współczesnym świecie.” *Elpis*, no. 1, 55–68. <https://doi.org/10.15290/elpis.1999.01.04>.
- Pek, Kazimierz. 2000. *Per Spiritum ad Mariam: Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*. Mariologia w Kontekście 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Pek, Kazimierz. 2014. “Mariologia ekumeniczna według S. C. Napiórkowskiego.” *Roczniki Teologiczne* 61 (2): 99–113.
- Rabiej, Stanisław. 2017. “Ekumeniczny wymiar mariologii.” *Studia Oecumenica* 17:381–92. <https://doi.org/10.25167/soe/17/2017/381-392>.
- Ratzinger, Joseph. 1977. *Die Tochter Zion: Betrachtung uber den Marienglauben der Kirche*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Ratzinger, Joseph. 1983. *Daughter Zion: Meditations on the Church's Marian Belief*. Translated by John M. McDermott. San Francisco: Ignatius Press. Originally published *Die Tochter Zion: Betrachtung uber den Marienglauben der Kirche*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1977.
- Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterańska Komisja Mieszana. 2003a. “Drogi do wspólnoty [1980].” [trans. Stanisław Celestyn Napiórkowski]. In *Bliżej wspólnoty: Katolicy i luteranie w dialogu: 1965–2000*, edited by Stanisław Celestyn Napiórkowski and Karol Karski, 197–228. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL. (= RELKM 1980).
- Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterańska Komisja Mieszana. 2003b. “Jedność przed nami. Modele, formy i etapy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej [1984].” [trans. Karol Karski]. In *Bliżej wspólnoty: Katolicy i luteranie w dialogu: 1965–2000*, edited by Stanisław Celestyn Napiórkowski and Karol Karski, 283–345. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL. (= RELKM 1984). Polish text: “Jedność przed nami. Modele, formy i etapy

- katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej (1984).” [trans. Karol Karski]. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 9, no. 2 (1993): 31–78.
- Second Vatican Council. 1964a. Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio*. (= UR), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html.
- Second Vatican Council. 1964b. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumengentium_en.html.
- Sisto, Walter. 2013. “Making the New Evangelization Credible: Mary in the Ecumenical Movement.” *Marian Studies* 64:110–31.
- Stacpoole, Alberic. 1982. *Mary’s Place in Christian Dialogue*. Wilton, CT: Morehouse-Barlow.
- Thurian, Max. 1963. *Mary, Mother of the Lord, Figure of the Church*. Translated by Neville Barker Cryer. London: Faith Press.
- Vaughan, Austin B. 1964. “The Development of Marian Doctrine as an Ecumenical Problem.” *Marian Studies* 15:27–47.
- Wicks, Jared. 2000. “The Virgin Mary in Recent Ecumenical Dialogues.” *Gregorianum* 81 (1): 25–57.



Towards Theology of Parenthood: Mother Mary as the Role Model for Sensitive and Secure Christian Parenting

DAMIJAN GANC 

University of Ljubljana, damijan.ganc@gmail.com

Abstract: Mother Mary's intimate and confidential relationship with God has inspired Christians around the world for the last two millennia. Her role in salvation history has already been discussed in detail in various church documents and scholarly literature. However, from an interdisciplinary point of view, her maternal role has not yet been fully evaluated from a psychological and child-rearing perspective. Therefore, in this article, we conduct a psychological analysis of the Gospel passages that talk about her maternal role and we evaluate these passages through the prism of the well-established attachment theory. Despite temporal and cultural differences, Mary's maternal attitude is found to be highly consistent with the key findings in research on quality parenting and interpersonal relationships. As we show, her "maternal genius" is revealed through the following fundamental characteristics of attachment-focused parenting: unconditional acceptance, sensitive guidance, compassionate accompaniment and continuous emotional regulation. These characteristics of Mary's motherhood come to the fore especially in the key moments of salvation history. The psychological analysis of Mary's motherhood brings an important contribution to the "aggiornamento" of Mariology and enables some new opportunities for pastoral theology. With new scientifically supported insights, the Church will be better equipped to help parents to discover the beauty and depth of the mission of parenthood, following Mary's example. The findings of our research therefore also represent an important foundation for the emerging theology of parenthood.

Keywords: Mother Mary, sensitive parenting, attachment-focused parenting, psychological analysis, Mary's maternal genius, theology of parenthood

Mary is not just one among other women of Scripture but a unique figure who plays an essential role in salvation history. Mary's response to God, her "yes," and the Incarnation are the culmination of the relationship God initiated with Israel through Abraham. Mary's "yes" represents the pinnacle of Israel's faith (McKenna 2020, 11). At the moment of consent, Mary becomes the personification of Israel, and as the Mother of the Lord, she also becomes the personal concretization of the Church. In her unconditional and trusting collaboration with God, the most profound spiritual content of the Covenant that God wishes to establish with His people is most deeply expressed (Ratzinger 1988, 75). The closest connection between God and humanity, placed at the very center of salvation history, is realized through Mary's acceptance of the maternal role. Therefore, it is not surprising that since ancient times, Mary has inspired Christian girls, women, mothers, and especially women consecrated to God (Chmielewski 2023, 152). The Greco-Roman heritage has accustomed humanity to

a certain feminine status and ideal, thus facilitating its acceptance of the Marian cult (Zawadzki 2021, 1053). In the earliest extensive biographical account of the Virgin Mary, attributed to Maximus the Confessor in the 7th century, maternal compassion for her suffering son takes center stage, fostering devotion to the veneration of Jesus' suffering (Avsenik Nabergoj 2022, 831). Furthermore, in the Church reform of the 11th century, Peter Damian relied on Mariology and Marian devotion, seeing in the Mother of God a reference point for Christian life to which the Church must constantly return. Similar to the early Church Fathers in the first centuries, he recognized the significant role that God had assigned to Mary in salvation history, thus naming her the "new Eve" (Królikowski 2022, 76).

The role of Mary in the economy of salvation is also emphasized in contemporary Church documents. The Dogmatic Constitution on the Church highlights the role of the blessed Mother in the economy of salvation, seeing in her the fulfillment of the feminine line in salvation history, so that just as a woman contributed to death, so also a woman should contribute to life (LG 55–56). For Paul VI, Mary is not only an example for the whole Church but is also, clearly, a teacher of the spiritual life for individual Christians. Mary is above all the example of that worship that consists in making one's life an offering to God (MC 21). Pope John Paul II, in the apostolic letter *Mulieris Dignitatem*, writes that through Mary's motherhood, through her maternal "fiat," God established a New Covenant with the human race. He continues that the motherhood of every woman, understood in the light of the Gospel, expresses a profound "listening to the word of the living God" and a readiness to "safeguard" this Word, which is "the word of eternal life" (MD 19). In the encyclical *Redemptoris Mater*, it is emphasized that Mary was the first to believe. She followed Jesus step by step in her maternal pilgrimage of faith, from the moment of the annunciation and conception until the tragic experience of Golgotha (RM 26). Of the essence of motherhood is the fact that it concerns the person. Mary also established a relationship with her son in her own way, lived maternal love, on which Jesus' development was based and his mission matured (RM 45). Pope Francis encourages parents to draw inspiration from the experience and responses of the holy family in their daily trials. All Christian parents are, like Mary, asked to face their family's challenges with courage and serenity, in good times and bad, and to keep in their heart the great things which God has done (AL 30; 66).

The main aim of our research is to explore the fundamental characteristics of Mary's maternal disposition, which could address and inspire contemporary Christian parents. We want to examine how to understand Mary's maternal attitude, her relationship with her son, her responses, and actions in light of insights from modern psychological concepts, such as attachment theory. Numerous theologians and Church documents have already evaluated her role in salvation history; Pope John Paul II has also spoken in various documents about the "feminine genius," whose fullest expression the Church sees in Mary and finds in her a source of constant

inspiration (Chmielewski 2023, 140). However, less attention has been paid to a thorough psychological analysis of her behavior in the role of mother, which could serve as encouragement and an example to Christian parents in carrying out their parental mission. Evaluating Mary's motherhood through the lens of modern science will assist pastoral theology in working with parents. Pastoral workers will be better equipped to help parents integrate modern insights from psychology, psychotherapy, pedagogy, and neuroscience with the fundamental principles of Christian anthropology, Catholic doctrine, and their own religious experience. Our analysis will thus also represent one of the foundations of the emerging theology of parenthood that we are striving to develop.

1. The Concept of Attachment-Focused Parenting

The theoretical foundation of our psychological analysis of Mary's motherhood is the attachment theory, which we must briefly introduce at this point. Pioneered by John Bowlby (1969) and further elucidated by Mary D. Ainsworth (Ainsworth and Bell 1970), the attachment theory stands as one of the most influential paradigms in modern social science and humanistic inquiry. The original ideas of the pioneers in attachment theory have stood the test of time and provided an exceptionally fruitful foundation for related concepts and numerous studies (Cassidy 2008, 17). Research has confirmed the significance of the parent-child relationship and its crucial impact on the emotional, cognitive, social, communicative, as well as physiological and neurological development of the child (Hughes 2009, 9). It has been demonstrated that the development of a specific type of attachment also entails the formation of a relatively stable and enduring internal working model, representing developmental continuity in attachment patterns from behavioral-experiential to the verbal-representational level (Bretherton and Munholland 2008, 114).

Attachment theory has also strongly influenced the development of psychotherapy in recent years. Some renowned psychotherapeutic modalities see the transformation from insecure to secure attachment as a key to change in the therapeutic process (Hughes 2007; Wallin 2007; Johnson 2019; Furrow et al. 2022). With the increasingly influential process of secularization, Western postmodern society has entered what is known as the "therapeutic era." One characteristic of this era is that individuals attempt to compensate for the lack of meaning in life, traditionally derived from the teachings of Christian faith, by pursuing personal development and enhancing the quality of interpersonal relationships (Svetelj 2022, 174–76). This is evident also in the view of the increasingly vast array of self-help books, emotional and social intelligence development, coping with stress, strengthening interpersonal relationships, achieving personal happiness, and quality child rearing. Among the professional and

scientific literature in the field of parenting and upbringing, we find an increasing number of recognized and influential authors whose theoretical frameworks for understanding parenting are based on attachment theory (Sears and Sears 2001; Siegel and Hartzell 2003; Hughes 2009; Poljanec 2015).

Parental responsiveness, sensitivity to the child's signals, ability for attuned interaction with the child, their physical and emotional availability, as well as recognition and acceptance of the child's needs, are among essential contributors to a child's secure attachment, which plays a pivotal role in shaping his or her long-term developmental outcomes (Erzar and Kompan Erzar 2011, 81–91). For the child's development, intersubjective experiences with parents are crucial. Intersubjectivity between parent and child involves joining a child in his experience, experiencing it with him, matching his affective state, and exploring the experience with him to better make sense of it. They need to share the same affective state, the same focus of awareness or attention, and the same intentions in the present moment (Hughes 2009, 36–38). According to Siegel and Hartzell, secure attachments develop when children experience consistent, emotionally attuned, and responsive communication with their parents. Relationships that offer this kind of responsiveness, especially during times of emotional need, provide children with repeated experiences of feeling connected, understood, and protected. When a parent responds with attunement to their child's needs, the child feels understood and connected. Attuned communication allows the child to develop an internal sense of balance and helps them regulate their bodily states, emotions, and states of mind with flexibility and equilibrium. These experiences of attuned connections and the balance they foster enable the child to develop a sense of coherence within their own mind (Siegel and Hartzell 2003, 103–4). A child's cognitive development is also influenced by how parents respond, their close relationship, and consistently mirroring the child's needs. After all, a relationship that allows for a genuine connection with the child's needs and feelings is where a child thrives most fully (Poljanec 2015, 45).

Key characteristics of attachment-focused parenting include acceptance, curiosity, and empathy (Hughes 2009, 78–95). Acceptance is key to the child's sense of security in the relationship with the parent, so it must be unconditional. A child cannot do anything that would be justifiably unacceptable to the parents. It is necessary to distinguish between evaluation or acceptance of a person and his action, therefore acceptance has nothing to do with permissiveness. Behaviors remain to be evaluated and guided. While parents limit or direct their child's behavior, they should still constantly express their acceptance of the child as a person. Using relationship withdrawal as a means of discipline is a major obstacle to developing a secure attachment (Hughes 2009, 78–80).

Another important characteristic of securely attaching parenting is curiosity. Parents are continuously interested in who their child is, what his character is/will be, his fundamental traits, from conception onwards. They are continuously engaged

in discovering their child, and their ongoing curiosity about him leads them to speculate about his inner life. Due to the nature of intersubjective experience, parents' exploration of the meaning of their infant's features and expressions significantly influences his self-perception. The question of curiosity becomes more challenging as the child grows, and acts of discipline become a necessary part of day-to-day parent-child interactions. A child can usually accept parental authority when it concerns his behavior, as long as it does not attempt to alter his inner life. An attitude of curiosity entails a "not-knowing" stance, prompting the parent to inquire about the child's inner life that led to the particular behaviors of concern. A nonjudgmental, open curiosity about a child's thoughts, feelings, and intentions is likely to foster the child's interest in his own inner life, develop his skills in identifying his thoughts, feelings, and intentions, and encourage honest expression of his inner life (Hughes 2009, 85–89).

Curiosity is closely intertwined with another key element of secure attachment parenting, which is empathy. In early childhood, the parent demonstrates empathy through the use of very clear facial expressions, rhythms, and inflections in her voice, as well as gestures and posture. The infant perceives her empathy through her non-verbal cues that are attuned to his expressions. As the child grows older, his parent also employs words to convey empathy, but these words always carry a distinct non-verbal component that communicates the parent's willingness to share in the child's emotional state. The parent's caring and understanding presence empowers the child to maintain a more confident stance in the face of distress. He feels that he is not alone in his distress, as the parent experiences the child's emotions within herself. Now, the child feels "felt" by his parent and can more easily confront the stress induced by challenging situations. The parent holds a part of it. Her affectively regulated presence facilitates his regulation of any emerging emotion. When a child feels his parent's empathy, he often navigates very difficult situations without succumbing to dysregulation caused by intense emotions. Such experiences of empathy have long-term implications for an individual's relationships throughout life. If someone has experienced empathy from their attachment figures, it is easier for him to extend empathy to others who regard him as an attachment figure (Hughes 2009, 93–95).

2. Mary's Motherhood in the Light of Modern Scientific Findings on Parenting

To the best of our knowledge, Mary's motherhood has not yet been evaluated in light of modern scientific insights from attachment theory, a gap we aim to address in this chapter. An interdisciplinary approach to Mariology necessitates the courage to explore novel perspectives on Mary's role, facilitated through dialogue with other

disciplines. Therefore, we will analyze the Gospel passages that talk about Mary's motherhood from a psychological point of view, specifically from the standpoint of the theory of attachment. As Udo Schnelle notes, the New Testament texts are also suitable for psychological analysis. In them we can find an intertwining of emotions, hopes and longings, as well as different social norms, values and behavioral patterns (2014, 211). By applying psychological analysis, we can enhance our understanding of biblical texts and their relevance to modern readers.

In our psychological interpretation, we will rely on the attachment-focused motherhood model presented above, which will serve as a theoretical framework for our interpretation. We will identify passages in all four Gospels that include key elements for the development of attachment in the relationship between Jesus and His mother, Mary. The characteristics of Mary's maternal attitude and her behavior in relation to Jesus will be evaluated in ongoing dialogue with scientific literature, particularly from the perspective of the development of secure or insecure attachment. We will assess her behavior for the presence or absence of attachment-centered parenting characteristics. We are aware that by doing so we purposely narrow the focus of our observation to a specific aspect of the relationship between Jesus and his mother. In addition, we are aware that psychological analysis as a method cannot be adequate for the theological evaluation of Mary's role in salvation history. We also recognize that with a narrow psychological interpretation of the text, we are exposed to the danger of overlooking some culturally conditioned features of Mary's experience of her maternal mission.

Nevertheless, we see at least two important reasons for using the psychological exegetical method in our research. The first reason can be seen in the potential of psychological methods to supplement other interpretive methods and contribute to their mutual enrichment. Different approaches to the text must be integrated to ensure that no single critical method becomes the only mode of interpretation. The application and integration of various forms of criticism leads to a more comprehensive understanding of the biblical text (Brown 2008, 64). Another reason for using the psychological method lies in its potential contribution to contemporary pastoral practice. It is an interpretive method that steps at the intersection of theology and psychology, so this approach allows us to compare the biblical tradition with the latest scientific findings in psychology. This connection between biblical texts and modern psychological findings in the field of parenting and interpersonal relationships can serve as a source of inspiration for modern Christian parents and also represent one of the foundations for the development of the theology of parenthood.

We selected relevant Gospel passages by first identifying all passages that mention Jesus' mother, Mary. For the psychological analysis of her maternal attitude and the development of attachment, we included in the final selection those Gospel passages that can be meaningfully interpreted through the lens of attachment theory. Where possible and appropriate, we considered the passages synoptically. For the

analysis of Mary's motherhood from the perspective of attachment theory, we selected six events from the lives of Mary and Jesus, as well as Jesus' genealogy, which is indirectly important for the development of attachment.

2.1. The Genealogy of Jesus and the Role of Knowing One's Roots (Matt 1:1–17; Luke 3:23–38)

We begin our analysis with the only passage that does not directly address Mary's maternal disposition but reflects a cultural characteristic of that time, which is also significant for understanding the concept of attachment. The Gospel of Matthew begins with the genealogy of Jesus Christ. While the genealogy is placed at the beginning for Christological reasons and to summarize the history of redemption (Tatum 1977, 523–27), it can also be evaluated through the lens of attachment theory. Understanding one's own roots, the characteristics of previous generations, including their various traumas, abuses, dependencies, and other trials, greatly assists an individual in breaking free from the grip of intergenerational transmissions and becoming more liberated from all the painful contents that, until they are acknowledged, are transmitted from generation to generation. It is known that the more we know about our families, the more we can know about ourselves, and the more freedom we have to determine how we want to live (McGoldrick 1995, 21).

For the development of secure attachment, it is not only important to understand the negative and traumatic experiences of past generations but also to comprehend the inner world of parents, which can be deeply influenced by their religious experience. The transmission of the kerygma, in its deepest sense, is precisely the communication of personal experience of how God entered into the lives of parents and transformed them (Stegu 2023, 1025).

2.2. The Annunciation and the Child's Unconditional Acceptance (Matt 1:18–25; Luke 1:26–38)

At the beginning of Mary's motherhood lies her consent, made possible only through unwavering faith and trust in God. Her entire existence is encapsulated in that brief "yes" (Speyr 1988, 5). From a human perspective, at the moment of the Annunciation, Mary finds herself in an extraordinarily challenging situation, thus the angel's words greatly unsettle her, even frighten her (Luke 1:29–30). In that instant, the weight of responsibility falls upon her to become the bearer of the fulfillment of generations of her people with her consent. Her life undergoes a radical transformation in an instant; all notions of the future, all plans she had made with her betrothed, are cast into doubt, everything becomes uncertain. It is highly likely that she was troubled by the question of how Joseph would receive the news of her conception, how he would act, and what it would mean for each of them. Not only was an uncertain

future looming, but also deep shame for her and her family. We can imagine that the news of her conception deeply wounded the delicate vulnerability of the emerging relationship between the betrothed. Joseph was evidently deeply affected at that moment, considering secretly divorcing her (Matt 1:19). In her emotional sensitivity, Mary surely felt with him; in this seemingly hopeless situation, she had only unwavering trust and faith in the Lord. Only from the deepest faith and trust could she wholeheartedly accept the child within her and sing her *Magnificat* (Luke 1:46–55).

Acceptance is one of the essential elements of securely attaching parenting. The foundation of every attachment is the decision of the parents to accept the child, to give him life. Sometimes parents feel unprepared for the child, that he is not coming at the right time. Pope Francis encourages parents to ask the Lord for healing and strength in such distress, so that they may fully accept and eagerly anticipate this child with all their hearts. It is important for the child to feel wanted (*AL* 170). Even Mary and Joseph needed this “healing,” so they accepted the angel’s words in faith, which helped them to de-center themselves, placing the transcendent—the child, the God—at the resonant center (Klun 2020, 290).

This ability to de-center oneself (cf. John 3:30) enables empathy toward the child; it is the foundation of openness for his experience to enter into the inner world of the parents (Simonič 2020, 315). In forming secure attachment, it is not just about accepting life; unconditional acceptance of the child, of his unique and irreplaceable personality, is also crucial for the child’s overall healthy development. In accepting the child, it is important for parents to distinguish between the person and the child’s behavior. If parents distinguish between the child as a person and his actions, they will be able to address, evaluate, and guide his behavior while continually expressing fundamental acceptance of the child as a person. The child must feel free to think what he thinks, feel what he feels, and experience what he experiences (Hughes 2009, 78–80). With this, parents reaffirm every day that initial and fundamental “yes” when they accepted the child’s arrival. Painful conditioning, abuse, interruptions in contact, abandonment, or neglect by parents undermine the child’s fundamental sense of acceptance and self-worth.

The child’s unconditional acceptance is thus the first fundamental maternal attitude of Mary, which we find in the Gospel. Although the announcement of Jesus’ coming represented an unimaginable change in Mary’s life, she responded to God’s call in faith immediately (cf. Luke 1:38). A psychological interpretation of the text, showing the dramatic experiences of Mary and Joseph at the moments of Jesus’ conception, can enrich the theological understanding of this first key moment in the history of salvation in which the Mother of God participated. It shows us that such an immediate, unconditional, and at the same time internally stable response from Mary is possible only from a firm grounding in her relationship with God and in complete devotion to Him. The connection between the relationship with God and the unconditional acceptance of the child, which is one of the fundamental principles

of attachment theory and an important factor in healthy child development, thus represents one of the important components of the developing theology of parenthood. When parents accept the child, they truly accept Jesus himself (cf. Matt 18:5), as Anna Maria Zanzucchi poignantly described in her vulnerable portrayal of the maternal experience (2008, 36). With this statement, Jesus not only placed the deepest dignity in every child but also elevated the dignity and value of parenthood.

2.3. The Presentation of Jesus in the Temple (Luke 2:22–38)

According to tradition, after the days of her purification, Mary and Joseph brought Jesus to the temple and presented him to God. They placed the child before the Lord and entrusted him to his care. For Mary, this act also represented a considerable challenge. During the pregnancy, the difference between her mission and the baby's mission was still unclear, but now the baby's mission emerged as something separate. The child sets out on his own path (Speyr 1988, 62). Mary stands as the guardian of Jesus' mission, but its full clarity eludes her, she struggles to understand it. Together with Joseph, she meditated on the profound words that were spoken about Jesus in the temple. Simeon's prophecies certainly evoked strong emotions in her when he predicted that Jesus would be "a sign that will be opposed," and that her own soul would be "pierced by a sword" (cf. Luke 2:33–35). On the one hand, it confirmed her faith in the fulfillment of God's promises of salvation, but on the other hand, he also revealed to her that she would have to live her obedience of faith in suffering, at the side of the suffering Savior, and that her motherhood would be mysterious and sad (*RM* 16).

From the point of view of attachment theory, the event of the presentation of Jesus in the temple has great significance, as it reveals Mary's fundamental recognition that Jesus' mission exceeds her own expectations, needs, and desires. Promoting the development of its members and the family as a whole is one of the main tasks of the family. By providing a safe base and a stimulating environment, parents facilitate the formation of a coherent autobiographical narrative in the child (Hughes 2007, 1–2). Under the guidance of caring parents, the child gradually explores his interests, takes initiative and develops qualities such as confidence, competence, and character (Kompan Erzar and Poljanec 2009, 13–15). This development process is made possible by offering to God, which must take place in the mother's heart as she prepares the space for what will be revealed according to the Son's autobiographical narrative. Therefore, in a psychological sense, we cannot properly understand the offering of Jesus in the temple without the context of two verses that strongly characterize this part of Luke's Gospel, namely that Mary "treasured all these words and pondered them in her heart" (cf. Luke 2:19 and 2:51). Among the fundamental elements of attachment-focused parenting, in addition to acceptance, there is also the curiosity and interest of parents in who their child really is and what his mission is, which the

child, and with him also his parents, have yet to discover (Hughes 2009, 85–87). In this regard, the phrase “she pondered them in her heart” suggests the important role of silence. Mary’s curiosity is fueled by silence, which allows her to ponder the truth about her son’s mission (Mizdrak 2024, 30).

The passage about Jesus’ offering in the temple represents an important contribution to the development of the theology of parenthood. Like Mary, every parent is also called to prepare a space within themselves for the discovery and acceptance of their child’s unique story, his unique mission, determined by God (cf. Jer 1:5). This requires a great deal of acceptance, openness, curiosity, empathy from the parents, as well as an internal distinction between their own ideas, plans and needs and the child’s experience. A child will be able to fulfill his mission only if he has enough inner freedom to listen to the inner call and gradually discover it. That is why parents are called to offer their children to God every day and recognize them in faith and help pave the way for their own vocation.

2.4. The Finding of Jesus in the Temple (Luke 2:41–52)

The passage about Jesus’ finding in the temple is, psychologically speaking, a logical continuation of Jesus’ presentation, as it reveals to us, to a certain extent, the course of his development under the guidance of this parental attitude of offering. Jesus was twelve years old at the time of this passage, an age that coincides with the onset of adolescence, a time of profound transformation in emotional, cognitive, and behavioral systems surrounding attachment relationships. Adolescents now evolve from being recipients of care to becoming self-sufficient adults and potential caregivers to other individuals in their lives (Allen 2008, 419). We can assume that upbringing thus far has been smooth and peaceful. A period passed when Mary nursed, watched Jesus’ first steps, listened to his first words, observed his exploration of play, surroundings, relationships, doing family chores, listening and perhaps reading scriptures. Aware of his divine origin, Mary likely observed him, pondering how his personality was maturing, how he was shaping himself, and preparing for the mission that awaited him. We might imagine she also questioned her role and responsibility in Jesus’ upbringing, entrusting him to the Father in her prayers. Nothing is revealed about whether she and Joseph discussed this, or whether they silently accepted their respective missions. Jesus observed them at work, observed how they engaged in interpersonal relationships, prayer, conversation, and rest. In their presence, he began to perceive and live a relationship with God, which must have increasingly stirred him and become more attractive, more central to him. Besides the obvious Christological purpose of the passage (Brown 2008, 250), Jesus’ stop in the temple can also be seen, on a psychological level, as the rebellion of an adolescent, expressing his inner essence for the first time, his true nature, differentiating himself from his parents, and thereby also foreshadowing his mission. For Mary and Joseph, as for other parents

of adolescents, this developmental step represented a shock and a great challenge, worthy of reconsideration in their hearts (cf. Luke 2:51).

Viewed from the perspective of attachment theory, the passage may initially surprise and even somewhat disturb us. Mary and Joseph, after celebrating Passover, return from the temple to Jerusalem, and only after a day's journey do they notice that Jesus is not among the traveling caravan. Some might see this as an expression of disinterest in the child or even neglect. The evangelist seems to excuse the parents, writing: "Thinking he was in the company, they traveled on for a day" (Luke 2:44). However, it seems much more justified to assume that this is a case of the parents' trust in Jesus, what Jesper Juul (2008) calls a competent child. Mary and Joseph evidently believed that Jesus, under such circumstances, was fully capable of caring for himself. Apparently, they also allowed him, as a teenager, space to develop within the relationships of the extended family, friends, and acquaintances. Expanding one's social network is an important step in the development of a securely attached adolescent (Erzar and Kompan Erzar 2011, 130). At the same time, the parents' assumption that Jesus was safe with the group reflects a healthy openness and social inclusiveness within the family, indicating that they were not closed off. This illustrates that it wasn't a matter of neglecting the child, but rather a display of healthy trust in him. This trust is firmly affirmed by Mary's poignant statement, expressing her and Joseph's anxious search for him (cf. Luke 2:48). From a relational, psychological perspective, the statement that he then "returned with them to Nazareth and was obedient to them" (Luke 2:51a) is also significant. The theological explanation of this sentence is that it probably means he no longer challenged revelatory events as he did in the temple (Brown 2008, 250). The psychological explanation for this reassurance can be found in the fact that conflicts between teenagers and parents arise mainly because parents are either unwilling or unable to recognize and address the unique and independent person their child is becoming (Juul 2008, 179). Apparently, Joseph and Mary were able to do this to a sufficient extent, as Jesus did not feel the need to challenge their acceptance with new events. The gospel confirmation of this internal process is unequivocally received in the same verse, emphasizing Mary's fundamental attitude of pondering what had happened (cf. Luke 2:51b).

2.5. Wedding at Cana in Galilee and Mother's Sensitive Encouragement (John 2:1-12)

The Wedding at Cana in Galilee is exclusively addressed in the Gospel of John. It marks a pivotal moment in Jesus' life, where, in accordance with the Father's will, he is said to have begun revealing the divine glory and his own divine nature through his first miracle. For thirty years, Mary awaited the fulfillment of what was announced to her at Jesus' birth (cf. Luke 2:19). Jesus, too, prepared for this moment; he was baptized (cf. Matt 3:13-17; Mark 1:9-11; Luke 3:21-22), underwent fasting

(cf. Matt 4:2; Luke 4:2), commenced his public ministry (cf. Matt 4:17; Mark 1:14–15; Luke 4:14–15), and gathered his first disciples (cf. John 1:35–51). Their anticipation of the revelation moment ran parallel; each had to anticipate his imminent arrival in their own way.

Yet, Jesus seems surprised and somewhat unsettled by Mary's words when she remarks at the critical moment of the wedding, "They have no more wine" (John 2:3). At first glance, these words might appear as a mere acknowledgment of the fact, but Mary's subsequent words reveal that this moment is far more significant; her words are a sign, an encouragement for him. Her "feminine genius" (Chmielewski 2020, 10; Makuchowska 2022, 128–29; *EV* 99; *MD* 30) evidently discerned that God's revelation would be connected with acts of alleviating human distress (the embarrassment and humiliation of the host) and celebrating love (the wedding). Hence, from a psychological standpoint, Jesus' sharp response might reflect tremor, agitation, even fear (his human nature!), as he realizes he is entering one of the key *kairos* moments in salvation history—the moment of revealing God's glory. One plausible explanation is that his own words surprise him in his agitation since they are in complete contradiction to what he does moments later. Mary remains calm, unfazed by her son's response, and does not withdraw but maintains an active stance, persisting with sensitivity. In terms of affect regulation, we could say she manages to maintain an open stance of love and trust and does not adopt a defensive posture (Hughes and Baylin 2012, 13). In this crucial moment, her demeanor reveals considerable determination and strength, as she gives a very direct instruction to the servants: "Do whatever he tells you" (John 2:5). This instruction can be understood as additional encouragement for Jesus. Through the mechanism of projective identification (Likierman 1988, 29–31), an important aspect of interpersonal relationships, Mary as a mother projects courage and confidence onto Jesus while simultaneously allowing him the space for personal choice.

From the perspective of attachment theory, such an interpretation of the text is highly significant, revealing numerous elements of secure attachment between the adult child and his mother. We receive a hint of this in the announcement of the wedding, where the evangelist states that Jesus' mother was *already* there, and Jesus and his disciples were *later* invited (cf. John 2:1). An intriguing theological explanation of this temporal sequence suggests that Mary, as Jesus' mother and the mother of the Church (Štrukelj 2014, 665–67), symbolically paved the way for Jesus and his disciples (Bartolomé 2011, 364). From the perspective of attachment theory, we can interpret that at the beginning of his public ministry, Mary's presence provided Jesus with a firm support and a sense of security. Additional confirmation of this interpretation can be found in the last sentence of the description of the wedding at Cana in Galilee, where the evangelist states that Jesus "went down to Capernaum with his mother, his brothers, and his disciples; and there they stayed for a few days" (John 2:12). Mentioning the mother's presence thus narratively frames the description of Jesus'

revelation of his divine nature. The emotional and physical presence of a parent in significant moments and during challenging life events significantly contributes to the formation of secure attachment.

Following our psychological interpretation of the dialogue between Mary and Jesus, this passage reveals an even more fundamental characteristic that establishes secure attachment between a child and his mother, namely, the mother's ability to regulate affect (Hughes and Baylin 2012, 43–48; Schore and Schore 2008, 11–12). As far as can be discerned from the passage, Mother Mary does not become frightened by Jesus' emotionally intense response. Instead, she gently persists with her instructions to the servants, paving the way for Jesus. In psychological terms, she maintains contact with herself and her inner certainty; therefore, she remains calm in the face of her son's response. From a perspective of faith, she is filled with the Holy Spirit at this moment and in communion with God, thus remaining steadfast in her trust in the Son.

Trusting in her son and recognizing his capabilities is the third important characteristic of Mary's motherly stance in this passage that fosters secure attachment. From a psychological perspective, alongside emotional regulation (fear, anger), Mother Mary projects courage and confidence onto her son, believing he will be able to take the next developmental step. She encourages him, yet does not pressure him, providing him with enough space and freedom for his decision to mature. In this conduct, we can recognize a significant characteristic of Mary's motherhood – sensitive guidance. This psychological interpretation of the passage can have profound theological implications that require further detailed analysis, as it surpasses the scope of our research. Namely, it is a fact that in one of the crucial moments in salvation history (the revelation of Jesus' divine nature), God leaves the initiative for this pivotal step to humans (the mother, a woman), and reacts to it with agitation. Given the weight of the event, it is one of the greatest acknowledgments to mothers, women, and humanity in general, as God assumes human vulnerability (Globokar 2022, 11–12) and allows humans to embolden him (according to theological interpretation: to beseech him) for the key salvific step.

2.6. Jesus' Mother and Brothers (Mark 3:20–35)

This is an event described by three evangelists that, at first glance, only tangentially touches upon the relationship between Mary and Jesus. The passage primarily carries a theological and christological message, which is particularly evident in Mark's Gospel, where the most significant antagonism between Jesus' family and his disciples is apparent (Brown 2008, 157). For our psychological analysis of the mother-son relationship through the prism of attachment theory, some other emphasises are crucial. First, the mother's response is essential when rumors begin to spread that Jesus is not acting sensibly in his public appearances and that his life has changed to the extent that, amid the crowd of disciples and other listeners, he does not even have time

to eat (cf. Mark 3:20–21). However, Mary envisioned his path differently, expecting him to increasingly reveal his kingdom, his divinity, and his glory. As she followed his journey from afar, fear arose within her that something might happen to hinder or obscure his mission. She no longer understood; at least, she wanted to speak with him to be reassured and find light in her soul once again (Speyr 1988, 89). A mother remains a mother forever; her mission never ends, so she cannot calmly witness her son's suffering. She wants to remain active in the relationship, making her body and her ability to regulate emotional distress available to serve her son. Only if she felt peace in his soul again would she be reassured.

Jesus' rejection indeed expresses deep secure attachment, which may seem somewhat paradoxical at first glance. For a child to prioritize his deepest mission over comforting his mother is, in fact, an expression of great trust in her. Only a child who deeply trusts that his mother will be able to accept the child's path can, in such a moment, maintain himself, the connection with his true mission, and instead of partaking of prepared food (cf. Mark 3:20), nourish himself by doing the will of the One who sent him (cf. John 4:34). The mission had to take precedence; only through rejection could the Church become the mother of Jesus and all his disciples, with Mary as its living image, enabling Jesus, in the end, from the cross, to say, "Woman, behold your son!" (John 19:27). Mary's offering of Jesus to God thus began to receive final confirmation from a symbolic act in the temple; only through her son's abandonment could she fully experience Jesus' cry to the end: "My God, my God, why have you forsaken me?" (Matt 27:46; Mark 15:34), and their shared suffering could reveal its ultimate fruitfulness (Speyr 1988, 93).

For the emerging theology of parenthood, based on our psychological analysis of the passage, two emphases are crucial. The first stems from Mary's natural maternal stance, as a mother is never indifferent to what is happening to her child; therefore, she will always be ready to listen to her child's experience and support him in his efforts, his mission. In this passage, Mary did nothing wrong; on the contrary, even adult children occasionally need to feel accepted by their parents, to be able to be themselves with someone, regardless of what they are experiencing and dealing with (McGoldrick 1995, 276–78). It is right that parents create space for their child's feeling of acceptance throughout their lives. However, it is important that boundaries are appropriately set and respected, and that adult children take full responsibility for their lives (Coleman 2012, 293–308). Therefore, in a supportive stance, parents are called to "offer" their expectations, beliefs, and desires and allow the child to listen to their deepest calling and live their mission. The second important emphasis relates to the rejection experienced by Mary. With this rejection, she began to anticipate the pain of the cross; her son made her share in the cross (Balthasar 1997, 116). This trial of Mary's serves as a guide and anchor point for all suffering parents who feel that, at a certain stage in life, they do not have access to their child or cannot help them in their suffering, distress, or quest for a path (Gregor 2013, 116).

2.7. Mother Beneath Cross (John 19:25–27)

Mary, stunned and broken, accompanies her son's suffering, unable to comprehend what is happening. Her good, beloved Son, given to her by the Father, is nailed to the rough and harsh wood of the cross. The end of his life, his plans, hopes, and actions draw near. She experiences the depths of shame and pain He endures (Speyr 1988, 94). The sword of Simeon's prophecy has definitively pierced her soul (cf. Luke 2:35). Despite the unspeakable pain that pierces her heart, she compassionately stands by Him in his most bitter trial, feeling with Him as He feels abandoned by the Father (cf. Matt 27:46; Mark 15:34). Standing alongside the Apostle John beneath the cross, she does not observe the events from a distance like some other disciples. Psychologically, another crucial dimension of a securely attaching parenting style dramatically unfolds here: compassionate accompaniment. At first glance, this task of parents may seem somewhat more passive, but therefore perhaps all the more demanding and important. Given contemporary understanding of how the mechanism of bodily empathy operates (Rotschild 2006, 45–59), we can understand that Mary, in strong identification with Jesus, could not distinguish between her son's and her own crucifixion—it was as if she herself were hanging on the cross. Thus, after the incarnation and the revelation of Jesus' divine nature, Mary actively participates in the third key event of salvation history—his sacrifice on the cross. Despite the unspeakable pain, she is able to maintain a lively faith and love that turns out to be stronger than fear and opens her to the divine and human “you” (Chmielewski 2023, 143–44; *MD* 15). This is possible only as Mary continually forgives the perpetrators, thereby opening her heart to compassion and trust in God's incomparable providence (Erzar 2019, 15).

Just before his death, Jesus addresses his mother and the beloved disciple standing beneath the cross, saying, “Woman, behold, your son!” and “Behold, your mother!” (John 19:26), establishing a new relationship, a new community between them. Jesus did not wait for their consent; He simply commanded them (Bartolomé 2011, 367). Therefore, these words primarily have deep theological and ecclesiological significance, which must also be considered in our psychological interpretation of the text. With these words, Jesus appoints Mary as the mother of the Church and its embodied image. Adrienne von Speyr also sees in these words the establishment of a special form of following Christ, namely the consecrated life (1988, 101). In this way, Mary is placed at the center of the community to enable its mission to bear fruit. By appointing her as the spiritual mother of his mystical body (Štrukelj 2014, 666), Jesus definitively affirms Mary's motherhood, placing her, in the language of attachment theory, as a secure base and a safe haven for all his disciples.

3. Mary's Sensitive Motherhood as a Model for Contemporary Christian Parents

Our psychological exploration of the biblical passages depicting Mary's maternal role, evaluated through the lens of scientifically established attachment theory, reveals her profound "maternal genius." Taking into account the temporal and cultural distance, it is fascinating how consistent Mary's maternal attitude is with the findings of modern psychological science. While reading the six Gospel passages, we discovered a number of characteristics of secure attachment motherhood. The passages that describe Mary's motherly attitude can serve as a source of inspiration for modern Christian parents, encouraging them to become a secure base and safe haven for their children. As we have shown, the three fundamental principles of safe attachment motherhood – unconditional acceptance, sensitive guidance and compassionate accompaniment – are closely related to three key events in the history of salvation: the incarnation of the Son of God, the revelation of Jesus' divine nature and his sacrifice on the cross. The obvious connection between the key elements of secure attachment parenting and key events in the history of salvation opens up a reflection on the role of secure attachment parenting in mediating and deepening the kerygma, which is the ultimate meaning of Christian formation in families (AL 58–59).

Although the above mentioned three key characteristics of secure attachment parenting remain important throughout the parent-child relationship, each takes on special significance during different life stages. Unconditional acceptance sets the foundation for a child's existence, sensitive guidance assumes a critical role in the child's journey from infancy to emerging adulthood, and compassionate accompaniment is emphasized in the parent's interaction with the adult child. All these accounts of Mary's motherhood are connected by a common thread: the fourth element of safe and sensitive parenting, the skillful regulation of emotions, deeply rooted in Mary's intimate and profound relationship with God.

As shown in our analysis, at the beginning of her motherhood stands unconditional acceptance, the key "yes" with which Mary responded to God's call (cf. Luke 1:38; von Speyr 1988, 5). Reflecting on her consent at the moment when her vocation surprised her can encourage Christian parents to decide to accept the conceived life even when their life circumstances are uncertain and full of challenges. Acceptance, a key element of attachment-centered parenting (Hughes 2009, 78–85), is not a one-time event at conception, but is affirmed throughout life, as emphasized in the Gospel account of Mary's motherhood. Accepting a child means being open to accepting the child's personality, his personal vocation and unique life path, it means entrusting the child to God, as Mary and Joseph did in the temple, and as Mary affirmed until Jesus' death on the cross. From Simeon's prophecy onward, it became clear that Mary's acceptance of Jesus' way of life would not always be joyful. In this, Mary's example can offer support and inspiration to Christian parents, encouraging

them to seek comfort and strength in spirituality and in their relationship with God, so that they can more easily overcome the trials that parenthood brings (Jerebic, Bošnjaković, and Jerebic 2023, 362).

Particularly crucial for understanding Mary's maternal character and her "maternal genius" are two verses from Luke's Gospel that show Mary treasuring and pondering these words in her heart (cf. Luke 2:19 and 2:51). Mary accepts the mission of Jesus without her own expectations, but rather opens up to it, gradually discovers and accepts it. Although a comprehensive and in-depth analysis of these verses is necessary for a reliable interpretation, we can conclude that "pondering in her heart" includes thinking, praying, contemplating, as well as regulating and processing emotions. In essence, this means that she opened a space for nurturing the development of Jesus and encouraging the maturation of his mission. The path taken by Mary in her role as a mother is also the path of her personal maturation, maturation of her faith and trust in God. This perspective is something that can become an important contribution of Mariology in dialogue with modern social science: in Mary's case, parenthood is largely openness to the unknown, acceptance of the unexpected, and giving up one's own expectations (cf. John 12:24). As such, it brings opportunities for personal maturation and deepening of faith and trust in God.

Finally, as shown in our analysis, the fundamental characteristics of Mary's motherhood are closely related to the modern concept of attachment-focused parenting. The evaluation of Mary's motherhood in the light of modern scientific findings can serve as one of the fundamental starting points for the developing theology of parenthood. One of the greatest challenges in the theology of parenthood is how to help parents connect Christian doctrine, Christian anthropology, and personal faith with modern advances in knowledge about interpersonal relationships and child rearing.

As was the case with Mary, Christian parents can find inspiration to develop the essential qualities of safe parenting in an intimate and trusting relationship with God. The key starting point of her maternal attitude was her faith in God, from which she drew everything that Jesus needed for the development of his mission: her unconditional acceptance, sensitive guidance, compassionate accompaniment and constant regulation of emotions. Our analysis suggests that the "maternal genius" of Mary, her example of maternal life based on trust and an intimate relationship with God, can serve as a source of inspiration for contemporary Christian parents when approached with pastoral sensitivity.

Conclusions

An important conclusion of our research is that Mariology can establish a very fruitful dialogue with modern science in the field of parenting and interpersonal relationships. The more we understand with the help of science the characteristics of quality interpersonal relationships in the family, the more we can be impressed by the sensitivity and relational security of Mary's maternal attitude. It seems that science today, through concepts such as attachment theory, is giving words to what has intuitively fascinated and inspired Christians for two millennia. Recognizing Mary's sensitive and secure motherhood in the light of the most modern scientific knowledge therefore represents a great opportunity for pastoral practice, as it is a topic that appeals to modern people. As we have shown in our analysis, it is important that Mariology, similarly to pastoral practice (Ganc 2024, 50–51), opens up to interdisciplinary dialogue, which empowers it and opens up new perspectives.

Mary's journey of motherhood, as revealed to us through the analyzed biblical passages, not only represents an example to Christian parents for sensitive and secure motherhood, but also gives meaning to the suffering of parents and inspires hope that this suffering is meaningful and leads to salvation. The willingness to experience and regulate emotions is a strong common thread of all the passages that depict Mary in her maternal role and is a key element of attachment-focused parenting and the foundation of healthy child development.

The aggiornamento of Mariology with the introduction of new perspectives, which we propose in our research through the dialogue at the intersection of theology and psychology, can therefore greatly contribute to the renewal of the Church, since the "feminine" and "maternal genius" of the Mother of God is again and again a relevant factor influencing the authenticity of faith and church life (Królikowski 2022, 86). Mary's sensitive and secure motherhood is not only an example for many Christian parents, but must also appeal to the modern Church to wrap its pastoral activity in tenderness (Simonič 2018, 216). One of the important ways in which the Church should lead believers to holiness is to help them live holiness, based on love, which is evidenced through sensitive and secure marriages and families (Przygoda 2022, 455–56). The life of Mother Mary on this path remains a point of reference both for Christian parents and for the reforming Church, which responds to the challenges of modern secularization.

Bibliography

- Ainsworth, Mary D. Salter, and Silvia M. Bell. 1970. "Attachment, Exploration, and Separation: Illustrated by the Behavior of One-Year-Olds in a Strange Situation." *Child Development* 41 (1): 49–67. <https://doi.org/10.2307/1127388>.

- Allen, Joseph P. 2008. "The Attachment System in Adolescence." In *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, 2nd ed., edited by Jude Cassidy and Phillip R. Shaver, 419–35. New York: Guilford Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena. 2022. "Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu." [Emotional Representations of the Gospel in the Development of Mary's Biography in the Early Church of the East]. *Bogoslovni vestnik* 82 (4): 823–40. <https://doi.org/10.34291/bv2022/04/avsenik>.
- Avsenik Nabergoj, Irena. 2023. "Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi." [Emotions and Values of Female Characters in the Old Testament]. *Edinost in dialog* 78 (2): 21–49. <https://doi.org/10.34291/edinost/78/02/avsenik>.
- Balthasar, Hans Urs von. 1997. *Teologija tridnevja*. [Theologie der drei Tage]. Translated by Rafko Vodeb. Celje: Mohorjeva družba.
- Bartolomé, Juan José. 2011. "Pomočnica i majka vjernika. Uloga Marije u životu vjere učenika u četvrtom evanđelju." [The Helper and Mother of Believers. The Role of Mary in the Life of Faith according to the Fourth Gospel]. *Kateheza* 33 (4): 361–70. <https://hrcak.srce.hr/file/166042>.
- Bowlby, John. 1969. *Attachment*. Vol. 1 of *Attachment and Loss*. New York: Basic Books.
- Bretherton, Inge, and Kristine A. Munholland. 2008. "Internal Working Models in Attachment Relationships: Elaborating a Central Construct in Attachment Theory." In *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, 2nd ed., edited by Jude Cassidy and Phillip R. Shaver, 102–27. New York: Guilford Press.
- Brown, Raymond E. 2008. *Uvod v Novo zavezo*. [An Introduction to the New Testament]. Translated by Marko Urbanija, Igor Brbre, and Bogomir Trošt. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Cassidy, Jude. 2008. "The Nature of the Child's Ties." In *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, 2nd ed., edited by Jude Cassidy and Phillip R. Shaver, 3–22. New York: Guilford Press.
- Chmielewski, Marek. 2020. "A Meditative Dimension of Woman's Genius." *Soter: Journal of Religious Science* 75 (103): 5–13. [https://doi.org/10.7220/2335-8785.75\(103\).1](https://doi.org/10.7220/2335-8785.75(103).1).
- Chmielewski, Marek. 2023. "Women's Genius According to St. John Paul II." *Poznań Theological Studies* 44 (1): 137–55. <https://doi.org/10.14746/pst.2023.44.8>.
- Coleman, David. 2012. *The Thriving Family: How to Achieve Home-Life Harmony for You and Your Children*. Dublin: Hachette Books Ireland.
- Erzar, Tomaž. 2019. "Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja." *Bogoslovni vestnik* 79 (1): 9–16. (= [Three Connecting Moments in the Therapeutic Process of Forgiveness and the Christian Model of Forgiveness]), <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/erzar>.
- Erzar, Tomaž, and Katarina Kompan Erzar. 2011. *Teorija navezanosti*. [Attachment Theory]. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Francis. 2016. Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*. (= *AL*).
- Furrow, James L., Susan M. Johnson, Brent Bradley, Lorrie Brubacher, T. Leanne Campbell, Veronica Kallos-Lilly, Gail Palmer, Kathryn Rheem, and Scott Woolley. 2022. *Becoming an Emotionally Focused Therapist: The Workbook*. 2nd ed. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003039457>.

- Ganc, Damijan. 2024. "Navigating the Postmodern Landscape: Embracing Interdisciplinary Openness in Pastoral Theology." *Verbum Vitae* 42 (1): 39–53. <https://doi.org/10.31743/vv.17029>.
- Globokar, Roman. 2022. "Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga." [The Vulnerability of the Human Being, Society, Nature, and God]. *Bogoslovni vestnik* 82 (1): 7–14. <https://doi.org/10.34291/bv2022/01/globokar>.
- Gregor, Helena. 2013. "Theology of Parenting: Is Parenting in Crisis Today?" *Biblijski pogledi* 21 (1–2): 115–30. <https://hrcak.srce.hr/file/207556>.
- Hughes, Daniel A. 2007. *Attachment-Focused Family Therapy*. New York: Norton.
- Hughes, Daniel A. 2009. *Attachment-Focused Parenting: Effective Strategies to Care for Children*. New York: Norton.
- Hughes, Daniel A., and Jonathan F. Baylin. 2012. *Brain-Based Parenting: The Neuroscience of Caregiving for Healthy Attachment*. New York: Norton.
- Jerebic, Sara, Josip Bošnjaković, and Drago Jerebic. 2023. "Duhovnost kot pozitiven način spoprijemanja s težkimi življenjskimi (pre)izkušnjami in travmami." [Spirituality as a Positive Way of Coping with Difficult Life Trials and Trauma]. *Edinost in dialog* 78 (2): 355–67. <https://doi.org/10.34291/edinost/78/02/jerebic>.
- John Paul II. 1987. Encyclical Letter *Redemptoris Mater*. (= RM). John Paul II. 1988. Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem*. (= MD).
- John Paul II. 1995. Encyclical Letter *Evangelium Vitae*. (= EV).
- Johnson, Susan M. 2019. *Attachment Theory in Practice: Emotionally Focused Therapy (EFT) with Individuals, Couples, and Families*. New York: Guilford.
- Juul, Jesper. 2008. *Kompetentni otrok: družina na poti k novim temeljnim vrednotam*. [Your Competent Child: Toward New Basic Values for the Family]. Translated by Ivana Gradišnik. Radovljica: Didakta.
- Klun, Branko. 2020. "Rezilienca in resonanca. V iskanju nove drže do sveta." [Resilience and Resonance: Searching for a New Attitude towards the World]. *Bogoslovni vestnik* 80 (2): 281–92. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/klun>.
- Kompan Erzar, Katarina, and Andreja Poljanec. 2009. *Rahločnost do otrok: stik z otrokom v prvem letu življenja*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Królikowski, Janusz. 2022. "Mariologia i pobożność maryjna św. Piotra Damianiego (1007–1072)." [The Mariology and Marian Devotion of Saint Peter Damian (1007–1072)]. *Roczniki Teologiczne* 69 (5): 73–88. <https://doi.org/10.18290/rt22695.5>.
- Likierman, Meira. 1988. "Maternal Love and Positive Projective Identification." *Journal of Child Psychotherapy* 14 (2): 29–46. <https://doi.org/10.1080/00754178808254825>.
- Makuchowska, Marzena Jadwiga. 2022. "Znaczenie słowa *geniusz* w wyrażeniu *geniusz kobiety/kobiety* w czterech tekstach Jana Pawła II." [The Meaning of the Word 'genius' in the Expression 'feminine genius' in Four Texts of John Paul II]. *Verbum Vitae* 40 (1): 117–31. <https://doi.org/10.31743/vv.12832>.
- McGoldrick, Monica. 1995. *You Can Go Home Again: Reconnecting with Your Family*. New York: Norton.
- McKenna, Mary Frances. 2020. "The Female Line in the Bible. Ratzinger's Deepening of the Church's Understanding of Tradition and Mary." *Religions* 11 (6): article no. 310. <https://doi.org/10.3390/rel11060310>.
- Mizdrak, Inga. 2024. "Philosophical Significance of the Way, Experience, and Silence in the Context of Camino de Santiago." *Verbum Vitae* 42 (1): 17–37. <https://doi.org/10.31743/vv.16256>.

- Paul VI. 1974. Apostolic Exhortation *Mariialis Cultus*. (= MC).
- Poljanec, Andreja. 2015. *Rahločitno starševstvo*. [Sensitive Parenting]. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Przygoda, Wiesław. 2022. "What Parish for the 21st Century? Parish Renewal Guidelines in the Context of Current Cultural Changes in Europe." *Bogoslovni vestnik* 82 (2): 445–57. <https://doi.org/10.34291/bv2022/02/przygoda>.
- Ratzinger, Joseph. 1988. "On the Position of Mariology and Marian Spirituality within the Totality of Faith and Theology." In *The Church and Women: A Compendium*, edited by Helmut Moll, 67–79. San Francisco: Ignatius Press.
- Rothschild, Babette. 2006. *Help for the Helper: The Psychophysiology of Compassion Fatigue and Vicarious Trauma*. New York: Norton.
- Schnelle, Udo. 2014. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 8th ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schore, Judith R., and Allan N. Schore. 2008. "Modern Attachment Theory: The Central Role of Affect Regulation in Development and Treatment." *Clinical Social Work Journal* 36:9–20. <https://doi.org/10.1007/s10615-007-0111-7>.
- Sears, William, and Martha Sears. 2001. *The Attachment Parenting Book: A Commonsense Guide to Understanding and Nurturing Your Baby*. Boston: Little/Brown.
- Second Vatican Council. 1964. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*. (= LG).
- Siegel, Daniel J., and Mary Hartzell. 2003. *Parenting from the inside Out: How a Deeper Self-Understanding Can Help You Raise Children Who Thrive*. New York: Tarcher/Putnam.
- Simonič, Barbara. 2018. "Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni." [Tenderness and its Meaning in Interpersonal Relationships and Pastoral Care]. *Bogoslovni vestnik* 78 (1): 209–18. <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2018/01/Simonic.pdf>.
- Simonič, Barbara. 2020. "Dialogske razsežnosti empatije pri Edith Stein." [Dialogic Dimensions of Empathy at Edith Stein]. *Edinost in dialog* 75 (2): 311–21. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/simonic>.
- Speyr, Adrienne von. 1988. *Gospodova dekla*. [Magd des Herrn]. Translated by Jože Urbanija and Anton Štrukelj. Ljubljana: Katehetski center.
- Stegu, Tadej. 2023. "Lepota in kerigma v tehnološki dobi." [Beauty and Kerygma in the Technological Age]. *Bogoslovni vestnik* 83 (4): 1023–33. <https://doi.org/10.34291/bv2023/04/stegu>.
- Štrukelj, Anton. 2014. "Die marianische Bereitschaft." *Bogoslovni vestnik* 74 (4): 661–70. https://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV_2014_04/07_Anton_Strukelj.pdf.
- Svetelj, Tone. 2022. "Opportunities for and Challenges to Faith in Postmodernity." In *U kakvog Boga ljudi danas vjeruju odnosno ne vjeruju*, edited by Josip Bošnjaković and Drago Jerebic, 169–81. Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet. Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera.
- Tatum, W. Barnes. 1977. "'The Origin of Jesus Messiah' (Matt 1:1, 18a): Matthew's Use of the Infancy Traditions." *Journal of Biblical Literature* 96 (4): 523–35. <https://doi.org/10.2307/3265991>.
- Wallin, David J. 2007. *Attachment in Psychotherapy*. New York: Guilford Press.
- Zanzucchi, Anna Maria. 2008. *Biti mati – velika umetnost*. [L'arte difficile di essere madre]. Translated by Tone Dolgan. Ljubljana: Novi svet.
- Zawadzki, Robert Krzysztof. 2021. "Maryja jako grecko-rzymski ideał kobiety." [Mary as the GraecoRoman Ideal of a Woman]. *Verbum Vitae* 39, no. 3 (September): 1051–74. <https://doi.org/10.31743/vv.12815>.

