

KS. JERZY BAJOREK

MARIOLOGIA
BISKUPA FRANCISZKA HODURA

**Papieski Wydział Teologiczny
we Wrocławiu**

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej

seria: BIBLIOTEKA DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ

15

REDAKTOR SERII: KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

KS. JERZY BAJOREK

**MARIOLOGIA
BISKUPA FRANCISZKA HODURA**

ŚWIDNICA 2007

Za zgodą:

L.dz. 1725/2007
Świdnica, dnia 17.09.2007 r.

† *Ignacy Dec*
Biskup Świdnicki

ISBN 987-83-60663-09-7

Projekt okładki: ks. Jarosław M. Lipniak

Wydawca: Świdnicka Kuria Biskupia
Pl. Jana Pawła II 1
57-100 Świdnica
tel. 074 85 64 400

Druk: Usługi Poligraficzne Bogdan Kokociński
57-400 Nowa Ruda, ul. Armii Krajowej 15
tel. 074 872 5092
e-mail: drukarnia@kokocinski.pl

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów.....	9
O TEJ KSIĄŻCE	11
WSTĘP.....	17
ROZDZIAŁ I ROZWÓJ DOGMATU MARYJNEGO W XIX I XX W. W KOŚCIELE RZYMSKOKATOLICKIM	27
1.1 Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny	29
1.1.1 Definicja Niepokalanego Poczęcia.....	29
1.1.2 Dojrzewanie doktryny o Niepokalanym Poczęciu	30
1.1.3 Definicja dogmatyczna.....	40
1.2 Objawienia Maryjne w XIX i XX w.	46
1.2.1 Terminologia	47
1.2.2 Objawienia prywatne w świetle wypowiedzi Kościoła.....	49
1.2.3 Cudowny Medalik.....	56
1.2.4 La Salette.....	58
1.2.5 Lourdes.....	60
1.2.6 Fatima.....	62
1.3 Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny	65
1.3.1 „Sobór korespondencyjny”	67
1.3.2 <i>Munificentissimus Deus</i> – orzeczenie dogmatyczne Piusa XII	68
1.3.3 Źródła dogmatu	70
1.3.3.1 Pismo Święte	70
1.3.3.2 Ojcowie Kościoła	72
1.3.3.3 Nauka teologów	73
1.3.4 Teologia Wniebowzięcia	75
1.3.5 Reakcje na ogłoszenie dogmatu	76
1.4 Tezy mariologiczne	78
1.4.1 Maryja jako Coredemptrix – udział Maryi w dziele Odkupienia....	79
1.4.1.1 Opinie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła	82
1.4.2 Rola w zastosowaniu owoców odkupienia – pośrednictwo Maryi	87
1.4.2.1 Tradycyjna nauka Kościoła	87
1.4.3 Duchowe Macierzyństwo	92
1.4.3.1 Nauka o Duchowym Macierzyństwie Maryi w tradycji patrystycznej i teologicznej.....	92
1.4.3.2 Urząd Nauczycielski Kościoła o Duchowym Macierzyństwie Maryi	97
1.4.4 Maryja jako Królowa nieba i ziemi – królewskość Matki Bożej	101
1.4.4.1 Encyklika <i>Ad caeli Reginam</i>	102

ROZDZIAŁ II MARYJA W STAROKATOLICYZMIE	107
2.1 Historyczno-teologiczne tło powstania starokatolicyzmu	108
2.2 Unia Utrechecka i jej trzy nurty tradycji eklezjalnej	116
2.2.1 Kościół holenderski	117
2.2.2 Kościoły wyłonione po I Soborze Watykańskim	120
2.2.2.1 Kościół starokatolicki w Niemczech.....	122
2.2.2.2 Kościół chrześcijańskokatolicki w Szwajcarii	123
2.2.2.3 Kościół starokatolicki w Austrii.....	127
2.2.2.4 Kościół starokatolicki w Czechach	128
2.2.3 Kościoły powstałe z pobudek narodowych lub politycznych	129
2.2.3.1 Emigracja polska w USA	130
2.2.3.2 Stosunki kościelne w Ameryce w odniesieniu do Polaków	132
2.2.3.3 Powstanie PNKK.....	135
2.2.3.3.1 Ruch niezależnych parafii	135
2.2.3.3.2 Pierwsze próby organizacji ruchu – Kościół Polskokatolicki w Chicago i Polski Kościół Niezależny w Ameryce	139
2.2.3.3.3 Ośrodek w Scranton	146
2.2.3.3.4 Organizacja i rozwój PNKK	152
2.2.3.3.5 Ogólna charakterystyka doktryny PNKK	156
2.3 Podstawowe dokumenty doktrynalne Unii Utrecheckiej	168
2.3.1 Teologiczna ikona Maryi w oficjalnych dokumentach Kościołów starokatolickich	172
2.3.2 Stanowisko teologów starokatolickich	177
2.3.3 Spór z rzymskokatolickim nauczaniem o Maryi	183
2.3.4 Maryja w starokatolickiej pobożności.....	185
2.3.4.1 Święta Maryjne	186
2.4 Miejsce Maryi w starokatolickiej wierze i pobożności – wnioski	190
 ROZDZIAŁ III IKONA MARYI U HODURA.....	193
3.1 Maryja we Wcieleniu	195
3.1.1 Wybór Maryi przez Boga	196
3.1.2 Moc akceptacji Maryi – znaczenie „fiat”	197
3.1.3 Maryja – dziewica i Matka.....	199
3.1.4 Maryja – niewiasta uboga i pokorna	203
3.1.5 Nauka Hodura o grzechu pierwotnym i odrzucenie doktryny Niepokalanego Poczęcia	207
3.1.5.1 Nauka Hodura o grzechu pierwotnym	208
3.2 Wiara Maryi	212
3.2.1 Odpowiedź wiary	213
3.2.2 Wierząca w Chrystusa	215
3.2.3 „Kenoza” wiary Maryi	216
3.2.4 Wiara Maryi jako wciąż aktualny wzór dla Kościoła	219
3.3 Maryja w życiu Jezusa	219

3.3.1 Nawiedzenie św. Elżbiety	221
3.3.2 Narodzenie	222
3.3.3 Maryja przedstawia Dziecię Jezus w świątyni	223
3.3.4 Ucieczka do Egiptu	224
3.3.5 Odnalezienie dwunastoletniego Jezusa w świątyni	225
3.3.5.1 Dwunastoletni Jezus w świątyni	227
3.3.5.2 „...I szukali Go...”	228
3.3.6 Powrót do Nazaretu	230
3.3.7 Maryja podczas publicznej działalności Jezusa	231
3.3.8 Maryja u „stóp krzyża”	234
3.3.9 Maryja wraz z Kościołem modli się o Dar Ducha Świętego	238
3.4 Maryja w życiu i praktyce Kościoła PNKK	239
3.4.1 Korzenie	239
3.4.1.1 Reformy w liturgii przeprowadzone przez PNKK	242
3.4.2 Pojęcie kultu i jego rodzaje	244
3.4.3 Święta, nabożeństwa i pieśni maryjne	248
3.4.3.1 Kult liturgiczny	249
3.4.3.1.1 „Ze czcią wspominamy najpierw...”	249
3.4.3.1.2 Święta Maryjne	250
3.4.3.1.2.1 Święto Matki Bożej Gromnicznej – Oczyszczenia Matki	253
3.4.3.1.2.2 Święto Zwiastowania Pańskiego – 25 marca	255
3.4.3.1.2.3 Święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny – 2 sierpnia – Matki Bożej Jagodnej	257
3.4.3.1.2.4 Święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – 15 sierpnia – Matki Bożej Zielnej	259
3.4.3.1.2.5 Święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny – Matki Boskiej Siewnej – 8 września	262
3.4.3.2 Msze wspólne o Najświętszej Maryi Pannie	263
3.4.3.3 Pozaliturgiczne formy kultu maryjnego	264
3.4.3.3.1 Anioł Pański	265
3.4.3.3.2 Miesiąc maj – Nabożeństwa majowe	266
3.4.3.3.3 Droga Krzyżowa	268
3.4.3.3.4 Gorzkie Żale	270
3.4.3.3.5 Miesiąc październik – Różaniec	273
3.4.3.4 Modlitwy	275
3.4.3.4.1 Zdrowaś Maryjo – Ave Maria	275
3.4.3.4.2 Pod Twoją obronę	277
3.4.3.5 Antyfony maryjne obecne w kulcie PNKK	278
3.4.4 Tytuły kościołów	284
3.4.4.1 Diecezja Wschodnia – Manchester, N.H.	285
3.4.4.2 Diecezja Zachodnia – Chicago, Ill.	286
3.4.4.3 Diecezja Buffalo – Pittsburg	286
3.4.4.4 Diecezja Centralna – Scranton, Pa	287

3.4.4.5 Diecezja Polska – Kraków	288
3.5 Jaka pobożność?	288
3.6 Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny?	290
3.6.1 Konsekwencje w stosunku do eklezjologii	292
3.6.2 Konsekwencje w stosunku do nauki o wierze	293
ZAKOŃCZENIE	295
BIBLIOGRAFIA	307
1. Źródła	307
1.1 Źródła do mariologii bpa Franciszka Hodura	307
1.1.1 Pisma bpa Franciszka Hodura	307
1.1.1.1 Mariologiczne	307
1.1.1.2 Inne	308
1.1.1.3 Prace zbiorowe	309
1.1.1.4 Oficjalne druki Kościoła wyrażające wiarę PNKK – wydane za aprobatą Hodura	310
1.2 Źródła do mariologii starokatolickiej	311
1.2.1 Oficjalne stanowisko Kościołów lub MKBS	311
1.2.1.1 Przed rokiem 1889	311
1.2.1.2 Po roku 1889	311
1.2.2 Teolodzy	312
1.2.2.1 Przed rokiem 1889	312
1.2.2.2 Po roku 1899	312
1.3 Źródła do mariologii rzymskokatolickiej	313
2. Opracowania	315
2.1 Opracowania historii i doktryny PNKK	315
2.2 Opracowania historii i doktryny starokatolicyzmu	319
2.2.1 Systematyczne przedstawienia starokatolicyzmu	319
2.2.1.1 Anglikańskie	319
2.2.1.2 Rzymskokatolickie	319
2.2.1.3 Inne	319
2.3 Opracowania mariologii rzymskokatolickiej	320
2.3.1 Systematyczne i leksykograficzne	320
3. Literatura pomocnicza	321

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – *Acta Apostolicae Sedis* (tytuł poprzedni „Acta Sanctae Sedis” – ASS), Roma 1909 – .
- AL – *Leonis Pontificis Maximi Acta*, t. I-VIII, Roma 1887-1911.
- ASS – *Acta Sanctae Sedis*, Roma 1865-1908.
- An – Urs Küry, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, wyd. I – Stuttgart 1966, wyd II – opracowane przez Ch. Oyen – Stuttgart 1978 (*Die Kirchen der Welt*, red. Hans Heinrich Harms; Hans Henrich Wolf; Günter Wagner; Hanfried Krüger, t. III).
- Ap – Urs Küry, *Kościół Starokatolicki. Historia. Nauka. Dążenia*, opr. bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, Warszawa 1996.
- APD – Pii X. *Pontificis Maximi Acta*, t. I-V, Roma 1905-1914.
- APN – Pii IX. *Pontificis Maximi Acta*, t. I-VII, Roma 1854-1878.
- BF – *Brevarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.
- BulRom – *Bullarum romanum* t. I-XIII (od Leona I do Benedykta XIV, 440-1758), Roma 1733-62 uzupełnienie do 1834.
- CIC – *Codex Iuris Canonici*, Roma 1918.
- CSCO – *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Paris 1903-1949, Louvain 1950.
- DM – *Documentos Marianos*, red. H. Marin, Madrid 1954.
- DS – H. Denzinger, A Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et merum*, Freiburg 1963.
- EE – „Estudios Ecclesiasticos”, Madrid 1992 – .
- EphMar – „Ephemerides Mariologicae”, Madrid 1950 – .
- EtMar – *Etudes Mariales. Bulletin de la Société Française d’Etudes Mariales* (Paris), 1935 – .
- GP – *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Warszawa 1965.

- HDG – *Handbuch der Dogmengeschichte* Bd. I-IV, wyd. M. Schmaus, J. Geiselermann, A. Grillmeier, Freiburg im Br. 1956-87. Tu tom III/4: *Mariologie*, Freiburg im Br. 1978, G. Söll.
- HKG(J) – *Handbuch der Kirchengeschichte*, wyd. H. Jedin, Bd. I-VII, Freiburg 1965-1979.
- IKZ – *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Bern) 1911 – ; poprzednio: *Revue Internationale de Théologie [RITH]*, (Bern) 1893-1910.
- K – *Kazania Biskupa Hodura*, oprac. K. Grotnik, Scranton 1977.
- KuD – „Kerygma und Dogma”, Göttingen 1955 –.
- LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. I-X, red. J. Höffer, K. Rahner, Freiburg im Br. 1957-65.
- Mansi – *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. I-XXXI, wyd. J. D. Mansi i in. oraz – Venedig 1757-1798. Nowe wydanie red. L. Petit i J. B. Martin, t. LX, Paris 1899-1927.
- Mar – *Marianum. Ephemerides Mariologicae*, (Roma) 1939 –.
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* I-CLXI, wyd. J.P. Migne, Paris 1857-66.
- PH – F. Hodur, *Pisma I-II*, opr. zespół, Warszawa 1967.
- PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina* I-CCXVII, *Indices I-IV*, wyd. J. P. Migne, Paris 1878-1890.
- RB – *Rola Boża – God’s Field*, dwutygodnik, PNKK Scranton PA 1923 –.
- RET – *Revista Española*, Madrid 1940/41 –.
- STh – Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, t. I-III, Taurini 1939.
- SK – F. Hodur, *Szkice do kazań i przemówień 1899-1921*, red. K. Grotnik, Scranton 1998.
- TRE – *Theologische Realenzyklogädie*, Bd. I-XVI, wyd. G. Krause, G. Müller, Berlin 1977-1987.
- ZThK – *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Freiburg im Br. 1891-1899, następnie Tübingen.

O TEJ KSIĄŻCE

Ks. mgr Jerzy Bajorek wszedł na ziemię nieuprawianą. Nikt przed nim nie zainteresował się naukowo mariologicznymi poglądami ks. Franciszka Hodura, chociaż uznaje się go za twórcę Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Narodziły się już poważne studia o tym Kościele i jego twórcy (Domagały, Kubiaka, Wysoczańskiego, Andrews, Focha, Włodarskiego, Grotnika), kierowały się jednak ku sprawom historycznym, społecznym i politycznym, nie do teologii, a problemu mariologii w ogóle nie dostrzegano. Tak więc ks. Bajorek jako pierwszy wstąpił na wielką scenę.

Dlaczego właśnie mariologia? Niewątpliwie ks. Hodur więcej uwagi poświęcał eklezjologii. Może jednak dobrze się stało, że tę działkę teologii swego bohatera ks. Jerzy pozostawił na później, na jeszcze ważniejsze i trudniejsze studium.

Z przyjemnością czyta się postawienie problemu i rozwinięcie go w szeregu pytań bardziej szczegółowych, zwanych problematyką: *[...] chodzi o odczytanie mariologicznej myśli ks. Franciszka Hodura, usystematyzowanie jej w formie spójnej syntezy oraz o próbę oceny. Tak sformułowany problem implikuje szereg pytań bardziej szczegółowych: W jakim stopniu mariologia bpa Hodura wyrasta z tradycji eklezjalnej i teologii Kościoła rzymskokatolickiego? W czym różni się od niej? Jaki wpływ na poglądy Hodura miało podpisanie Deklaracji Utrechckiej Wiary? Czy można mówić, że Hodur był starokatolikiem w poglądach mariologicznych? Jaki był jego stosunek do ogłoszonych przez Kościół rzymskokatolicki dwu nowych dogmatów maryjnych: Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny i Wniebowzięcia? [...] czy [pobożność maryjna] była chrystotypiczna czy eklezjotypiczna? Jakie tematy rozwijał, a które pomijał? [...] w jakiej mierze mariologia Hodura, skonfrontowana z obu mariologiami, jest oryginalna?*

Młodzi adepci nauk teologicznych, kiedy muszą określić swoją metodę badań, bardzo często zapewniają dość naiwne, że będą posługiwali się metodą analityczno-syntetyczną, jako że analizują i syntetyzują. Autor

recenzowanej rozprawy porzucił tę mało chwalebłą tradycję, obierając inne, przekonywające wyjście: po prostu opisał drogę, którą obrał, by dojść do celu. Najpierw – krytyczna analiza tekstu. Ks. Bajorek słusznie zauważył, że trzeba przy niej uwzględnić parametr czasu, przecież pisma Hodura powstawały w okresie 56 lat (1897-1953), z różnych okazji, w różnych kontekstach historycznych i teologicznych; jedne miały charakter wyraźniej teologiczny, inne (większość) – popularny i kaznodziejski; jedne pozytywnie wykladały, inne polemizowały. Świadomość takiej natury źródeł obiecująco zapowiada badania. Lektura rozprawy pozwala stwierdzić, że zapowiedź iści się zarówno w odczytywaniu tekstów Hodura, jak w podejmowanych próbach oceny.

Nie poprzestając na usystematyzowanej prezentacji poglądów biskupa Franciszka, ale podejmując także próbę ich oceny, należało zdecydować się na jej kryteria. Ks. Bajorek rozwiązał ten problem w sposób bardzo przekonywający. Wziął pod uwagę, że jego Bohater wyszedł z tradycji rzymskokatolickiej i że wszedł w tradycję starokatolicką, warto więc oceniać pod kątem jednej i drugiej tradycji, a przy okazji pytać, czy Hodur nie wprowadził czegoś oryginalnego, co nie mieści się ani w jednej, ani w drugiej. Trzeba przyznać, że obrano sposób oceny bardzo interesujący, zasadniczy, ambitny, przekonywający, a nadto bardzo przydatny zwłaszcza Polskiemu Narodowemu Kościołowi Katolickiemu (PNKK).

Przyjęta koncepcja oceny rozstrzygnęła o architekturze rozprawy: najpierw mariologia rzymskokatolicka – ojczyzna, z której wyszedł – jako kontekst myśli Hodura i dziedzictwo, które niósł w sobie (rozdział I), następnie mariologia starokatolicka – ojczyzna, którą przyjął, ziemia nowa, w którą wchodził i uznał za własną (rozdział II), wreszcie mariologia Franciszka Hodura, oczywiście jakoś rzymskokatolicka i jakoś starokatolicka, a przy tym jakoś własna, Hodurowa (rozdział III). Bardzo przekonywająca koncepcja rozprawy, z szeroką perspektywą, otwarta na element rozwoju, na dynamikę i bogactwo tworzących ją elementów. Autor rozprawy nie idzie łatwiejszą drogą zreferowania nauki odnajdywanej w pismach Hodura. Usiłuje postrzegać myśl bpa Franciszka w rozległym kontekście, a właściwie dwu kontekstach: rzymskokatolickim i starokatolickim. Przy takiej koncepcji pracy nawet dość uboga

źródłowa baza pism Hodura przemówiła mocnym głosem, odsłoniła swoje zakorzenienia i pokrewieństwa oraz swoją nowość.

Rzymskokatolicki czytelnik zapyta, czy wspomniany kontekst mariologii jego Kościoła (rozdział I: *Rozwój dogmatu maryjnego w XIX i XX w. w Kościele rzymskokatolickim*) został dobrze zrobiony, czy obiektywizm prezentacji nie ustąpił przed ideologią. Otóż nie ustąpił. Mariologia rzymskokatolicka XIX i XX wieku została przedstawiona poprawnie, w oparciu o dobre i najlepsze opracowania przede wszystkim rzymskokatolickie. W sam raz na tym trochę się znam. Z przekonaniem stwierdzam, że starokatolik zrobił bardzo dobry wykład mariologii rzymskokatolickiej. Słusznie zostały wyeksponowane obie ostatnie dogmatyzacje: Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia, słusznie też sporo miejsca poświęcono objawieniom maryjnym. Te wydarzenia kształtowały maryjność i mariologię tamtego czasu i do nich musiał ustosunkowywać się biskup Franciszek. Nie mogło też zabraknąć tradycyjnego tematu duchowego macierzyństwa Maryi oraz gorącego tematu spod znaku Współodkupicielki – Corredemptrix.

Starokatolicki, rzymskokatolicki, a także prawosławny i ewangelicki czytelnik z zainteresowaniem przyjmie rozdział poświęcony mariologii starokatolickiej. Nie dano nam dotąd komfortu lektury analogicznego tekstu w języku polskim, ba, nie ma go dotąd w literaturze światowej. Niewątpliwie najlepszy w tym temacie jest Autor niniejszej rozprawy. Czuję się jednak uprawniony do kilku uwag metodologicznych. 1. Wykład został osadzony w szerokim i pogłębionym kontekście historyczno-eklezyjalnym. Ks. Bajorek przypomina genezę starokatolicyzmu. Unikając uproszczeń, maluje jego wielobarwność i różnokształtność uzależnioną od tego, czy to był Kościół w Holandii, czy w Szwajcarii, czy w Niemczech, Austrii, Czechach, czy w USA. Tę partię rozprawy wyraźnie historyczno-kościelną dało się przygotować stosunkowo łatwo, ponieważ PNKK od tej strony został dobrze opracowany, m.in. przez ks. prof. Biskupa Wiktora Wysoczańskiego. Można było po prostu odesłać do tych opracowań, dobrze jednak, że ks. Bajorek nie poszedł tą drogą, ale przedłożył w udanej syntezie wyniki wspomnianych badań. Przypomnił historię i kościelne prawo nie dla nich samych, ale jako

ważny element kontekstu mariologii biskupa Hodura. Bronią się więc te strony pracy, zwłaszcza w środowisku polskim, gdzie ich tematyka pozostaje mało znana. Chociaż rozmiarami wydają się wykraczać poza granice tematu, poza te granice nie wykraczają. Dobrze zrobione dobrze służą celowi rozprawy. 2. Następna część „rozdziału starokatolickiego” daje wykład mariologii starokatolickiej zawartej w oficjalnych dokumentach Kościołów starokatolickich (*Tezy Bońskich Konferencji Unijnych – 1874/1875, Drugi Synod Kościoła Starokatolickiego w Niemczech – 1875, Deklaracja Utrechcka – 1884, Oświadczenie Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich odnośnie do zdogmatyzowania nauki o wniebowzięciu*), w pismach teologów starokatolickich, w pobożności starokatolickiej i w świętach maryjnych.

Wreszcie, po długim i starannym przygotowywaniu kontekstu, ks. Bajorek w trzecim rozdziale odmalował Hodurową ikonę Maryi. Sposób prezentacji wyprowadził ze źródeł, w większości kaznodziejskich i popularnych (nie popełnił błędu apriorycznie przyjętego z zewnątrz). A ponieważ źródła ukazują Matkę Pana w ciągłym nawiązywaniu do Ewangelii, logiczna sekwencja wykładu rozwija się w nieustannym z nią kontakcie, a więc najpierw *Maryja we Wcieleniu* (3.1), następnie *Wiara Maryi* (3.2) oraz *Maryja w życiu Jezusa* (3.3). Ks. Bajorek nie poprzestał na tym, ale przedłużył wykład o losy mariologii Hodura w życiu i praktyce Kościoła PNKK. Nie musiał tego czynić, ale chwala mu, że to uczynił, jako że myśl Hodura nie umarła, ale pulsuje w tym Kościele, tworząc własną historię. Praca straciłaby coś bardzo ważnego, gdyby względy puryzmu metodologicznego pozbawiły ją takiego finału.

Klasycznemu wstępowi odpowiada klasyczne zakończenie: Przypomina problem, zestawia wnioski i szkicuje perspektywy dalszych badań. Dość obszerne, ale niczego bez szkody nie można usunąć.

To, co dotąd powiedziano, wystarczająco zaleca tę książkę. Nie godzi się jednak nie podkreślić mocnych jej atutów: chwalona już koncepcja rozprawy, celne postawienie problemu, klarowność i przekonujący dobór metody (kontekstualność), imponująca bibliografia zestawiona uczciwie, tzn. nie tylko wymieniona, ale także wykorzystana, wystarczająco przeprowadzony *status quaestionis*, przebadanie kościelnych

archiwów amerykańskich oraz Archiwum Watykańskiego, staranna analiza źródeł, solidne dokumentowanie tez, wolność od ducha polemiki, samodzielność myślenia, klarowny język, myślenie do tyłu (historyczne) i do przodu (perspektywiczne) oraz krytyczność (cnota naukowca) także w stosunku do swoich...

*/ – / Stanisław Celestyn Napiórkowski
franciszkanin
emerytowany profesor KUL*

Lublin, 15 sierpnia 2007 roku

WSTĘP

Pluralizm religii oraz wyznań od przeszło dwustu lat stanowi istotną cechę struktury wyznaniowej USA¹. Dzisiejsze Stany Zjednoczone Ameryki to tygiel religii oraz ich odłamów, a także licznych chrześcijańskich wspólnot wyznaniowych. Pierwsi emigranci szukali tu nie tylko wolności obywatelskiej, lecz przybywali tu m.in. po to, by swobodnie głosić swoje poglądy religijne i odpowiednio do nich kształtować swoje życie.

Przed ponad stu laty w tę pluralistyczną strukturę religijno-konfesyjną amerykańskiego życia wpisał się Polski Narodowy Kościół Katolicki (dalej: PNKK), którego pierwszą parafię powołano do życia 14 marca 1897 roku w Scranton w stanie Pensylwania. Organizatorem parafii był gorliwy polski kapłan Franciszek Hodur².

Pierwsze wypowiedzi i działania nie wskazywały na chęć zerwania z Kościołem „matką”. W swoich wystąpieniach i publikacjach F. Hodur potępiał biskupów Antoniego Kozłowskiego³ i Stefana Kamińskiego⁴ oraz innych duchownych, którzy odrywali swoje wspólnoty od Kościoła rzymskokatolickiego. W zamieszczonym w „Straży” artykule *Krok naprzód* ks. Hodur pisał: „Zarzucano nam, że się trzymamy złej taktyki, że ludowi naszemu nie wystarczy słuszność i sprawiedliwość sprawy, ale i tu musimy mieć koniecznie jej ucieleśnienie w postaci choćby i fałszem, szarlataństwem stworzonego biskupa. „Choćby kolek z płota, ale trzeba ubrać w mitrę i pastorał, a naród pójdzie za nim” – mówiono i pisano. Lecz my mamy inne pojęcie i o ludzie polskim, i misji, jaką mamy spełnić na wychodźstwie naszym w Ameryce, dlatego nie łączy-

¹ J. G. Melton, *Encyclopedia of Religions*, Detroit-Washington-London 1993, s. 13; P. Wasserman, *Ethnic Information Sources. Of The United States*, Detroit 1983, s. 963.

² Więcej na temat bpa F. Hodura zob. Praca, s. 146-168.

³ Więcej na temat bpa A. Kozłowskiego zob. Praca, s. 139-143; R. F. Trisco, *The Holy Sea and the First „Independent Catholic Church” in the United States. Studies in Catholic History*, Wilmington 1985.

⁴ Więcej na temat bpa S. Kamińskiego zob. Praca, s. 144-146.

liśmy się z ludzkimi świcidelkami i świętokradczymi błazeństwami tumaniących lud, a całemu narodowi w Stanach Zjednoczonych wystawiającymi najsmutniejsze świadectwo. Nie tylko żeśmy nic wspólnego nie mieli z takim Kozłowskim ani Kamińskim, aleśmy starali się wpłynąć na nieszczęsne indywidua, by zeszyły z drogi hańby i poniżenia nas prowadzącej. Ale na próżno. Oni, marzący tylko o łachmanie fioletowym i o tytułach, których nawet dobrze wypisać nie potrafią, wzgardzili moją radą i dopełnili niegodziwość, każąc się maścić jeden niemieckiemu sekciarzowi, a drugi przybłędzie, posłannikowi Moskwy. Myśmy postanowili od początku wystąpić w inny sposób: agitować za unarodowieniem i reformą Kościoła”⁵.

Od marca 1897 ks. Franciszek Hodur wiąże swój los z grupą zbuntowanych parafian z South Scranton, uważając, że „prawa ludu są silniejsze i świętsze niż przywileje biskupów i księży”. Za samowolne opuszczenie kierowanej przez niego parafii w Nanticoke zostaje 21 marca 1897 roku suspendowany.

Rok później wyruszył z misją do Rzymu, szukając sprawiedliwości w rozwiązaniu nabrzmiałych problemów w administracji polskimi placówkami duszpasterskimi w USA. Misja w Rzymie skończyła się niepowodzeniem. W jej trakcie Hodur złożył „Memoriał”. Zawarte w nim postulaty nie znalazły zrozumienia w „Propagandzie Wiary”, którą kierował kardynał Ledóchowski. Polacy w USA walczyli o godne miejsce w społeczeństwie amerykańskim, lecz pragnęli zachować własną tożsamość narodową i religijną⁶. Konflikt w Sout Scranton osiąga swoje apogeum 29 września 1898 roku, kiedy to biskup Scranton Michael Hoban rzuca ekskomunikę na Hodura. Reakcja ze strony Hodura i jego

⁵ „Straż” 1898, nr 16, s. 1.

⁶ Postawę kardynała Ledóchowskiego tak ocenia znany historyk amerykański J. Parot: „... demonstrates that Cardinal Ledochowski's proceedings and tactics were outdated”. Tenże autor tak pisał o samym Ledóchowskim: „After all, it was Ledochowski who had participated in the Germanization of the Polish Church after the Insurrection of 1863 (...) And it was Ledochowski who was bitterly opposed to using the Polish language in the Liturgy, preferring German. One prominent authority on the period states that on one occasion Ledochowski, in justification of Germanization, compared Poles to Burgundians who had not lost a thing by becoming Frenchmen”. J. J. Parot, *Polish Catholics in Chicago. 1850-1920*, Chicago 1981, s. 140 i 141.

zwolenników była natychmiastowa: postanowili „zerwać raz na zawsze z Rzymskim Kościołem” i rozpoczęli starania o rejestrację nowego wyznania. W dniu 13 stycznia 1903 roku zarejestrowali się jako samodzielny Kościół.

Organizator PNKK wiedział doskonale, że egzystencja nowej społeczności może być zagwarantowana tylko wtedy, gdy Kościół posiadać będzie biskupa z ważną sukcesją apostołską⁷. Na I Synodzie nowego Kościoła we wrześniu 1904 roku zebrani członkowie jednogłośnie wybrali ks. F. Hodura biskupem – elektem. Sakrę biskupią otrzymał dnia 29 września 1907 roku w Utrechcie z rąk starokatolickich biskupów: Gerarda Gula (konsekrator główny) oraz Jakuba van Thiel i Mikołaja Spita⁸.

Poglądy teologiczne, społeczne i narodowe bpa Franciszka Hodura dobrze ilustrują jego książki, broszury i artykuły zamieszczane w prasie PNKK i innej. Do najważniejszych należą: „Faryzeusze i Saduceusze”, „Nowe Drogi”, „Nasza Wiara”, „Wyznanie Wiary” „Jedenaście Wielkich Zasad”, „Apokalipsa czyli Objawienie XX wieku”, „Dzieło Boże i Ludzkie”, „Słowa prawdy, pociechy i zachęty”. Oprócz prac sygnowanych przez Hodura znajdujemy i takie, które pisane były pod pseudonimem, bądź też takie, których datę powstania trudno ustalić ze względu na to, że prywatne archiwum biskupa Hodura nie zachowało się. Z tych prac niewątpliwie największą wartość posiadają: „Chrystus i Jego Kościół” oraz „Jaki Kościół?”.

W roku 1897 bp F. Hodur nie posiadał jeszcze wizji reformy religijnej. Zmiany w doktrynie wprowadzał stopniowo, argumentując to potrzebą powrotu do rzeczytywistej nauki Zbawiciela, którą pragnął uwolnić od póź-

⁷ W. Wysoczański, *Polski nurt starokatolicyzmu*, Warszawa 1977, s. 74.

⁸ Hierarchia Kościoła rzymskokatolickiego bardzo szybko zareagowała na potrzeby Polonii. W siedzibie arcybiskupa Chicago 16 sierpnia 1907 r., w obecności arcybiskupa Jamesa Quigleya, odbyło się zebranie polskich proboszczów z Chicago w celu wybrania kandydata na polskiego biskupa dla potrzeb archidiecezji Chicago. Spośród 32 obecnych, 26 oddało głos na ks. Paula Rhode'go, który 28 lipca 1908 roku został konsekrowany. Decyzja ta zapadła, jak się sądzi, w głównej mierze, by powstrzymać ucieczkę Polaków do PNKK. Na 800 parafii polskich działających w USA w początku ubiegłego stulecia, aż do roku 1908 nie było polskiego biskupa w Episkopacie USA. Zob. R. Nir, *Etniczność, życie społeczne i kulturalne Polonii*, Stevens Point 1989, s. 105-110.

niejszych zniekształceń. Najwcześniej odrzucił tradycyjną naukę o grzechu pierworodnym i rzeczach ostatecznych. W tym momencie rozpoczął się trwający aż do roku 1939 okres reformy doktrynalnej. Graniczny rok 1939 miał podwójne znaczenie: po pierwsze, zdaniem Barbary Leś, spadek zainteresowania Kościołem wśród Polonii da się wyjaśnić „względną stabilizacją polonijnego Kościoła rzymskokatolickiego w Stanach”, po drugie – rok 1939 był również graniczny dla wewnętrznego rozwoju PNKK. Z początkowo małej grupy głoszącej radykalne hasła społeczność PNKK ewoluowała ku zinstytucjonalizowanej, w miarę stabilnej wspólnoty, która miała już za sobą okres najintensywniejszego rozwoju doktrynalnego i organizacyjnego. Świadczą o tym:

1. Zmiany zachodzące w kolejnych wersjach konstytucji Kościoła w latach 1900-1931. W roku 1931 na IV Synodzie przyznano Pierwszemu Biskupowi PNKK szerokie uprawnienia i zarazem określono model idealnej parafii, za wzór której przyjęto rozwiązanie dotyczące pierwszej parafii w Scranton.

2. Do 1939 roku powstały najważniejsze prace Hodura. Większość z nich rodziła się z potrzeb chwili i w pewnej mierze miała charakter manifestów ideowych, pragnących w sposób niedwuznaczny określić doktrynalne stanowisko Kościoła. Dlatego ukazanie się pierwszego tomu: „Prace i pisma księdza Biskupa Franciszka Hodura” można uznać jako właściwą cezurę kształtowania się doktrynalnego oblicza Kościoła⁹.

W niniejszej pracy chodzi o odczytanie mariologicznej myśli ks. Franciszka Hodura, usystematyzowanie jej w formie spójnej syntezy oraz o próbę oceny. Tak sformułowany problem implikuje szereg pytań bardziej szczegółowych: W jakim stopniu mariologia bpa Hodura wyrasta z tradycji eklezjalnej i teologii Kościoła rzymskokatolickiego? W czym różni się od niej? Jaki wpływ na poglądy Hodura miało podpisanie Deklaracji Utrechckiej Wiary? Czy można mówić, iż Hodur był starokatolikiem w poglądach mariologicznych? Jaki był jego stosunek do ogłoszonych przez Kościół rzymskokatolicki dwu nowych dogmatów maryjnych: Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny i Wniebowzięcia?

⁹ *Prace i pisma księdza Biskupa Franciszka Hodura*, opr. L. Zawistowski, t. I, Scranton 1939, s. 4.

Odpowiedzi na te pytania określą stopień oryginalności księdza Franciszka. Warto postawić też pytanie o pobożność maryjną: czy była ona chrystotypiczna, czy eklezjotypiczna? Jakie tematy rozwijał, a które pomijał? Ponadto, w jakiej mierze mariologia Hodura, skonfrontowana z obu mariologiami, jest oryginalna?

Tak określony przedmiot i cel wyznaczają metodę pracy. Trzeba przeprowadzić krytyczną analizę tekstów bpa Franciszka Hodura. Powstawały one w okresie 56 lat (od 1897 do 1953 roku) z różnych okazji, w różnych kontekstach historycznych i teologicznych. Miały przy tym różny charakter: bardziej lub mniej popularne, bardziej lub mniej kaznodziejskie, w konwencji pozytywnego wykładu lub polemiki. W trosce o poprawny wykład myśli Reformatora należy to uwzględnić. Autor niniejszej rozprawy nie ogranicza się do prostej prezentacji poglądów Hodura w dziedzinie mariologii, ale pragnie dokonać także ich oceny. W poszukiwaniu jej kryteriów zwrócono się do dwu historycznoteologicznych kontekstów: tradycyjnego dla Hodura, czyli do mariologii i maryjności Kościoła macierzystego, oraz nowego, czyli do mariologii i maryjności Kościoła starokatolickiego. Pominięcie tych kryteriów nie uniemożliwiłoby wprawdzie dokonania prezentacji myśli Autora, nie pozwoliłoby jednak ustalić jego oryginalności. Dopiero porównanie z jednym i drugim umożliwia uzasadnioną ocenę: w jakiej mierze pozostawał rzymskim katolikiem, w jakiej stał się starokatolikiem, a w jakiej był oryginalny.

Odwoływanie się do prawosławia i protestantyzmu, wprawdzie niekonieczne, bogaci oceniałą warstwę rozprawy.

Mając na uwadze fakt, że badane poglądy należą już do historii oraz to, że rozwijały się w ciągu ponad pół wieku, co apeluje o uwzględnianie metody historycznej, brano pod uwagę genezę i rozwój referowanych poglądów. Dlatego też o układzie źródeł i opracowań zdecydowało kryterium chronologii, a nie abecadła.

Pierwszorzędne źródła rozprawy stanowią publikacje Franciszka Hodura. Zbieranie materiałów źródłowych pochłonęło wiele czasu: dwukrotny wyjazd do Scranton oraz kwerenda w Archiwach Watykańskich („Propagandy Wiary” i Tajne Archiwum Watykańskie). Pobytowi

autora zawdzięcza Archiwum Diecezji Centralnej i Archiwum STPK w Warszawie mikrofilmy dotyczące wydarzeń w South Scranton i spraw związanych z Chicago, czyli z biskupem Antonim Kozłowskim. Pozwoliło to na obalenie pewnych mitów, które bez sprawdzenia powtarzano w różnych publikacjach, także naukowych. Wielce pożyteczna okazała się monografia ks. Kazimierza Grotnika, dotycząca Synodów PNKK; bez niej trudno byłoby pisać o historii i doktrynie PNKK¹⁰. Ważnymi źródłami do mariologii bpa F. Hodura są księgi liturgiczne, gdyż liturgia jest wyrazem kultu Kościoła, uzewnętrznieniem jego doktryny. Stąd i akty kultu religijnego winny być wykonywane, sprawowane zgodnie z nauką Kościoła. W PNKK organizacja i normowanie liturgii należą wyłącznie do władz naczelnych Kościoła: Synodu lub w okresie międzysynodalnym do Komisji Liturgicznej. Księgami liturgianymi w PNKK są: Mszał, Rytuał i Pontyfikał. Wszystkie inne księgi używane w Kościele (modlitewniki i śpiewniki) są tylko księgami pomocniczymi i nie stanowią źródła prawa liturgicznego. Ich uwzględnienie jest konieczne, ponieważ pieśni i modlitwy niosą ze sobą określoną teologię i zawarty w niej określony obraz Maryi. Pieśń, jak słusznie pisał o. S.C. Napiórkowski, „jest oddechem wiary i kształtem teologii”¹¹.

Dotychczasowy stan badań

Jak dotąd nikt nie podjął próby całościowego ujęcia problematyki mariologicznej rozwijanej przez bpa Franciszka Hodura. Reformator z Scranton nie miał zresztą szczęścia, gdyż poza nielicznymi próbami oceny jego nauki dokonanyymi w ostatnich latach, nikt nie zajmował się teologicznym dorobkiem Hodura¹². Szkoda, że na warsztat nie wzięto najciekawszych, prawdopodobnie, dokonań w dziedzinie teo-

¹⁰ K. J. Grotnik, *Synods of the Polish National Catholic Church 1904-1958*, East European Monographs and PNCC Central Diocese, Columbia University Press, New York 1993.

¹¹ S.C. Napiórkowski, *Polska mariologia śpiewana*, w: *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 79.

¹² B. Domagała, *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*, Kraków 1996.

logii i eklezjologii: sakramentologii. Pewne zabiegi podejmował jeden z doktorantów ks. prof. A. Skowronka z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Dotyczyły one pojęcia sakramentu u Hodura. Wprawdzie istnieją prace omawiające ogólnie doktrynę PNKK, lecz nie zajmują się one mariologią Hodura nawet okazjonalnie.

Prace poświęcone PNKK mają charakter głównie historyczny i socjologiczny. Zostały tutaj wykorzystane, gdyż naświetlały poszczególne aspekty genezy i rozwoju PNKK.

Najdoskonalszą pracą o PNKK pozostaje niewątpliwie dzieło Hieronima Kubiaka pt. *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897-1965*¹³. Praca ta została uzupełniona i przełożona na język angielski i ukazała się pod tytułem: *Polish National Catholic Church in the United States of America from 1897-1980. The Social Conditioning and Social Functions*¹⁴. Inspiruje ona do dalszych badań nad PNKK. Autor nie ustrzegł się podawania błędnych dat, np. pierwszej Mszy św. w języku polskim¹⁵ czy Synodu Prowincjonalnego w Wilkes-Barre¹⁶.

Dotychczas jedyną, dotyczącą PNKK i jego stosunku do Kościoła starokatolickiego, opartą na źródłach rozprawą jest praca bpa Wiktora Wysoczańskiego – *Starokatolicyzm Polski i jego miejsce w Unii Utrechckiej w latach 1897-1944*¹⁷. Wartość jej polega na tym, że autor wykorzystał źródła dostępne w Europie (Holandia, Niemcy, Szwajcaria), które dotychczas znano z odpisów. Biskup Wysoczański przebadał także dokładnie polskie archiwa w kwestii genezy i rozwoju diecezji Polskiej w PNKK.

W tym miejscu należy wymienić także rzeczową i bezstronną pracę rzymskokatolickiego historyka diecezji Scranton ks. Johna P. Galleghera

¹³ H. Kubiak, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897-1965*, Wrocław 1970.

¹⁴ H. Kubiak, *Polish National Catholic Church in the United States of America from 1897-1980. The Social Conditioning and Social Functions*, Kraków 1982.

¹⁵ Tamże, s. 151.

¹⁶ Tamże, s. 148.

¹⁷ W. Wysoczański, *Starokatolicyzm Polski i jego miejsce w Unii Utrechckiej w latach 1897-1944*, Warszawa 1982 – (maszynopis BG CHAT).

pt. *A Century of History. The Diocese of Scranton 1868-1968*¹⁸. Dzieło to poszerzył autor o lata 1968-1993: *A second Century Begins. The Diocese of Scranton 1968-1993*¹⁹.

Z uwagi na obszerne omówienie doktryny PNKK wypada wspomnieć o dwu pracach popularnonaukowych: ks. Theodora Andrewsa – *The Polish National Catholic Church in America and Poland*²⁰ (napisał ją duchowny episkopalny) oraz ks. Paula Foxa – *The Polish National Catholic Church*²¹ (duchowny prezbiteriański). Pierwsza z nich powstała w celu zapoznania członków Kościoła Episkopalnego (anglikańskiego) w USA z Kościołem Narodowym. Uwaga autora koncentrowała się na liturgii oraz doktrynie. Mankamentem tej pracy jest uproszczona interpretacja genezy PNKK oraz jego funkcji społecznych. Natomiast praca ks. Paula Foxa powstała na zamówienie bpa Leona Grochowskiego. Jej celem było przybliżenie młodzieży nieznającej języka polskiego, historii oraz doktryny PNKK. W pierwszym rozdziale autor omawia przyczyny zerwania z Kościołem rzymskokatolickim, w drugim pisze o powstaniu i rozwoju PNKK, w trzecim stara się zwięźle przedstawić doktrynę PNKK. W aneksie pracy ks. Paula Foxa znajdujemy angielski tekst Mszy św., Wyznania Wiary zredagowanego przez Hodura, Apostolskie i Nicejsko-Konstantynopolitańskie Wyznanie Wiary oraz angielskie tłumaczenie Konstytucji PNKK.

Ks. Szczepan Włodarski w *The Origin and Growth of the Polish National Catholic Church*²², opisując doktrynę PNKK, wspomina tylko jednym zdaniem o prawdach akceptowanych przez PNKK, wymieniając dziewictwo Maryi i Jej Boskie Macierzyństwo²³. Na temat mariolo-

¹⁸ J. P. Gallagher, *A Century of History. The Diocese of Scranton 1868-1968*, Scranton 1968.

¹⁹ J. P. Gallagher, *A second Century Begins. The Diocese of Scranton 1968-1993*, Scranton 1993.

²⁰ Th. Andrews, *The Polish National Catholic Church in America and Poland*, London 1953.

²¹ P. Fox, *The Polish National Catholic Church. School of Christian Living*, Scranton 1957.

²² S. Włodarski, *The Origin and Growth of the Polish National Catholic Church*, Scranton 1974.

²³ Tamże, s. 178.

gii Hodura trudno szukać tu informacji. Dzieło ks. Włodarskiego to pozbawiona niektórych mankamentów jego praca *Historia Kościoła Polskokatolickiego*²⁴.

Istotnym wkładem w poznanie dziejów Kościoła i jego doktryny jest praca ks. Kazimierza Grotnika, obecnie biskupa Diecezji Centralnej, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i Kanadzie w świetle uchwał synodalnych 1904-1958*²⁵. Jest to rozprawa doktorska na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej z roku 1995. Do pracy autor dołączył aneks w postaci monografii wydanej przez Columbia University Press w cyklu East European Monographs²⁶.

Niniejsza rozprawa składa się z trzech rozdziałów, co uzasadnia obrana metoda: najpierw prezentacja mariologii i maryjności Kościoła, z którego Hodur wystąpił, następnie mariologia i maryjność Kościoła, do którego Hodur wstąpił (rozdział II), wreszcie prezentacja mariologii i maryjności samego Hodura. Taka „architektura” rozprawy wybitnie służy ocenie oryginalności badanego Autora. Dodatkowe, najczęściej mniej istotne uwagi oceniające, formułowane będą w trakcie prowadzonych analiz.

²⁴ S. Włodarski, *Historia Kościoła Polskokatolickiego*, (t. I do 1946 roku), Warszawa 1964.

²⁵ K. Grotnik, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i Kanadzie w świetle uchwał Synodalnych 1904-1958*, rozprawa doktorska mps. B. G. CHAT, Warszawa 1995.

²⁶ K. Grotnik, *Synody Polskie Narodowego Katolickiego Kościoła 1904-1958*, Boulder – New York 1993, s. 603.

ROZDZIAŁ I

ROZWÓJ DOGMATU MARYJNEGO W XIX I XX W. W KOŚCIELE RZYMSKOKATOLICKIM

Czas, w którym przyszło żyć i działać bpowi Franciszkowi Hodurowi, często nazywany jest w historii mariologii „wiekiem maryjnym” lub też „stuleciem maryjnym”. To stulecie nastąpiło po długim okresie Oświecenia. Przyszło w nim zmagać się Kościołowi z racjonalizmem. Racjonalizm wpłynął szczególnie na świadomość duchowieństwa w Niemczech i we Francji. Swoje odbicie znalazł też w kulcie i pobożności ówczesnej Europy. Wydawane w tym czasie brewiarze zredukowały święta maryjne do Zwiastowania, Oczyszczenia, Nawiedzenia i Wniebowzięcia²⁷. Ośmieszano pobożność ludową z jej tradycyjnymi formami, w szczególności różańcem czy szkaplerzami, uważając je za przejaw bałwochwalstwa. Wielu biskupów nakazało w swoich diecezjach usunąć wotywnie obrazy czy figury Matki Bożej. Likwidacja zakonu jezuitów przez Klemensa XIV, pod naciskiem rządów Francji, Hiszpanii czy Portugalii, uderzyła także w kult maryjny, ponieważ byli oni gorącymi jego propagatorami²⁸. Nie był to jednak tylko czas upadku. Pojawiają się nowe wybitne posta-

²⁷ R. Grabert, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*, Würzburg 1951, „[...] nicht Bloß durch verscheidenen von der Kirche anerkannten Erscheinungen Mariens, sondern fast noch mehr durch eine ganze Reihe bedeutsamer päpstlicher Verlautbarungen über die Gottesmutter”. Cyt. za: W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963, s. 258.

²⁸ Alfons Salměrón (†1585) i Franciszek Suarez († 1619) – w Hiszpanii, Piotr Kanizjusz (†1877) w Niemczech, św. Robert Bellarmin (†1621) we Włoszech, a w Polsce Marcin Laterna (†1598), Piotr Skarga (†1612), Mikołaj Cichowski (†1669), Jan Morawski (†1700), Kasper Drużbicki (†1662), Tomasz Młodzianowski (†1686) i Jan Kwiatkiewicz (†1703). R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej. Wydanie integralne*, Warszawa 1989, s. 126.

cie, takie jak Jan Eudes (†1680), Ludwik Grignon de Montfort (†1716) i Alfons Liguori (†1787). W tym to czasie założyciel redemptorystów wydaje najpoczytniejszą książkę maryjną pt. *Pochwała Maryi* (Glorie di Maria), która osiągnęła imponującą liczbę wznowień (ponad 1000 wydań)²⁹.

Duże spustoszenie poczyniło także antykościelne ustawodawstwo Józefa II, które nacisk kładło na podporządkowanie Kościoła władzy świeckiej. Przyczyniło się ono do obniżenia duchowej gorliwości wśród wiernych, a szczególnie miało fatalny wpływ na kult maryjny³⁰. Rewolucja Francuska postawiła przysłowiową kropkę nad „i”. Kościół został w maksymalny sposób ograniczony w swoich możliwościach działania i swoich wpływach, a kult maryjny podupadł.

Pierwsze symptomy zmiany typu wrażliwości przynosi Romantyzm, który okazał się życzliwy dla mistycznych i emocjonalnych doświadczeń czy też irracjonalnych elementów w pobożności. W Niemczech Joseph von Gorres pisze historię mistycyzmu chrześcijańskiego³¹, a Klemens Brentano publikuje objawienia Katarzyny Emmerich (†1824). Książka ukazuje się w 1833 r. Na pobożność maryjną spory wpływ wywarł pontyfikat Piusa IX, który sam był wielkim czcicielem Maryi, oraz trzy szeroko znane objawienia: Cudownego Medalika w Paryżu, La Salette i Lourdes. Te wydarzenia dynamizujące pobożność maryjną wiążą się z encykliką *Ubi primum* Piusa IX skierowaną z Gaety 11 lutego 1849 r. do episkopatów świata w sprawie dogmatyzacji nauki o Niepokalanym Poczęciu Maryi³². Konstytucję apostolską Piusa XII *Munificentissimus Deus* („Najszczodrobliwszy Bóg”)³³ z 1 listopada 1950 r. można postrzegać jako apogeum tego rozwoju.

²⁹ R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej. Wydanie integralne*, Warszawa 1989.

³⁰ W. Delius, dz. cyt., s. 250.

³¹ Zob. H. Jaeger, *Görres*, Dsp, t. VI, 572-578; G. Bürke, *Vom Mythos zur Mystik. J. v. Görres mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie*, Einsiedeln 1958; R. Habel, *Joseph Görres. Studien über den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seiner Schriften*, Wiesbaden 1962.

³² *Ubi primum*, w: *Acta Pii IX*, I/1, 162.

³³ *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950), s. 753-771.

1.1 Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny

1.1.1 Definicja Niepokalanego Poczęcia

Definicje dogmatyczne służyły w historii Kościoła wielu celom: wyjaśniały trudne słowo Boże oraz broniły przed herezjami, odróżniając ortodoksję od heterodoksji³⁴. W przypadku dogmatu o Niepokalanym Poczęciu po raz pierwszy mamy do czynienia z całkowicie nową sytuacją. W przeszłości definicje dogmatyczne ogłaszane były przez Sobory. W tym przypadku odstąpiono od tej zasady. Grunt przygotował jezuita, J. Perrone, który jako pierwszy zastosował zasady przyjęte później na Vaticanum I w uroczystym nauczaniu o nieomyślności papieskiej³⁵. Drugim odstępstwem było to, że autor nie mógł powołać się na konkretne miejsce w Piśmie Świętym jako na wyraźną biblijną podstawę tej nauki, a trzecim – to, że ogłoszenie dogmatu nie płynęło z potrzeby odparcia błędu, którego odrzucenie byłoby konieczne dla zachowania depozytu wiary. Powodem definicji był raczej klimat maryjny epoki, aniżeli obrona fundamentów wiary katolickiej³⁶.

Nowy dogmat nie pełni bezpośrednio funkcji chrystologicznej, tak jak to było z orzeczeniami dogmatycznymi wczesnego Kościoła, dotyczącymi Matki Pana.

Wiara w Niepokalane Poczęcie N.M.Panny dojrzewała w Kościele rzymskokatolickim powoli, nie bez gorących dyskusji teologicznych³⁷. Wiele szczegółowych opracowań tego zagadnienia ukazało się pod koniec XIX w. w związku z ogłoszeniem dogmatu³⁸. Publikacje te za cel postawiły

³⁴ S.C. Napiórkowski OFMConv., *O właściwe miejsce Bogurodzicy w pobożności katolickiej. Pytania o hierarchię prawd*, w: *Maryja w Tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski OFMConv. i S. Longosz, Niepokalanów 1997, s. 187.

³⁵ Istnieje tu bogata literatura przedmiotu: K. J. Rivinius, *Bischof W. E. von Ketteler und die Infallibilität des Papstes*, Bern-Frankfurt 1976; J. Finsterhölzl, *Die Kirche in der Theologie I. von Döllingens bis I Vaticanum*, Göttingen 1975; P. Neuer, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, Paderborn 1979; G. Schwaiger, *Ignaz von Döllinger (1799-1890)*, w: *Klassiker der Theologie*, t. II, München 1983, s. 127-150.

³⁶ W. Beinert, *Die mariologischen Dogmens und ihre Entfaltung*, w: *Handbuch der Marienkunde*, red. W. Beinert i H. Petri, Regensburg 1984, s. 282-283.

³⁷ R. Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela*, Warszawa 1988, s. 93-94.

³⁸ C. Passaglia, *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu*, t. I-III, Roma 1854 - 1855; R. Laurentin, *L'action du Saint-Siège par rapport au problème de l'Imma-*

sobie wyłożenie nauki, którą Kościół rzymskokatolicki podał do wierzenia. Staraly się być swoistym komentarzem do papieskiej bulli, rozwijając te punkty, które zostały w niej lekko zarysowane lub stanowiły problem³⁹.

1.1.2 Dojrzewanie doktryny o Niepokalanym Poczęciu

Trudno szukać w dokumentach pierwszych wieków chrześcijaństwa prawdy o Niepokalanym Poczęciu. Wczesny Kościół głęboko był przekonany o „hagia parthénas”, tj. o świętości i bezgrzeszności Maryi. Tak myślał zarówno św. Ireneusz, jak św. Hipolit⁴⁰. Tak też sprawę stawił św. Ambroży, biskup mediolański, który pisał, iż Maryja była „dziewicą wolną dzięki łasce od wszelkiej zmazy grzechowej”⁴¹. Św. Ambroży wpłynął na dwóch wielkich Ojców Kościoła zachodniego: św. Hieronima, a przede wszystkim św. Augustyna⁴².

culée Conception, Acta Congr. Mar. Roma 1954, t. II, Roma 1956, s. 1-98. R. Laurentin, *The Role of the Papal Magisterium in the Development of the Dogma of the Immaculate Conception*, w: *The Dogma of the Immaculate Conception*, red. E. O'Connor, Indiana 1958, s. 271-324.

T. J. Gouset, *La croyance de l'Église touchant l'Immaculée Conception de la Vierge Marie considéré comme dogme de foi*, Bruxelles 1857 oraz napisane w egzaltowanym stylu dzieło: H. Denzinger, *Der seligsten Jungfrau*, Würzburg 1955; A. Ballerini SJ, *Sylloge Monumentorum ad mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, t. I-II, Roma 1854-1856; J. Perrone S. J., *De Immaculato B.V. Mariae conceptu. Disquisitio theologica*, Roma 1847; J. M. Scheeben, *Empfängniss, die unbefleckte der seeligsten Jungfrau Maria. Lehre und Fest*, w: H. Wetzer und B. Welte, *Kirchenlexikon*, t. IV, Freiburg/B 1886, s. 456-474.

³⁹ *Virgo Immaculata. Acta Congressus Internationalis Mariologici – Mariani Romae anno 1954 celebrati*, t. I-XX, (vol. 20), Romae 1955-1958.

The Dogma of the Immaculate Conception. History and Significance, wyd. E. O'Connor, Notre Dame – Indiana 1958. Praca 13 mariologów z różnych krajów. Obszerna bibliografia dotycząca tematu za lata 1830-1957.

⁴⁰ Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, PG7, 1080; św. Hipolit, *De Antichristo* 4.8, GCS II, 6. Zob. także: Mansi 3,321.352. Po raz pierwszy tytuł «Święta Dziewica» spotykamy w *Apologii* Arystydesa (ok. r. 140) PG 96, 1121.

⁴¹ Św. Ambroży, *Expos. in Lucam*, PL15, 1599.

⁴² Św. Hieronima, *Ep.* 22, 38, PL 22, 422.; Św. Augustyn, *De natura et gratia*, 36, 42, PL44, 2670; Św. Augustyn, *Opus imperfectum adversus Julianum*, 4.122 PL 45, 1917-1919.

Jednym z czynników hamujących rozwój doktryny o Niepokalanym Poczęciu było to, że problem ten wypłynął w trakcie sporu z pelagianami. Pelagianizm był skrajną reakcją na pesymizm manichejski. Zwolennicy pelagianizmu twierdzili, szczególnie jego czołowy przedstawiciel, jakim był Pelagiusz, że natura ludzka sama z siebie zdolna jest bez łaski osiągnąć świętość. Konsekwencją tego była negacja łaski i grzechu pierwotnego. Przeciwstawił się temu św. Augustyn. Kontrowersja między pelagianami i Augustynem miała dwie fazy. W pierwszej pelagianie wskazali na Maryję jako tę, którą należy uznać za całkowicie świętą i wolną od najmniejszej skazy. Na to zareagował Augustyn, który był głęboko przekonany o wyjątkowej świętości Maryi, ale zdawał sobie sprawę z tego, że pelagianizm niszczył same podstawy nauki o łasce. Doktor Łaski sformułował odpowiedź w dwu częściach. W pierwszej zarzut o świętych odparł tekstem 1 J 1, 8 o powszechności grzechu pierwotnego, ale dodał natychmiast, że nie chce Maryi włączać w to prawo grzechu ze względu na honor Chrystusa⁴³. Dla Augustyna Maryja jest uprzywilejowana ze względu na Syna i dzięki łasce Bożej, która pozwoliła jej przewyczyć grzech. Biskup Hippony zgodził się więc ze zdaniem Pelagiusza o świętości Maryi, ale dobitnie podkreślił, iż świętość Maryi ma swoją przyczynę w łasce Bożej i dlatego jej świętość jest wyjątkiem.

W drugiej fazie sporu z pelagianami św. Augustyn musiał odpowiedzieć na tezę ucznia Pelagiusza, ex-biskupa Juliana z Eklany, że Maryja jest nie tylko wolna od grzechów uczynkowych, ale także od grzechu pierwotnego⁴⁴, chociaż sam Julian nie wierzył w grzech pierwotny. Odpowiedź była krótka, ale nieprecyzyjna. Można ją było

⁴³ „Excepta itaque sancta virgine Maria de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem – unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum?” – Św. Augustyn, *De natura et gratia*, 36, 42-PL 44, 267.

⁴⁴ Cyt. za J. Domański OFMConv., *Niepokalane Poczęcie*, w: *Gratia plena. Bogurodzica*, red. Bernard Przybylski OP, Poznań 1965, s. 201. „Jesteś gorszy niż Jowinian, bo tamten zniszczył dziewictwo Maryi in partu, a ty wydajesz ją szatanowi przez stan (conditio), w jakim każesz się jej rodić”. *Ad Florum* (ok. r. 421)

interpretować dwojako. Jedna interpretacja pozwalałaby na sformułowanie tezy, iż Maryja była zachowana od grzechu pierwородnego, druga pozwalała utrzymywać, że Maryja wolna była od grzechu aktualnego, a nie pierwородnego⁴⁵. Święty Augustyn twierdził, że wszyscy rodzą się w grzechu pierwородnym, ale z tego wyłącza Maryję ze względu na łaskę odrodzenia.

Zajęte przez św. Augustyna stanowisko, ze względu na jego autorytet, posłużyło zarówno zwolennikom, jak i przeciwnikom Niepokalanego Poczęcia⁴⁶. Scholastycy, jak Piotr Lombard, Aleksander z Hales, św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu, uważali, że wypowiedź dotyczy grzechu aktualnego, a nie pierwородnego. Wielki teolog złotego okresu scholastyki Jan Duns Szkot uznał odpowiedź św. Augustyna za podstawę swej argumentacji za wolnością Maryi od grzechu pierwородnego. Wydaje się jednak, że stanowiska św. Augustyna nie można uważać za poświadczenie doktryny o Niepokalanym Poczęciu.

Największa trudność, z jaką borykali się średniowieczni teologowie, zawierała się w tym, że nauka ta wydawała się przeczyć podstawowej tezie soteriologicznej o powszechności odkupienia, dokonanego przez Chrystusa i w Chrystusie. Gdyby Maryja nie posiadała żadnego grzechu, nawet pierwородnego, czy potrzebowałaby odkupienia? – pytano retorycznie.

Wiara i przekonanie Kościoła poparte Pismem Świętym stwierdzały, że wszyscy jesteśmy grzesznikami i dlatego wszyscy też potrzebujemy odkupienia. Przywilej Niepokalanego Poczęcia wyłączałby Maryję z tego powszechnego prawa i powszechnej konieczności zbawienia poprzez krzyż. Dopiero Duns Szkot rozwiązał tę trudność, podkreślając, że Maryja została zachowana od grzechu pierwородnego właśnie przez łaskę Odkupiciela i w takim sensie potrzebowała odkupienia, mimo że nigdy w grzech nie popadała⁴⁷.

⁴⁵ „Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi”. Św. Augustyn, *Opus imperfectum adversus Julianum*, 4, 122, PL 45, 1417-1419.

⁴⁶ W XIX w. Passaglia, Perrone, Newman czy wreszcie Scheeben widzieli w tekście Augustyna potwierdzenie tezy immaculistycznej.

⁴⁷ O roli Jana Duns Szkota w rozwoju nauki o Niepokalanym Poczęciu oraz obszerny fragment tekstu z *Opus Oxoniense* – zob. *Teksty o Matce Bożej. Francisz-*

Duns Szkot stał się przedmiotem wielowiekowej kontrowersji pomiędzy dominikanami i franciszkanami. O ile dominikanie byli w zasadzie przeciwnikami Niepokalanego Poczęcia N.M.Panny, to franciszkanie uchodzili za zwolenników tej tezy. Franciszkanów wsparli dodatkowo jeszcze karmelici i augustianie, a w XVI w. jezuici, którzy za św. Alfonsem Rodriguezem wierzyli i uczyli, iż jedyną racją, dla której powstał ich zakon, była obrona czci Niepokalanej Dziewicy⁴⁸.

Urząd Nauczycielski Kościoła włączył się także do tej dyskusji. Obradujący w Bazylei Sobór w roku 1439 ogłosił formalną definicję o Niepokalanym Poczęciu, jednak definicja ta nie mogła być przyjęta ze względu na „schizmatyczny” charakter Soboru, który pozostawał w tym momencie w opozycji do Stolicy Apostolskiej⁴⁹. Sobór Bazylejski następująco definiował dogmatycznie Niepokalane Poczęcie: „[...] doktryna, według której chwalebna Panna Maryja, Matka Boża, na skutek specjalnej łaski Bożej, uprzedzającej i działającej, nie została skalana grzechem pierworodnym, lecz była zawsze święta i niepokalana, jest doktryną pobożną, zgodną z kultem Kościoła, wiarą katolicką, zdrowym rozsądkiem (*recta ratio*) i Pismem Świętym i doktryna ta winna być przyjęta, zachowana i wyznawana przez wszystkich katolików i odtąd nie wolno już głosić lub uczyć czegoś, co byłoby jej przeciwne”⁵⁰. Za ważny uznały ten Sobór Szwajcaria, Sabaudia, Niemcy, Francja i Aragonia.

Drugim ważnym głosem była bulla Sykstusa IV – *Cum praeexcelsa* wydana w roku 1476⁵¹. Papież Sykstus IV uznał, że wiara w Niepokalane Poczęcie Maryi odzwierciedla powszechne przekonanie wiernych i zabronił atakowania tej doktryny jako niezgodnej z wiarą Kościoła. Ów papież wydał dwie bulle *Grave nimis* z 1482 i 1483 r.⁵², w których

kanie średniowieczni, Niepokalanów 1992, s. 115-125. Jan Duns Scotus, *Ordinarium III*, d. 3, q. I.

⁴⁸ J. Domański, *Niepokalane Poczęcie*, s. 216-217.

⁴⁹ I. Helmratha, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln – Wien 1987.

⁵⁰ Mansi, 29, s. 182.

⁵¹ *Doctrina Pontificia. IV*, DM, s. 71-72.

⁵² Tamże, s. 73-74.

nałożył karę ekskomuniki na tych, którzy twierdzą, że błędą ci, którzy uważają Maryję za wolną od grzechu pierworodnego. Faktem jest, że obie bulle są dokumentami dyscyplinarnymi; jednakże nie tylko, gdyż wydano je dla ochrony doktryny o Niepokalanym Poczęciu, co słusznie podkreślił znakomity francuski mariolog, R. Laurentin, omawiając rolę Magisterium Kościoła w rozwoju dogmatu o Niepokalanym Poczęciu N.M.Panny⁵³.

Jeszcze przed Soborem Trydenckim papież Aleksander VI potwierdził sentencje bulli *Grave nimis* w wydanej 1 marca 1502 roku bulli *Illius qui se pro Domini gregis salvatione*⁵⁴. Papież Leon X, który był inicjatorem zwołania V Soboru Laterańskiego, zapragnął wnieść pod obrady Soboru projekt definicji dogmatycznej o Niepokalanym Poczęciu. Zrezygnował z tego zamiaru za radą kard. Kajetana, najwybitniejszego teologa tamtych czasów⁵⁵.

Sobór Trydencki musiał w tej sprawie zabrać głos, gdyż łączyła się ściśle z dyskusją o grzechu pierworodnym. W tej problematyce nie można było osiągnąć jedności; doszło do zawarcia pewnego kompromisu: „nie jest jego (tj. Soboru) zamiarem objąć dekretem o grzechu pierworodnym Błogosławionej i Niepokalanej Dziewicy, Matki Bożej⁵⁶. Kompromis nie oznaczał rezygnacji ze stanowiska. Ojcowie Soboru przyjęli formułę sprzyjającą Niepokalanemu Poczęciu. Wiadomo też, że na V i VI sesji Soboru Trydenckiego wniesiono projekt definicji Niepokalanego

⁵³ R. Laurentin, *The role of the Papal Magisterium in the development of the Dogma of the Immaculate Conception*, s. 298-300.

⁵⁴ M. Tognetti, *L'Immacolata nelle controversie Tridentine*, Roma 1954, s. 99-106.

⁵⁵ Tomasz z Vio, zwany też Kajetanem, urodził się w Gaeta, w 1468 r. Był dominikaninem. Studiował w Neapolu, Bolonii i Padwie. Przez szereg lat był profesorem metafizyki w Padwie. W latach 1508-1517 był generałem zakonu Dominikanów. W 1517 został mianowany kardynałem, a w 1519 wyznaczony legatem papieskim w Niemczech. W roku 1518, na polecenie Rzymu, odbył nieudane spotkanie z Lutrem. Zmarł w Rzymie w 1534. Kajetan odegrał pierwszoplanową rolę w odnowie tomizmu i zakonu dominikańskiego. Wydane na polecenie św. Piusa V w 1570 roku pisma Akwinaty z tekstem *Summa Theologiae*, zawierały komentarz Kajetana. Tekst ten służył jako odniesienie dla badaczy twórczości św. Tomasza z Akwinu aż do wydania krytycznego (Commissio Leonina), powołanej przez Leona XIII.

⁵⁶ Denz. 792; BF VI, 83.

Poczęcia jako prawdy wiary. Aby nie dolewać dodatkowej oliwy do ognia w sporze z protestantami, ale także w związku z liczną opozycją przeciw uroczystej definicji Niepokalanego Poczęcia, postanowiono tego zagadnienia nie rozstrzygać na Soborze⁵⁷.

Sobór Trydencki przestał na wyjaśnieniu, że to, o czym soborowy dekret mówi nt. grzechu pierwородnego, nie dotyczy Maryi. Zalecił jednak zachowywać wspomniane wcześniej bulle Sykstusa IV.

Warto tu wspomnieć też kan. 23 o usprawiedliwieniu, nawiązujący do wyjątkowej pozycji Maryi. Według niego mocą przywileju Bożego – w całym swym życiu Maryja mogła unikać wszystkich grzechów, nawet powszednich.

Obydwa orzeczenia Soboru Trydenckiego nie zamknęły drogi w pracy teologicznej, ale wskazały kierunek umożliwiający przyszłe rozstrzygnięcie problemu Niepokalanego Poczęcia.

Ważnym dokumentem Magisterium Kościoła była bulla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, ogłoszona przez Aleksandra VII w roku 1661. Jej wartość podnosi fakt, że streszcza ona dzieje kultu Niepokalanego Poczęcia. Papież Aleksander VII określił w niej jako powszechne przekonanie katolickie wiarę, że dusza Najświętszej Maryi Panny, od pierwszej chwili stworzenia i połączenia z ciałem, zachowana była od grzechu pierwородnego na mocy zasług Jezusa Chrystusa, Jej Syna i Odkupiciela całego rodzaju ludzkiego⁵⁸. Aleksander VII zabronił nazywać heretykami zwolenników odmiennej opinii.

Warto także przypatrzeć się, w jaki sposób nauka o Niepokalanym Poczęciu była ujmowana w Kościele wschodnim, gdyż Papież Pius IX powołuje się wielokrotnie na wschodnich Ojców jako świadków tej prawdy.

Trudności, jakie pojawiają się na styku rozumienia niektórych prawd wiary w Kościele wschodnim i zachodnim, wpływają nie tylko z odmiennej koncepcji samej teologii. Teologia na Zachodzie uprawiana jest przede wszystkim jako pewien system wiedzy. Wschód uważa,

⁵⁷ G. Söll, *Mariologie* III część 4, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, red. Michael Schmaus, Alois Grillmeier i inni, Freiburg 1978, s. 191-192.

⁵⁸ Bulla *Sollicitudo omnium*, 8 grudnia 1661, w: DM, s. 108-113.

że takie pojmowanie teologii zubaża ją. Winna ona być pewną formą mistycznego przeżycia, modlitewnym z Nim spotkaniem, co najwspanialej wyraża się w kulcie liturgicznym. Szczególne miejsce zajmuje Maryja Przczysta Dziewica. W Kościele prawosławnym używa się tytułów: „Przczysta Dziewica” czy „Święta Przczysta”. Teologowie prawosławni twierdzą, że używanie tych tytułów wskazuje na bezgrzeszność życia Maryi, nie zaś na Jej Niepokalane Poczęcie.

Apogeum rozwoju teologii maryjnej na Wschodzie przypada na okres między V a IX w. Przyczyną tego był rozwój maryjnej pobożności liturgicznej, związanej z ustanowieniem rocznego cyklu świąt ku czci Bogurodzicy. Było to następstwo recepcji uchwał Soboru Efeskiego, który nadał Maryi tytuł „Theotokos”, ale przy tej okazji zajęto się zagadnieniem jej osobistej świętości powiązanej z godnością Bożej Rodzicielki. W licznych homiliach prześcigano się w głoszeniu chwały Maryi. Trudno jednak uznać, że używane tam sformułowania można przyjąć jako dojrzałe określenia teologiczne na rzecz Niepokalanego Poczęcia⁵⁹.

Mariologię greckich Ojców Kościoła można podzielić na dwa okresy: sprzed Soboru Efeskiego i po nim. Przed Soborem Efeskim działali dwaj gorliwi obrońcy wyjątkowej świętości Maryi: św. Epifaniusz i św. Efrem. Dla Epifaniasza Matka Jezusa to nie tylko święta Dziewica, ale także osoba obdarzona pełnią łaski. Św. Efrem, przedstawiciel szkoły syryjskiej, mówi o Maryi jako „wyniesionej w swej świętości ponad Cherubiny, umiłowanej bardziej niż Serafimy, czystszej od chórów anielskich”. W swoich aklamacjach chrystologicznych tak pisze o Maryi: „Zaprawdę, Ty i Twoja Matka pod każdym względem doskonale piękni; w Tobie, Panie, nie ma żadnej skazy, tak i w Twojej Matce nie ma jakiegokolwiek niedoskonałości”⁶⁰.

Pewne jest tylko jedno, że obaj Ojcowie pisali o wyjątkowej świętości Maryi i jej wybraniu. Czy teksty te można uznać za mówiące o Niepokalanym Poczęciu? Dla obu Ojców greckich pozostał problem grzechu

⁵⁹ G. A. Maloney, *Maryja – Ionom Boga*, s. 125.

⁶⁰ Św. Epifaniusz, *Anakephalaiosis*, PG 42, 880 C.

pierworodnego jako grzechu Adama dziedziczony przez wszystkich ludzi.

Św. Cyryl Jerozolimski i św. Grzegorz z Nazjanzu pisali o stopniowym oczyszczeniu Maryi z grzechu przez łaskę Bożą. Ich egzegeza Łk 1, 35 („Duch Święty zstąpi na Ciebie”) zdaje się sugerować, że w chwili Zwiastowania Maryja stała się świętsza. Interpretacja ta wzięła swój początek od tekstu św. Grzegorza z Nazjanzu: „Chrystus narodził się z Dziewicy, którą Duch oczyścił z góry (prokatarteises) w jej duszy i ciele”⁶¹. Czy chodzi tu o oczyszczenie, czy o uświęcenie? Trudno to dziś ustalić. Proces oczyszczenia nie wyklucza przecież twierdzenia, że Maryja jest pełna łaski.

Jak o świętości Maryi myślał chrześcijański Wschód po Soborze w Efezie, najpełniej można uchwycić w nauczaniu św. Andrzeja z Krety. Podstawę wyjątkowej świętości Maryi dostrzega on w wyborze Maryi na Matkę Nowego Adama. Dlatego Jej poczęcie i narodziny były święte, że Bóg zaprzagnął, by Maryja w Jego odwiecznych planach była pierwszym owocem odnowionej ludzkości. To Maryja miała ukazać pierwotne piękno człowieka⁶². Św. Andrzej z Krety był autorem maryjnych homilii i hymnów, które powstały z okazji świąt Poczęcia Maryi w łonie św. Anny, jak też na święto Jej Narodzenia. Przykładem mogą być dwie homilie: na święto Narodzenia i na święto Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny. Hańba grzechu zaciemniła piękno i wdzięk natury ludzkiej, ale gdy rodzi się Matka Boża, Matka piękna par excellence, natura ta odnajduje w Niej swoje dawne przywileje [...]. Odkąd jest kształtowana według doskonałego i zaprawdę godnego wzoru Boga. A kształtowanie to jest doskonałym odrodzeniem, a to odrodzenie jest doskonałym przebóstwieniem, a przebóstwienie – powrotem do pierwotnego stanu [...]. Stary świat otrzymuje w Maryi pierwsze owoce nowego stworzenia⁶³.

⁶¹ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio 38: In theophania*, 13, PG 36, 325.

⁶² Por. J. M. Jugie, *Saint André de Crète et l'Immaculée Conception*, „Echos d'Orient”, 3 (1910), s. 129.

⁶³ Św. Andrzej z Krety, *In Nativitate B. Mariae, Homil. I*; PG 97, 812. Temat ten w XIV wieku rozwinął św. Mikołaj Kabasilas (ur. ok. 1320, zm. ok. 1390) szczególnie w hymnach na 8 grudnia: „Ona jest ziemią, ponieważ jest z ziemi, ale jest nową ziemią, gdyż nie pochodzi od swych przodków i nie dziedziczy starego zaczynu. Ona jest

„Ciało Dziewicy jest ziemią uprawianą przez Boga, jest przebóstwionymi w Chrystusie pierwocinami rasy Adama, obrazem ukazującym pierwotne piękno człowieka”⁶⁴.

Oprócz św. Andrzeja z Krety o wyjątkowej świętości Maryi mówili św. German (†733), czy św. Jan Damasceński (†749). Patriarcha jerozolimski, św. Sofroniusz, w swoim liście synodalnym do patriarchy Sergiusza w Konstantynopolu daje precyzyjny wykład nauki o grzechu pierworodnym i Wcieleniu, pisze o N.M.Pannie, że „była pełna Boskiej mądrości i wolna od wszelkiego skażenia ciała, duszy i umysłu”⁶⁵.

Teza o Niepokalanym Poczęciu jako pogląd teologiczny (teologumenon) była tolerowana w łonie Kościoła wschodniego i broniona przez kilku poważnych teologów⁶⁶. Jeśli nie sam termin „Niepokalane Poczęcie”, to merytorycznie bardzo zbliżone przekonanie znajdujemy u patriarchy Focjusza⁶⁷ i Grzegorza Palamasa⁶⁸. Pewne jest natomiast, że

nowym ciastem i jest początkiem nowego pokolenia” (PG 150, 498). Na marginesie owych tekstów należy powiedzieć, że św. Andrzej z Krety czy św. Mikołaj Kabasilas nie znali na ogół zasad teologicznych i antropologicznych św. Augustyna. Według teologii bizantyjskiej człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Grzech, upadek człowieka zaciemnił ten pierwotny obraz Boży, ale go nie zniszczył. Błędem byłoby przypisanie św. Andrzejowi z Krety idei recepcji poprzez antycypację któregośkolwiek ze skutków odkupienia jeszcze niedokonanego przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Doktryna Niepokalanego Poczęcia stała się znana w Bizancjum dość późno. Pierwszym, który mówił o niej i równocześnie protestował przeciwko niej, był historyk Nicefor Kalist Ksantopulos. Jest on autorem obecnego oficjum „Źródło ożywającego”, które celebruje się w Wielki Piątek. (*Maria* I, s. 272-275). Pierwszym teologiem bizantyjskim podzielałym poglądy Zachodu był patriarcha Jerzy Scholares (zm. 1472) (por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 199-200). Poglądy te podzielał także patriarcha Cyryl Lukaris (zm. 1668). (Por. A. Wenger, *Foi et piété mariales a Byzance*, w: *Maria* V, s. 923-982; J. Galot, *Immaculée Conception*, w: *Maria* VII, s. 9-116).

⁶⁴ Św. Andrzej z Krety, *In Dormitionem B. Mariae, Homil. I*; PG 97, 1068.

⁶⁵ Św. Sofroniusz, *Epistola synodica ad Sergium*, PG 87, 160.

⁶⁶ L. Gillet, *The Immaculate Conception, and the Orthodox Church*, „Chrysostomus”, 6 (1984) VI 5.

⁶⁷ Focjusz w *Homilii na Zwiastowanie sławi Maryję*, iż jest „córą niepokalaną naszej rasy” i że w niej brak chociażby śladu pożądliwości. M. Jugie, art. cyt., s. 165.

⁶⁸ M. Gordillo S.I., *L'Immacolata Concezione e lo stato di giustizia originale nella mariologia dei Palamiti*, w: *Virgo Immacolata. Acta Congressus Mariologici – Mariani*,

Niepokalane Poczęcie otwarcie głoszone było przez ostatniego patriarchę Cesarstwa Bizantyjskiego, Jerzego Scholariasę (†1456)⁶⁹.

Wielki grecki teolog prawosławny, Nikos Nissiotis, pisze: „Tylko na tej podstawie (narodzenia dziewiczego) możemy zbliżyć się do nowego wyrażenia paradoksu zawartego w danych biblijnych o Wcieleniu. Chciałbym mówić o sprzeczności pomiędzy grzechem pierwotnym odziedziczonym przez Theotokos i narodzeniem Logosu bez grzechu. Dla patrystyki prawosławnej w tym tkwi największa tajemnica uświęcenia przez Ducha. Grzeszna natura staje się egzystencją czystą i bez grzechu. Niepokalane poczęcie można tylko wielbić, ale nie można go dogmatyzować. Grzeszność staje się bezsilna, podczas gdy grzech pierwotny pozostaje w Maryi jako istocie ludzkiej. Jako skruszona grzesznica zostaje Ona oczyszczona, by stać się Matką Boga, pozostając przed Bogiem solidarną przedstawicielką rodzaju ludzkiego, prefigurując fakt, że Logos Boga będzie nosił grzech świata, ponieważ On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu (2 Kor 5, 21), ale nie sprawił, aby stał się grzesznikiem”⁷⁰. W końcu sumując dotychczasowy tok rozumowania: „Prawosławie będzie opiewało Theotokos jako Dziewicę i Matkę Niepokalaną, ale dogmatycznie nie wyjmuje ją spod grzechu pierwotnego”⁷¹.

Dlatego możemy wreszcie postawić pytanie, czy użycie terminów „czysta”, „przeczysta” lub „nieskalana” odpowiada terminowi używanemu na Zachodzie „niepokalana”. Teologowie prawosławni, w oparciu o Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, mówią, że terminy te wskazują na bezgrzeszność życia Matki Pana. Trudno im dopatrzeć się w nich przekonania o Niepokalanim Poczęciu N.M.Panny, jak to sugerują teologowie zachodni⁷², chociaż odrzucenie i późniejsza polemika wiązały

Romae anno 1954 celebrati, vol. IV. *De Immaculata Conceptione Apud ss. Patres et Scriptores Orientales*, Romae 1955, s. 170-184.

⁶⁹ E. Behr-Siegel, *Maryja – Matka Boga. Mariologia tradycyjna i nowe problemy*, w: *Teksty o Matce Bożej, Prawosławie, cz.II*, s. 221.

⁷⁰ N. Nissiotis, *Maryja w teologii prawosławnej*, s. 103 oraz tegoż, *Mary in Orthodox Theology*, „Concilium” 18 (1983) nr 168, s. 26-38.

⁷¹ Tamże, s. 38.

⁷² Komplikacje z problemami językowymi i terminologicznymi w pracy: *Teologiczne tradycje nauki o N.M.Pannie w Kościele grekokatolickim na przykładzie pism abp. Andrzeja Szeptyckiego, Niepokalanów* 1996, s. 45-54.

się z pewnym antyrzymskim nastawieniem⁷³. To samo stwierdzają teologowie drugiej strony, np. A. Wenger, który stwierdza, że negacja jest owocem ducha polemiki⁷⁴.

Prawosławie, po pierwsze, odrzuca tę prawdę jako dogmat, dlatego że – w jego przekonaniu – nie jest konieczne formułowanie innych dogmatów, których celem byłoby wyjaśnienie treści dogmatu efeskiego, odnoszącego się do Maryi jako Theotokos – Bożej Rodzicielki. Dla Kościoła rzymskokatolickiego oznacza to, że kwestionuje się objawiony charakter tej prawdy. Po drugie, prawosławie nie aprobuje dogmatu o Niepokalanym Poczęciu ze względu na zawartość treściową tej nauki. Prawosławni przeciwko Niepokalanemu Poczęciu wysuwają powszechność grzechu pierworodnego, śmierć Maryi i konieczności Jej odkupienia⁷⁵. Powoduje to paradoksalną sytuację, w której Kościół wschodni odrzuca dogmat, natomiast Kościół zachodni uważa, że ogłosił ten dogmat na podstawie wiary, którą dostrzegł także w tradycji Wschodu.

1.1.3 Definicja dogmatyczna

Zamiar dogmatyzacji Niepokalanego Poczęcia N.M.Panny jako prawdy wiary wyraził Pius IX w swojej pierwszej encyklice *Ubi primum*⁷⁶, którą promulgował w dniu 2 lutego 1849 r. w Gaecie. Zawarł w niej dwa pytania do wszystkich biskupów Kościoła z jednoczesną prośbą o odpowiedź. Pierwsze pytanie dotyczyło czci, z jaką wierni i duchowieństwo odnoszą się do Niepokalanego Poczęcia. Dotyczyło więc kultu. Natomiast drugie pytanie dotyczyło już samych biskupów.

⁷³ Potwierdzają to sami prawosławni, np. E. Behr-Siegel, *Maryja – Matka Boga*, s. 221.

⁷⁴ A. Wenger, *Foi et piété mariales à Byzance*, w: *Maria V*, Romae 1958, s. 955.

⁷⁵ V. Lossky twierdzi, że „[...] dogmat niepokalanego poczęcia jest obcy tradycji Wschodu, która nie chce oddzielać Świętej Dziewicy od potomstwa Adama, na którym ciąży wina pierwszych rodziców. Jednak grzech jako siła działająca w naturze, grzech jako nieczystość (skaza) nie mógł w Niej mieć miejsca”. V. Lossky, *Théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, Paris 1944; przekład polski: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 124.

⁷⁶ Pius IX, *Ubi primum*, APN I/1, 162.

Pius IX chciał usłyszeć ich osobiste zdanie na temat projektu ogłoszenia dogmatu⁷⁷.

Odpowiedzi, jakie nadeszły z całego świata, upoważniały do stwierdzenia, że w Kościele istnieje jednomyślność, gdy chodzi o Niepokalane Poczęcie Maryi, i że prawie powszechnie postuluje się dogmatyzację tej prawdy⁷⁸. Za dogmatyzacją Niepokalanego Poczęcia N.M.Panny opowiedzieli się prawie wszyscy biskupi włoscy i hiszpańscy. Ostrzeżenia pochodziły głównie z Niemiec, Anglii i Francji, ale do nich dołączyli też pojedynczy biskupi z innych krajów, jak np. arcybiskup Dublina⁷⁹. Dogmatyzacji najmocniej przeciwstawił się arcybiskup Paryża Sibour, który uważał, że nauka o Niepokalanym Poczęciu nie może być podniesiona do rangi prawdy wiary, gdyż nie znajduje się ani w Piśmie Świętym,

⁷⁷ „... qua devotione vester Clerus, Populusque fidelis erga Immaculatae Virginis Conceptionem sit animatus et quo desiderio flagret, ut eiusmodi res ab Apostolica Sede decernatur atque in primis noscere vel maxime cupimus quid vos ipsi, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia de re ipsa sentiat quidque exoptetis?” Tamże.

⁷⁸ Ilu biskupów wyraziło pozytywną odpowiedź i ilu brało udział w odpowiedzi na dwa zadane pytania przez Papieża, istnieją w tym punkcie pewne rozbieżności (co do liczby, jaką uzyskała Stolica Apostolska). Według Jerzego Domańskiego OFM Conv. (*Niepokalane Poczęcie*, s. 195) na ogólną liczbę 603 biskupów – 546 prosiło o dogmatyzację, 12 prosiło o dogmatyzację, ale bez nakładania cenzur i kar kościelnych, 29 było przeciwnych, z tego 24 ze względu na niestosowność chwili. Natomiast E. Campana (*Maria nel dogma cattolico*, Torino-Roma 1936⁴, s. 582) podaje inne liczby: 665 wszystkich odpowiedzi; 611 za jasnym i wyraźnym sprecyzowaniem nauki o Niepokalanym Poczęciu N.M.Panny, 4 pominęło milczeniem, 10 było za definicją nie wprost. Byli to biskupi włoscy Albegna, Ancony, Cervia, Perugia (bp Joachim Pecci – późniejszy Leon XIII), Triestu i Umano oraz diecezji francuskich Amiens, Beauvais, Blois i Reims. Aż 40 biskupów prosiło, aby ogłosić Niepokalane Poczęcie bez określenia jej jako artykułu wiary. Niektórzy uważali, że prawda o Niepokalanym Poczęciu N.M.Panny nie jest definiowalna, z powodu braku dostatecznych dowodów Pisma Świętego i Tradycji. Inne liczby podaje W. Delius (*Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963, s. 258-259). Według niego za dogmatyzacją opowiedziało się 536 biskupów. Byli to prawie wszyscy biskupi włoscy i hiszpańscy. T.M. Bartolomei OSM, *Influsso del „Senso della fede” nell’esplicitazione del Dogma dell’Imm. Conc. della B. Vergine degna Madre di Dio*, „Marianum” 25 (1963), s. 346.

⁷⁹ Odpowiedzi biskupów zebrane są w dziesięciu tomach: *Paréri sulla definizione dogmatica dell’Immacolato Concipimento della Beata Vergine Maria*, Rzym 1851-54.

E. Preuss, *Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängen aus den Quellen dargestellt*, Berlin 1865.

ani, przynajmniej wyraźnie, w Tradycji, co – jego zdaniem – rodzi obawy, „że taki dogmat zachwieje wiarę w dekrety papieskie”⁸⁰.

Opracowanie pierwszej wersji bulli zlecił Pius IX jezuitcie o. Perrone⁸¹. Tytuł schematu brzmiał *Deus Omnipotens*. Nie był to jedyny tekst, nad którym intensywnie pracowała Komisja Teologiczna i Komisja Kardynałów. Tekstów roboczych do 1 grudnia 1854 powstało jeszcze siedem⁸². Ton w pracach Komisji w latach 1852-1853 nadawał o. Perrone. On też był głównym motorem dalszych prac; przede wszystkim dobrze przygotował grunt, na którym można było dalej pracować. Drugą wersję bulli przygotował opat z Solemes, Dom Guéranger, i to ona, po pewnych uzupełnieniach i poprawkach, stała się podstawą bulli *Ineffabilis*.

Przez nuncjuszów zaprosił Pius IX do Rzymu na dzień 20 listopada tych biskupów, którzy opowiedzieli się za dogmatyzacją. Obrady 54 kardynałów, 43 arcybiskupów i 97 biskupów toczyły się w sali konsystorskiej w Watykanie. W dniu 1 grudnia 1854 r. zapytał Pius IX wszystkich zgromadzonych, czy ma wydać bullę o dogmacie. Wszyscy zebrani

⁸⁰ E. Preuss, *Die römische Lehre*, s. 130.

⁸¹ Żył w latach 1794-1876, urodził się w Piemontcie. Najważniejszym dziełem Perrone jest obszerny kurs teologii: *Praelectiones theologicae*, w 9 tomach, opublikowany między 1835 a 1842 rokiem. O jego osobie zob. C. Boyer, *Perrone*, DT C, t. XII, s. 1255-1256. Był jednym ze współtwórców tzw. „szkoły rzymskiej”. O znaczeniu jej w teologii zob. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Friburg/Br. 1962; K. Neufeld, *Römische Schule*, „Gregorianum”, 63 (1982), s. 677-699 oraz: G. Filograssi, *Teologia e filosofia nel Collegio Romano*, „Gregorianum” 35 (1954), s. 512-540. R. Laurentin, *L'action du Saint-Siège par rapport au problème de l'Immaculée*, w: *Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici – Mariani*, Romae 1954 celebrati, vol II – *Acta Magisterii Ecclesiastici de Immaculata B.V.M Conceptione*, Roma 1956, s. 1-98.

⁸² 1. *Quaemadmodum Ecclesia*
2. *In mysterio*
3. *Sapientissimus*
4. *Deus cuius viae*
5. *Deus cuius viae*
6. *Ineffabilis*
7. *Ineffabilis*

Tamże, s. 81.

R. Laurentin, tamże, s. 83. Warto sięgnąć do źródłowej pracy: Mons. Vincenzo Sardi, *La solenne Definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti*, 2 vol., Roma 1904-1905.

odpowiedzieli pozytywnie. W pewnym momencie rozległ się głos, który podchwycili pozostali zgromadzeni: „Piotrze, naucz nas, umocnij twoich braci”. Dnia 4 grudnia czterech kardynałów (Wiseman, Brunelli, Caterini i Santucci) wraz z Komisją Teologiczną debatowało pięć godzin nad ostateczną formą bulli. Uroczysta proklamacja dokumentu miała miejsce w dniu 8 grudnia 1854 r.

Bulla *Ineffabilis* w wielu miejscach odwołuje się do sformułowań bulli Aleksandra VII *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. Definicja dogmatyczna brzmi:

„Na chwałę Świętej i Niepodzielnej Trójcy, na cześć i uwielbienie Bożej Rodzicielki, dla wywyższenia wiary katolickiej i rozkrzewienia religii chrześcijańskiej, powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmogącego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć”⁸³.

Podmiotem przywileju jest nie dusza Maryi, ale Jej osoba, która „została zachowana wolna od wszelkiej zmyzy winy pierworodnej”. Maryja ani przez moment nie pozostała we władaniu grzechu pierworodnego. Niepokalane Poczęcie jest „szczególniejszą łaską i przywilejem Boga Wszechmogącego”. Co rozumiał Pius IX, używając terminu „przywilej”? Wyjaśnił to sam Papież w następnym dniu, tj. 9 grudnia 1854 r.: miał na myśli tylko łaskę specjalną⁸⁴. Sama definicja sformułowana jest w sposób negatywny. Jest to oczywiste z tego względu, że brak wszelkiej

⁸³ Pius IX, *Ineffabilis Deus*, APN I¹, 597, BF. VI, 89: „Declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam”. *Ineffabilis Deus*, Acta Pii IX, I/1-597; DS 2803.

⁸⁴ Pius IX, *Singulari quadam*, APN I¹, 620.

zmazy trzeba rozpatrywać w świetle uchwały Soboru Trydenckiego, który określa grzech pierworodny jako brak świętości, czyli życia łaski.

Pius IX w bulli wyraźnie sprecyzował sposób, w jaki Maryja otrzymała swój „przywilej”: dokonało się to mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa. *Ineffabilis Deus* poszła drogą, którą wcześniej wskazywał Duns Szkot, twierdząc, że możliwa jest pełna wolność Maryi od grzechu dzięki uprzedzającej w łasce Odkupiciela. W bulli użyty został tytuł „Zbawiciela”; zastąpił on nieco węższy zakresowo tytuł „Odkupiciel” przyjęty wcześniej przez Aleksandra VII w *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. Papież nie określił dogmatycznie faktu odkupienia Maryi, chociaż bulla stwierdza, że Maryja została odkupiona⁸⁵.

W definicji dogmatycznej znajdujemy stwierdzenie pewności prawdy o Niepokalanym Poczęciu. Pius IX mówi, że prawda ta „jest przez Boga objawiona”. Trudno szukać w bulli systematycznie opracowanej argumentacji na rzecz Niepokalanego Poczęcia, jak również tekstów Ojców Kościoła, które potwierdzałyby tę prawdę w sposób pewny. Mamy tylko wspomnienie o starej tradycji Ojców i pisarzy kościelnych zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Podobnie jest z argumentacją biblijną. Poza ogólnym stwierdzeniem „zdaniem Ojców w Piśmie Świętym zawartą”, przytacza porównania Maryi do Mądrości Bożej i nazywanie Jej drugą Ewą. Odwołuje się do swoich poprzedników, a także do orzeczenia Soboru Trydenckiego. Powszechną świadomość wiary uważa za główny argument na rzecz Niepokalanego Poczęcia N.M.Panny. Papież wspomina o konsultacji, jaka została przeprowadzona. Jej wyniki, zdaniem Papieża, potwierdzają powszechność wiary Kościoła w Niepokalane Poczęcie⁸⁶. W takim sensie argumentacja bulli opiera się na „fakcie Kościoła”.

Kardynał John Henry Newman zaproponował w swoich pracach interpretację rozwoju świadomości Kościoła dotyczącej świętości Maryi.

⁸⁵ J. Alfaro S.J., *Marie sauvée par le Christ*, w: *Maria VI*, s. 451. Ten wybitny teolog uważa, że prawda ta może być uznana przynajmniej za proxima fidei.

⁸⁶ W tekście bulli czytamy: „[...] biskupi nie tylko na nowo potwierdzili swoją, duchowieństwa i wiernego ludu szczególną pobożność i przywiązanie ku Niepokalanemu Poczęciu Najświętszej Panny, ale nadto jakby powszechnym życzeniem od was żądali, ażeby Niepokalane też Panny Poczęcie, najwyższym Naszym sądem i powagą, zawyrokowane zostało”. APNI¹, 162.

Pomaga to lepiej zrozumieć rozwój dogmatu w tej sprawie. Według Newmana wiara jest szczególnym rodzajem intuicji dotyczącym spraw Bożych. Jest to swoisty rodzaj wizji religijnej, czasami nawet niezupełnie uświadomionej. Według Newmana, prawda może powstać w umyśle człowieka w sposób nieuświadomiony, niejasny (implicite). Ale, co jest tu niezwykle ważne, może ona w nauce Kościoła nie znajdować formalnego wyrazu (explicite). Mimo tego rozwija się nadal, kierowana ukrytą treścią, karmiąc jednocześnie sobą pobożność wiernych⁸⁷.

Znawca poglądów Newmana, J. H. Walgrave, w pracy poświęconej Newmanowi jako teologowi, rozróżnia kilka etapów w rozwoju dogmatu, na których dokonuje się proces pogłębiania świadomości wiary. Pierwsza faza w rozwoju dogmatu jest etapem, w którym nauczający Kościół potrafi uchwycić jedynie ogólną ideę. Ta ogólna idea może być ujmowana w różnych aspektach i analizowana z różnych punktów widzenia. Po niej następuje faza druga, w której obrońcy niepełnych interpretacji, owej ogólnej tezy, toczą między sobą ostre spory. Tutaj dochodzi do sprecyzowania i uchwycenia treści w szczegółach. Wtedy to wchodzimy w trzeci etap, w którym sporna sprawa wrasta w depozyt wiary Kościoła i staje się częścią katolickiego „Credo”. W czwartej fazie rozwój osiąga swój

⁸⁷ J. H. Newman, *A Essay on the Development of Christian Doctrine*, New York 1962. Po polsku ukazało się to dzieło pt. *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1957. Dzieło to jest głęboką refleksją nad sensem i ważnością Tradycji. Tradycja nie zakłada bezruchu, lecz przeciwnie, wzrost, rozwój, zdolność prawdy, aby – trwając w wierności wobec samego siebie – oświetlić nowe problemy i sytuacje, ujawniając tym samym bogactwo swej wewnętrznej treści. U podstaw tak rozumianego wykładu o rozwoju doktryny leży określona wizja Kościoła. Kościoła wspólnoty, który dzięki Duchowi Świętemu jest podtrzymywany i otrzymuje ożywcze łaski. Ten Kościół, dzięki Niemu (Duchowi Świętemu), przekazuje wiernie obraz Pana. Kard. J. H. Newman uważał, że możliwe jest stwierdzenie autentyczności i ortodoksji rozwoju doktryny. W tym celu podał siedem kryteriów autentycznego rozwoju: 1. zachowanie typu; 2. ciągłość zasad; 3. zdolność asymilacji; 4. następstwo logiczne; 5. uprzedzenie przyszłego rozwoju; 6. stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju; 7. niewyczerpana energia. Sam Newman nie uważał, że wyliczone przez niego kryteria są jedyne i ostateczne. Jemu osobiście wystarczyły inne kryteria, chociaż nie przypisywał im równorzędnej wartości. Z uwagi na ważkość tematu warto sięgnąć po: P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition développement du dogme*, Paris 1992.

W. Kern, F. J. Newmann, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981.

szczyt, tj. następuje zdefiniowanie dogmatu, w którym stwierdza się, że dana prawda jest przez Boga objawiona i zobowiązująco do wierzenia podana⁸⁸.

Bulla *Ineffabilis* posłużyła się metodą dogmatyczną, a nie historyczną. Metoda historyczna pragnie wskazać na istnienie jakiejś prawdy w Piśmie Świętym; jest to niejako pierwszy krok w dowodzeniu; w drugim natomiast etapie pragnie wykazać nieprzerwany ciąg tradycji od czasów apostoelskich aż po dzień dzisiejszy. Tego typu metody nie zastosował Pius IX w dowodzie dogmatycznym. Posłużył się metodą dogmatyczną. Punktem wyjścia dla tej metody jest aktualna wiara całego Kościoła. Nie chodzi tu jedynie o nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła; musi dojść tu jeszcze drugi czynnik, jakim jest powszechna zgoda wiernych, stanowiąca kryterium, że dana prawda wiary jest częścią Objawienia Bożego, gdyż Chrystus, Pan Kościoła, obdarzył Go charyzmatem nieomylności⁸⁹.

1.2 Objawienia Maryjne w XIX i XX w.

Mariologii i pobożności maryjnej nie można rozpatrywać w oderwaniu od historycznej sytuacji Kościoła, w jakiej są zanurzone. Kościół katolicki zdominowały dwa doświadczenia czasów nowożytnych: kontrreformacja – w odpowiedzi na protestancką kontestację kultu świętych i Maryi oraz Oświecenie z Rewolucją Francuską, połączone z systematyczną dechrystianizacją. Po roku 1830 zauważa się próby autentycznej odnowy katolicyzmu, którego centrum stanowi odnowa kultu eucharystycznego i maryjnego. Odnowa kultu maryjnego i jego ożywienie wiąże się z tzw. objawieniem przy rue du Bac w Paryżu (1830) prostej i niepiśmiennej mistyczce, pełnej chłopskiego rozsądku – Katarzynie Labouré (1806-1876), nowicjuszcze Sióstr św. Wincentego a Paulo (zwanych powszechnie Siostrami Miłosierdzia albo Szarytkami). Objawienia przy rue du Bac rozpoczynają wspo-

⁸⁸ Por. J. H. Walgrave, *Newman the Theologia*, New York, 1960, s. 174; W. Życiński, *J. H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 1985, mps, Arch. Bibl. GT. KUL.

⁸⁹ A. Skowronek, *Zagadnienia maryjne w dialogu ekumenicznym*, s. 364.

mniane już wcześniej „stulecie maryjne”. W tym okresie mamy kilka głośnych objawień maryjnych: La Salette 1846, w 1858 Lourdes, w Gietrzwałdzie 1877, w 1879 Knock, w 1917 w Fatimie, w Beauring 1932-1933, Banneux 1933. Literatura w języku polskim odnośnie do objawień prywatnych jest uboga. Jednak mamy tu parę znaczących publikacji⁹⁰.

1.2.1 Terminologia

Wypada wspomnieć na początku o problemach związanych z terminologią. Samo sformułowanie „objawienie prywatne” ujawnia

⁹⁰ Do nich należy praca ks. W. Tabaczyńskiego: *Geneza mariofanii z Lourdes w świetle źródeł historycznych. Próba oceny psychogennej*, Warszawa 1984, ATK. Jest to praca wybitnego znawcy teologii duchowości, ale także praktyka. Przez wiele lat ks. W. Tabaczyński był ojcem duchowym w Metropolitalnym Seminarium Duchowym w Warszawie. Autorem innej znaczącej publikacji jest ks. T. Pawluk, kanonista z ATK w Warszawie: *Człowiek charyzmatyczny we wspólnocie kościelnej na przykładzie stosunku Kościoła do objawień prywatnych*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, ATK, 284-298. Z uwagą należy też sięgnąć po: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, wydane przez zasłużoną oficynę Księży Marianów w serii Theotokos, t. 6, red. Kazimierz Pek MIC, Warszawa 1994. Pomocą służyć powinno także tłumaczenie z języka francuskiego pracy francuskiego jezuita A. Poulain SJ, *Łaski modlitwy* wydane przez Księgarnię św. Wojciecha w roku 1967. Tłumaczenie polskie zostało dokonane z X wydania pracy Poulain z roku 1922. Pierwsze wydanie pochodziło z roku 1901. Autor był znakomitym znawcą teologii mistycznej. Ojciec S. Celestyn Napiórkowski tak pisze o tej pozycji: „Nawet po kilkudziesięciu latach wydawcy tego dzieła nie ingerują w to, co napisał, tak celnie opisywał, systematyzował i oceniał”. Omawiając literaturę poświęconą objawieniom prywatnym, trzeba wspomnieć także O. Adolfa Tanquerey’a, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kraków 1949², ks. M. Ruseckiego (z pozycji teologii fundamentalnej), *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AK 78 (1986) 34-50; *Kryteria „objawień prywatnych”*, w: *Objawienia maryjne, Drogi interpretacji*, red. Kazimierz Pek MIC, Warszawa 1994, 35-51; ks. René Laurentina, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, Gdańsk 1994; K. Rahnera, *Visionen und Prophezeiungen unter Mitarbeit von P. Th. Baumann SJ ergänzt*, Basel, Freiburg, Wien 1958. Praca ta była tłumaczona na język angielski i włoski: *Visioni e profezie*, Milano 1995. O. C. Balić, *Apparizioni mariane del secolo XIX e XX*, w: *Enciclopedia Mariana Theotocos*, Genova-Milano 1954, s. 245-267; G. M. Roschini, *Dizionario di Mariologia*, Romae 1961, s. 47, *Apparizioni (di Maria SS)*; Y. Congara, *Etudes et approches ecclésiologique*, Paris 1964, 375-392 i E. Schillebeeckxa, *Mary-Mother of the Redemption*, London 1968, 188-208.

brak precyzji w polskim słownictwie teologicznym. Słownictwo języków zachodnich posługuje się tu dwoma pojęciami: „Objawienie” – „Offenbarung”, „révélation” oraz „zjawienie się” – „Erscheinung”, „apparition”. Pierwsze pojęcie zarezerwowane jest tylko dla publicznego Objawienia Bożego, będącego przedmiotem wiary katolickiej, które zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego z Apostołów⁹¹. Chrystus Pan objawił ludzkości wszystkie prawdy wiary konieczne do zbawienia, co jako depozyt wiary przekazał Kościołowi, by chronił i przekazywał następnym pokoleniom. To Objawienie publiczne wierni, jeśli chcą być zbawieni, powinni przyjąć aktem wiary⁹². Objawienie Boże zawarte jest w Piśmie Świętym i Tradycji. Przekazywane jest za pośrednictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Nie będzie już żadnego nowego Objawienia publicznego przed powtórным przyjściem Pana na Ziemię w chwale (1 Tm 6, 14; Tt 2, 13).

Drugie pojęcie („Erscheinung”, „apparition”) dotyczy nie Kościoła, lecz konkretnej osoby bądź osób szczególnie uprzywilejowanych dla jakiegoś szczególnego dobra. Objawienia prywatne nie mogą stanowić istoty i podstawy wiary, gdyż nie wnoszą nic nowego do depozytu wiary, zawartego w Objawieniu publicznym. Sprawa jeszcze bardziej się komplikuje, gdyż posługując się terminem „objawienia prywatne”, używamy trzech różnych nazw: apparitiones, visiones, revelationes privatae. Używamy tych pojęć, nadając im niejednoznaczną treść i posługujemy się nimi zamiennie⁹³. Z tego też powodu ks. Jacek Bolewski zaproponował, by używać tu terminu „jawienia”⁹⁴, jeśli chodzi o objawienia prywatne

⁹¹ S.C.S. Officii, *Dekret Lamentabili*, 4.VII.1909, w: *Codicis Iuris Canonici fontes*, vol. IV, wyd. P. Gasparri, Romae 1936, n. 1283.

⁹² Sobór I Watykański, *Konstytucja dogmatyczna Dei Filius*, rozdz. III, w: *Enchiridion symbolorum*, 3008; BF I 48.

⁹³ Ks. T. Pawluk, *Człowiek charyzmatyczny we wspólnocie kościelnej. Na przykładzie stosunku Kościoła do objawień prywatnych*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. Lucjan Balter SAC, s. 286.

⁹⁴ Po raz pierwszy sformułował tę propozycję w artykule *Niebieski znak*, „Przegląd Powszechny” 5 (1993), s. 266-278. Warto też polecić J. Bolewski SJ, *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, Kraków 1994 i tegoż, *Teologiczne aspekty jawień maryjnych*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek MIC, Warszawa 1994, s. 52-68 (tu szczególnie s. 53-54).

w odniesieniu do Maryi. Jean J. Guitton, mając na uwadze objawienia maryjne, zaproponował termin „mariofanie”⁹⁵.

Rozstrzygnięcie tych problemów semantycznych nie jest zadaniem tej pracy. Z uwagi na pewną tradycję językową warto pozostać przy terminie „objawienie maryjne”, pamiętając o wspomnianych trudnościach.

Zadaniem Kościoła jest strzec depozytu wiary i go przekazywać. Dlatego ostateczny osąd w sprawie autentyczności i prawdziwości objawień prywatnych wydaje zawsze Urząd Nauczycielski Kościoła, który w tym względzie jest bardzo ostrożny⁹⁶.

1.2.2 Objawienia prywatne w świetle wypowiedzi Kościoła

Pierwszym, który zabrał głos w interesującej nas sprawie, był św. Paweł Apostoł. Pisząc o charyzmatkach w Kościele: „Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice i posiadał wszelką wiedzę i wszelką (możliwą) wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym” (1 Kor 13, 2). Św. Paweł stawia wyżej cnotę

⁹⁵ Neologizm ten utworzył Jean J. Guitton. zob. *La Vierge Marie*, Paris 1949, s. 120.

⁹⁶ Urząd Nauczycielski Kościoła wielokrotnie zabierał głos w sprawie niektórych objawień prywatnych, które zostały uznane za nieprawdziwe. Kongregacja św. Oficjum dekretem z dnia 17 marca 1943 r potępiła praktykę quadragintaquatuor Missiarum, pochodzącą rzekomo ex revelatione divina, głoszoną przez Bernardynów. Wspomina o tym o. Celestyn Napiórkowski w swojej pracy: *Garabandal, Wprowadzenie w problematykę oceny objawień prywatnych*, w: *Objawienia maryjne*, dz. cyt., s. 143. Ta sama Kongregacja zabroniła uczestnictwa kapłanom w miejscu rzekomych objawień w Heroldsbach (AAS 43 (1951), s. 561), czy w Garabandal w Hiszpanii, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. III, Romae 1992, kd. 4691-4692. W dawnym Kodeksie Prawa Kanonicznego obowiązującego do 1983 r. znalazły się tylko drobne wzmianki dotyczące objawień prywatnych, przy okazji wyliczenia książek zakazanych: kan. 1399 n. 5; kan. 1398 par. 1 i kan. 1385. Dodatkowo w roku 1932 z datą 2 czerwca ukazała się instrukcja Kongregacji Soboru – dotycząca roztropności przy ogłaszaniu otrzymanych łask przez wiernych i ich publikacji w czasopismach: AAS 24 (1932), s. 240. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, który wszedł w życie za Jana Pawła II (1983), jest pod tym względem liberalny. Pierwszy wyłom stanowiło zniesienie przez Kongregację do Spraw Nauki i Wiary z dnia 15 listopada 1966, a więc za życia Pawła VI, przepisów kan. 1399 i 2318: AAS 58 (1966), s. 1186. Następnie mocą dekretu *Ecclesiae pastorem*, teże Kongregacji z dnia 19 marca 1975 uległ zmianie przepis kan. 1385: AAS 67 (1975), s. 281-282.

miłości nad spektakularne charyzmaty Ducha Świętego. Św. Paweł także zwrócił uwagę, że jakiegokolwiek objawienie prywatne nie będzie autentyczne, jeśli zawiera jakieś nowe prawdy, które nie zostały zawarte w Objawieniu Bożym: „Innej Ewangelii nie ma: są tylko jacyś ludzie, którzy sięją wśród was zamęt i którzy chcieliby przekreślić Ewangelię Chrystusową. Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!” (Ga 1, 7-9). Pamiętać trzeba też o pięknym tekście Pawłowym, który przypomina: „Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie” (1 Tes 5, 19).

Jednym z pierwszych dokumentów, które wydał Rzym w interesującej nas sprawie, była Konstytucja *Quum ex iniuncto* papieża Innocentego III w 1199 r. Sprawa objawień prywatnych została tu poruszona niejako na marginesie, gdyż głównym problemem była sprawa pojawienia się na terenie Galii tajnych stowarzyszeń, które powoływały się na objawioną i zleconą im przez Boga misję, głosiły sobie wzajemnie słowo boże, odcinając się od Kościoła hierarchicznego. Papież w Konstytucji przypomina, że Chrystus misję głoszenia Słowa Bożego zlecił Kościołowi. Natomiast autentyczność tajnego posłannictwa można udowodnić przy pomocy cudu lub świadectwa Pisma Świętego⁹⁷.

Sobór Laterański V poświęcił wraz z papieżem Leonem X interesującej nas sprawie Konstytucję *Supernae Maiestatis praesidio* z dnia 19 grudnia 1516 r.⁹⁸. Konstytucja poświęcona została podniesieniu

⁹⁷ T. Pawluk, *Człowiek charyzmatyczny*, s. 289.

⁹⁸ Tamże, par. 7.

„Ceterum, si quibusdam eorum Dominus futura quaedam in Dei Ecclesia inspiratione quapiam revelaverit, ut per Amos Prophetam ipse promittit, et Paulus Apostolus praedicatorum princeps, Spiritum, inquit, nolite extinguere, prophetias nolite spernere, hos aliorum fabulatorum, et mendacium gregi connumerari, vel aliter impediri minime volumus. Extinguitur namque ipsius gratia spiritus, Ambrosio teste, si incipientibus loqui fervor contradictione sopitur, et tunc Spiritui Sancto iniuria certe fieri dicitur. Et quoniam res magni momenti est, eo quod non de facili credendum sit omni spiritui, sed sint probandi spiritus, teste Apostolo, an ex Deo proveniant, volumus, ut lege ordinaria tales assestae inspirationes, antequam publicentur, aut populo praedicentur, ex nunc Apostolicae Sedis examini reservatae intelligantur. Quod si sine morae periculo id fieri non valeret, aut urgens necessitas aliud suaderet, tunc eodem ordine servato,

kaznodziejstwa na wyższy poziom. Bardzo często posługiwało się ono zmyślonymi cudami i fałszywymi przepowiedniami. Stąd też Ojcowie Soboru z papieżem zwracają uwagę, że w przepowiadaniu kaznodzieje powinni głosić czystą naukę Kościoła opartą na Piśmie Świętym i popartą autorytetem Ojców Kościoła. By zaradzić złu, zalecono przeprowadzenie specjalnego egzaminu kaznodziejskiego. Wreszcie wyłożona została nauka Kościoła o objawieniach prywatnych, jak też wskazano warunki, pod jakimi wolno kaznodziejom przekazywać wiernym treść objawień⁹⁹.

Tekst konstytucji zawiera dwa ważne stwierdzenia: 1) Kościół uznaje możliwość prywatnych objawień pochodzących od Boga; 2) prywatne objawienia mogą być spożytkowane (wykorzystane) w publicznym życiu Kościoła. Jednak jest to możliwe jedynie wówczas, gdy były one przedtem zbadane i aprobowane przez Kościół, tj. przez Stolicę Apostolską bądź też przez Ordynariusza miejsca.

W sprawie objawień prywatnych, wizji i cudów działanych przez zmarłych w opinii świętości, lecz nie beatyfikowanych, wypowiedział się papież Urban VIII (1623-1644). Dekret Kongregacji Św. Oficjum obwarowany został sankcją karną i wydany z polecenia Papieża. W dekrecie znajduje się zapis zabraniający druku książek mówiących o prywatnych objawieniach, wizjach czy cudach, dopóki Kościół nie wypowie swego autorytatywnego sądu w tej sprawie. Uczynić to powinien Ordynariusz, po uprzedniej konsultacji z teologami i wysłuchaniu rady uczonych i poważnych mężów. Chcąc wykluczyć wszelkie możliwe prawdopodobieństwo błędu, podstępny i nieporządku, dekret zobowiązywał Ordynariusza, aby sprawę przedłożył jeszcze Stolicy Apostolskiej i czekał na jej odpowiedź. W dokumencie Stolicy Apostolskiej zawarta jest też teza, że objawienia prywatne i wizje czy prorocтва należy traktować i przyjmować wiarą ludzką. Ta ocena ludzka jest jednak także wyrazem wiary¹⁰⁰.

Ordinario loci notificentur, ut ille adhibitis secum tribus, aut quatuor doctis et gravibus viris, huiusmodi negatio cum eis diligenter examinato, quando id expedire videbunt (super quo eorum consensientias oneramus) licentiam concedere possint⁷. Tamże, par. 7.

⁹⁹ *Fontes*, I, n. 71.

¹⁰⁰ Te zarządzenia znaleźć można w dekrecie Kongregacji św. Oficjum z dnia 13 marca 1625. *Fontes*, IV, n. 719.

Najobszerniej na temat objawień prywatnych wypowiedział się Benedykt XIV (1740-1758) w swym obszernym dziele: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. Benedykt XIV wykorzystał całą ówczesną literaturę w tym przedmiocie¹⁰¹.

Papież wiele miejsca poświęcił badaniu wiarygodności objawień prywatnych. Wśród kryteriów w rozpoznawaniu autentyczności objawień wymienia następujące:

a) Zgodność treści objawień prywatnych z wiarą i moralnością katolicką. To jest najważniejsze kryterium. Urząd Nauczycielski Kościoła stojący na straży depozytu Objawienia, ma obowiązek strzec prawd wiary przed błędami oraz upoważniony został przez samego Zbawiciela do interpretacji i wyjaśnienia prawd wiary. Objawienia prywatne i ich orędzia mogą być prawdziwe wtedy, gdy pozostają w zgodzie z Objawieniem Bożym przekazywanym przez Kościół. Są one nieautentyczne „eo ipso”, gdy naruszają ortodoksję, czy są sprzeczne z Objawieniem Bożym.

b) Wybitni znawcy teologii przy pomocy wytycznych Benedykta XIV wypracowali cały katalog kryteriów oceny wiarygodności objawień prywatnych. Zwrócili uwagę na wiarygodność osób, które doznały objawień¹⁰². Osoba doznająca objawień musi być zdrowa i bezinteresowna; odznaczać się musi wysokimi walorami religijno-moralnymi, czyli wzorowym życiem chrześcijańskim. Osoba ta winna odznaczać się zdrowym krytycyzmem, a więc nie być podatną złudzeniom, sugestii czy autosugestii. Ważnymi cechami charakteru, które łączą się z poprzednimi cechami, są pokora i posłuszeństwo. Osoby doznające objawień bardzo często muszą ponieść konkretne ofiary, zmienić swoją orientację życiową.

c) Skutki i nadzwyczajne znaki potwierdzające autentyczność objawień.

Skutkiem autentycznych objawień będzie ożywienie życia religijnego i sakramentalnego oraz przemiana obyczajów, połączone ze wzrostem

¹⁰¹ T. Pawluk, *Człowiek charyzmatyczny*, s. 291. Warto zwrócić uwagę na dwa przypisy z tej strony: 24 i 25.

¹⁰² Zob. Tanquerey, dz. cyt., s. 686-694; M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”*, tamże, s. 44-50.

miłości bliźniego wśród wiernych. Nadzwyczajne znaki to w szczególności cuda, które z treścią objawień tworzą całość.

Mimo to może się zdarzyć, że ktoś nie chce uznać i przyjąć aprobowanych przez Kościół objawień prywatnych. Taki chrześcijanin nie traci przez to całokształtu wiary katolickiej. Benedykt XIV potwierdza tezę Urbana VIII, że objawienia prywatne nawet potwierdzone przez Kościół wierni przyjmują tylko aktem wiary ludzkiej i z roztropnością, tzn. jako prawdopodobne.

W związku z objawieniami maryjnymi w Paryżu przy ul. du Bac, w la Salette i w Lourdes wielu biskupów skierowało do Kongregacji Obrzędów dwa pytania:

1. Czy można czcić obrazy i figury Matki Bożej w tej postaci, w jakiej Maryja się ukazywała?

2. Czy Stolica Apostolska zatwierdziła te objawienia, które przyczyniły się do rozwoju tego kultu?

Kongregacja Obrzędów dekretem z dnia 12 maja 1877 odpowiedziała¹⁰³:

Ad 1. Biskup może pozwolić na kult takich obrazów i figur, zaleca się jednak daleko idącą roztropność w tym względzie (po myśli Soboru Trydenckiego).

Ad 2. Tego rodzaju objawienia nie zostały ani zatwierdzone, ani potępione, tylko zostały uznane za dozwolone do przyjęcia wiarą ludzką. Powyższe stanowisko powtórzył Pius X¹⁰⁴ w motu proprio *Sacrorum antistitum* z dnia 1 września 1910 r. Jest to powtórzenie stanowiska Urbana VIII w tym względzie.

Sprawa objawień prywatnych znalazła swoje odbicie także w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Związane to było ze sprawą indeksu książek zakazanych. W kanonie 1398 par. 1 uznano za zakazane mocą samego prawa książki lub broszury, które opisywały nowe objawienia, widzenia nadprzyrodzone, cuda i prorocтва, chociażby dla prywatnego użytku, wydane bez zgody miejscowego ordynariusza. Kanon IV par. 5 konse-

¹⁰³ *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, vol. III, Romae 1900, nr 3419.

¹⁰⁴ Pius X, Motu proprio *Sacrorum antistitum*, AAS 2 (1910), s. 665.

kwentnie zabraniał redagowania książek i pism mówiących o nowych objawieniach, wizjach, przepowiedniach i cudach lub też propagowania nowych praktyk nabożnych, nawet pod pretekstem, że są one przeznaczone do użytku prywatnego. W kanonie tym zabroniono także przechowywać u siebie takie książki lub broszury, sprzedawać je czy tłumaczyć na inne języki. Za nieprzestrzeganie owych przepisów kan. 2318 par. 1 przewidywał karę ekskomuniki zastrzeżoną Stolicy Apostolskiej. Oczywiście, że naruszenie prawa następowało tylko wtedy, gdy książka wyraźnie była zakazana przez Stolicę Apostolską. Biskup Ordynariusz mógł udzielić zezwolenia na druk książki, tzn. imprimatur, po ocenie książki i stwierdzeniu, że nie zawiera ona błędów przeciw wierze i dobrym obyczajom. Sprawę tę jasno ujmował kan. 1385. Precyzując praktykę, Kongregacja Soboru w roku 1932 wydała Instrukcję, w której zaleciła daleko idącą ostrożność przy ogłaszaniu w czasopismach łask i dobrodziejstw otrzymanych przez wiernych.

Takie było oficjalne stanowisko Kościoła dotyczące objawień prywatnych do czasów II Soboru Watykańskiego. Obowiązujące przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego przed Soborem zostały po nim zniesione bądź złagodzone.

Papieże interesującego nas okresu czasu zdawali sobie sprawę, jak wielkie ożywienie religijne przyszło wraz z niebudzącymi wątpliwości objawieniami prywatnymi. Popierali oni ruch pielgrzymkowy do słynnych sanktuariów maryjnych, znanych z objawień Najświętszej Maryi Panny. To także w istotny sposób wpłynęło na popularyzację owych objawień. Szczególnie spopularyzowano objawienia NMP w Lourdes¹⁰⁵ i Fatimie¹⁰⁶.

Stolica Apostolska dbała o to, aby nie rozszerzał się kult oparty na objawieniach uznanych za nieprawdziwe. Tu wypada wspomnieć dekret Św. Oficjum z dnia 17 marca 1943 r. potępiający praktykę czterdziestodniowych Mszy, która miała pochodzić z objawienia bożego (ex reve-

¹⁰⁵ AAS 11 (1919), s. 37-38; AAS 45 (1953), s. 577-578; AAS 15 (1923), s. 593; AAS 17 (1925), s. 247.

¹⁰⁶ AAS 10 (1918), s. 229-230; AAS 26 (1934), s. 628-633; AAS 32 (1940), s. 249-260; AAS 34 (1942), s. 313-314; AAS 37 (1945), s. 50-51; AAS 44 (1952), s. 505-511.

latione divina), a głoszoną przez OO. Bernardynów z klasztoru w Rzeszowie¹⁰⁷. Kongregacja Św. Oficjum także negatywnie ustosunkowała się do rzekomych objawień maryjnych w Ezquioga w Hiszpanii¹⁰⁸. Tak samo Kongregacja Św. Oficjum negatywnie odnosiła się do rzekomych objawień maryjnych w Heroldsbach w Niemczech. Gdy to nie odniosło skutku, dekretem z dnia 25 lipca 1951 zakazała wszelkiego organizowania kultu w tej miejscowości, a ewentualnie uczestniczących w nim kapłanów zagroziła karą suspensy¹⁰⁹.

Ostrożność Stolicy Apostolskiej płynęła z troski o dobro duchowe wiernych. Kościół unikał orzeczeń pochopnych i przedwczesnych, szczególnie wtedy, gdy wydarzenia te jeszcze trwały. Ordynariusze miejsc prywatnych objawień maryjnych także postępowali niezwykle ostrożnie. W latach 1931-1950 miało miejsce 56 objawień maryjnych, z czego dwa przypadki – Beauraing i Banneux – uznano za prawdziwe, a o pozostałych wydano sąd albo negatywny, albo nie dano żadnego orzeczenia¹¹⁰.

Teolog podejmujący badania nad fenomenem objawień prywatnych winien pamiętać, że rozstrzygnięcia Kościoła rzymskokatolickiego w tym względzie nie mają kwalifikacji dogmatycznej. Oznacza to, że Kościół nie zobowiązuje nikogo do przyjęcia ich za prawdziwe. Pozytywna ocena ze strony Kościoła stwierdza ich doktrynalną czystość (brak błędów) oraz to, że są zgodne z wiarą i moralnością katolicką oraz że można je przyjąć wiarą ludzką. Od wierzącego zależy, czy przyjmie lub odrzuci prywatne objawienie, chociaż szacunek dla autorytetu Kościoła powstrzyma odrzucającego od próby ośmieszenia czy też otwartego atakowania uznanego przez Kościół objawienia prywatnego. Należy też pamiętać o tym, że tu także, jak w mistycznych doświadczeniach, osobowość odbiorcy gra istotną rolę.

¹⁰⁷ AAS 26 (1934), s. 233.

¹⁰⁸ AAS 26 (1934), s. 433.

¹⁰⁹ AAS 43 (1951), s. 561.

¹¹⁰ Por. H. Holstein SJ, *Les apparitions Mariales*, w: *Maria, Etudes sur la Sainte Vierge*, red: H. du Manoir SJ, t. V, Paris 1958, s. 757-778.

Biorąc pod uwagę to wszystko, co powiedziano wyżej, śmiało możemy przystąpić do prezentacji najbardziej znanych dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych objawień maryjnych.

1.2.3 Cudowny Medalik

Prezentację rozpoczynamy od objawienia Cudownego Medalika, które należy do najbardziej znanych objawień prywatnych¹¹¹. Wywarło ono znaczny wpływ na zainteresowanie Niepokalanym Poczęciem N.M.Panny w czasie poprzedzającym papieską definicję dogmatu. Objawienie to miało miejsce w kaplicy domu macierzystego Sióstr Miłosierdzia, przy ulicy du Bac w Paryżu. W nocy 18 lipca 1830 r. Katarzyna Labouré (1806-1876) widziała Maryję siedzącą w fotelu kapelana. Katarzyna była wtedy nowicjuską u Sióstr św. Wincentego a Paulo. Ukłękła u stóp Maryi i położyła swoje ręce na Jej kolanach. To pierwsze objawienie Katarzyna opisała z całą dokładnością, chociaż pochodziła z prostej chłopskiej rodziny i była niepiśmienna¹¹². W trakcie objawień 27 listopada otrzymała polecenie wybicia „Cudownego Medalika” z napisem „O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy”. Postać Maryi, którą widziała Katarzyna, miała rozłożone dłonie, z których wychodziły promienie. Drugi obraz, który widziała nowicjuszka, to duża litera M z wplecionym w nią Krzyżem oraz Serca Jezusa i Maryi, a wszystko to okolone przez dwanaście gwiazd. Polecenie wybicia medalika miała przekazać swojemu spowiednikowi. Spowiednik traktował to jako wyraz przeżyć młodej zakonnicy. Katarzyna nalegała i prosiła kapłana o pomoc w wykonaniu polecenia Maryi. Kapelan na skutek nalegań przedstawił sprawę arcybiskupowi Paryża, H.L. de Quelenasi, który nie widział nic niestosownego w wybicciu

¹¹¹ Katarzyna Labouré urodziła się 2 maja 1806 r. w małej wiosce Fain-les-Meutiers, niedaleko Dijon w Burgundii, zmarła 31 grudnia 1876 roku w Enghieu. Została beatyfikowana przez Piusa XI 28 maja 1933 roku, a 27 lipca 1947 kanonizowana przez Piusa XII. Zob. R. Laurentin, *Vie de Catherine Labouré, voyante de la rue du Bac et servante des pauvres 1806-1876*, Paris 1980, także: E. Omer, *Catherine Labouré and the Modern Apparitions of Our Lady*, New York 1959.

¹¹² Joseph J. Dirvin CM, *Matka Boska Cudownego Medalika*, w: *Niewiasta obleczona w słońce*, red. John J. Delaney, Lublin 1992, s. 56.

takiego medalika. Od maja 1832, kiedy to epidemia cholery zaatakowała Paryż, zdarzały się liczne uzdrowienia, które przypisywano „Cudownemu Medalikowi”. Kiedy pojawiły się pierwsze doniesienia o otrzymanych łaskach i uzdrowieniach, arcybiskup Paryża zachęcił wiernych do jego noszenia i rozpowszechniania. Uczynił to w liście pasterskim adresowanym do diecezjan. W roku 1894 zostało ustanowione święto Najświętszej Maryi Panny od Cudownego Medalika. Miało być obchodzone w dniu 27 listopada, a więc w rocznicę objawienia.

Jednym z najsłynniejszych nawróceń związanych z Cudownym Medalikiem było nawrócenie z judaizmu na katolicyzm Alfonsa Ratisbone¹¹³. Dnia 3 czerwca 1842 kardynał Wikariusz Rzymu, Patrizi, w wydanym przez siebie dekrete uznał to nawrócenie za „doskonałe i natychmiastowe”. Samo wydanie dekretu poprzedzone zostało odpowiednimi badaniami ze strony kościelnej¹¹⁴. Alfons Ratisbone był bankierem i mieszkał w Strasburgu. Szczerze nienawidził chrześcijaństwa, dlatego też jego przeżycia w kościele S. Andrea delle Frate ze stycznia 1890 roku mają tak duże znaczenie w historii Cudownego Medalika. Ujrzał on w widzeniu Matkę Bożą taką, jaka jest przedstawiana na Cudownym Medaliku. Owocem jego nawrócenia było wstąpienie do zakonu jezuitów i przyjęcie święceń kapłańskich. W zakonie jezuitów Alfons Ratisbone przebywał przez pewien czas. W końcu ze swym rodzonym bratem Marią Theodorem założył nowy zakon pod nazwą Notre Dame de Sion, którego głównym zadaniem miało być głoszenie Ewangelii wśród Żydów. Działał też Ratisbone wśród Żydów w Palestynie, gdzie zmarł 6 maja 1884 r. w Ain Karin¹¹⁵.

Trwałym owocem objawień na rue du Bac 140 było także założenie Stowarzyszenia Dzieci Maryi, jak też rozpowszechnienie nabożeństw maryjnych na całym świecie.

¹¹³ Ks. R. Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienie prywatne w świetle Słowa Bożego*, Kraków 1998, s. 134-135.

¹¹⁴ Samo badanie przeprowadzono 11 II 1842 r. Istnieje długa relacja o tym widzeniu napisana przez Teodora de Bussierre. Zob. André Feuillet, *Maryjna doktryna w Nowym Testamencie a Cudowny Medalik*, Gościkowo Paradyż, [brw], s. 3.

¹¹⁵ R. Pindel, dz. cyt., s. 134-135.

1.2.4 La Salette

Drugie bardzo ważne objawienie maryjne przed ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu N.M.Panny miało miejsce w La Salette we Francji.

W dniu 19 września 1846 roku Maryja objawiła się dwojgu pastuszkom: Melanii Mathieu-Calvat (14 lat) i Maksyminowi Giraud (11 lat)¹¹⁶. Objawienie to odbiło się szerokim echem na całym świecie¹¹⁷. Melania i Maksymin widzieli „Piękną Panią”, która siedziała i płakała, ale później wstała i przekazała obojgu orędzie. Owa „Piękna Pani” mówiła najpierw po francusku, w języku, który dzieci niezbyt dobrze znały, ale widząc zakłopotanie Melanii, zaczęła posługiwać się dalej dialektem zrozumiałym dla obydwójga dzieci. W orędziu im przekazanym zawarte było wezwanie do pokuty i modlitwy¹¹⁸. Dzieci, opisując zdarzenie, podkreślały charakterystyczną jasność, jaka była od Krzyża zawieszzonego na

¹¹⁶ Maksymilian Piotr Giraud, nazywany zdrobniale Mémin, urodził się w Corps 26 sierpnia 1835 r., jako czwarte dziecko ubogiego kołodzieja. Zmarł 1 marca 1875 r. w Corps. Melania Franciszka Mathieu-Calvat urodziła się w Corps 7 listopada 1831 r. jako czwarte dziecko w licznej i ubogiej rodzinie. Zmarła w Altamura we Włoszech w nocy z 14 na 15 XII 1904 r. Nie zostały dotychczas opublikowane biografie Maksymiliana i Melanii oparte o poważne badania krytyczne. Sporo ważnych informacji dotyczących życia obojga wizjonerów można znaleźć w: V. Fornasero, *L'apparizione di la Sallette*, Torino 1975; J. Stern, *La Salette. Bibliographie*, Marian Library Studies (New Series), 7 (1975). Życie Melanie Mathieu i Maksymiliana Girauda nie było ostoją spokoju i nie przyniosło im satysfakcji. Maxim uznał, że droga życia w kapłaństwie nie jest mu pisana. Studiował przez pewien czas medycynę, potem pracował jako farmaceuta, później był mechanikiem. Trafił nawet do Rzymu, by zaciągnąć się do papieskich żuawów, do gwardii watykańskiej. Ale nawet to marzenie rozwiało się po sześciu miesiącach. Zmarł 1 marca 1875 – mając zaledwie 40 lat. Melania o wiele lat przeżyła swego przyjaciela z dziecięcych lat, który dzielił z nią pamiętne chwile życia. Ona również znalazła niewiele spokoju i satysfakcji. Przez całe swoje życie poszukiwała swego domu i sposobu dostosowania się do innych. Przeszła przez różne klasztory (Corenc, Vienne, Corps i klasztor karmelitanek w Anglii – Darlington). W końcu znalazła swój dom i spokój w Altamura. Zmarła tam 14/15 grudnia 1904 r.

¹¹⁷ V. Bettega, R. Reymond, *La Grande Aventure de pèlerinage de la Salette de 1846 à nos jours*, Grenoble 1984.

J. Stern, dz. cyt. Informacje o latach od 1865 do dnia dzisiejszego zawiera kolekcja *Annales de Notre Dame de la Salette*.

¹¹⁸ G. Barbero, *La Salette. Storia dell'apparizione*, Cinisello Balsamo, 1996³.

Jej szyi, wraz z młotkiem, obcęgami, łańcuchem i różami. Kobieta, którą widzieli Melania i Maksymin, powierzyła najpierw chłopcu jakąś tajemnicę, której nie słyszała Melania, z kolei sekretu powierzonego Melanii przez „Piękną Panią” nie słyszał Maksymin. Oboje zostali wezwani do przekazania orędzia „całemu mojemu ludowi”¹¹⁹. O zaistniałym fakcie został oficjalnie poinformowany przez proboszcza z Corps Pierre’a Mélin biskup Grenoble, Philibert de Bruillard¹²⁰. Informację przekazaną przez proboszcza uznał za niewystarczającą i zażądał więcej szczegółowych danych. W dniu 9 X biskup rozesłał do wszystkich księży diecezji okólnik, w którym przypominał obowiązujące ich prawo i wezwał do powstrzymania się od orzekania o prawdziwości objawień bez autoryzacji biskupa i Stolicy Świętej¹²¹.

Biskup Bruillard powołał specjalną komisję, której sam przewodniczył. Pierwsze posiedzenie komisji miało miejsce 8 listopada 1847 r.¹²². Efektem prac komisji jest dekret biskupa z dnia 19 września 1851 roku. Dekret został opublikowany 10 listopada 1851 r.¹²³. Czytamy w nim:

„Art. 1 – Sądzymy, że Objawienie Najświętszej Maryi Panny dwojgu pastuszkom dnia 19 września 1846 na jednej z gór, należącej do łańcucha Alp, położonej w parafii La Salette [...] posiada w sobie wszystkie cechy prawdziwości, i że wierni mają uzasadnione podstawy uznać je za niewątpliwe i pewne.

Art. 2 – Wierzymy, że za prawdziwością zdarzenia przemawia również ogromny i spontaniczny napływ wiernych na miejsce objawienia.

Art. 3 – Przeto, aby okazać Bogu i chwalebnej Dziewicy Maryi naszą gorącą wdzięczność, zezwalamy na kult Naszej Pani z La Salette...”¹²⁴.

¹¹⁹ Polskie tłumaczenie orędzia zawarte jest w: *Reguła życia zakonnego Misjonarzy Matki Bożej z La Salette*, Rzym 1985, 3-8; z tego tekstu korzystam w pracy.

¹²⁰ Tekst listu w: L. Bassatte, *Le fait de la Salette*, Paris 1965⁷, s. 1-2.

¹²¹ Tamże, s. 3.

¹²² Przebieg badań, pytań zadawanych dzieciom, ich wielką skrupulatność i dowolność w stawianiu pytań zobacz: tamże, s. 30-233; oraz J. Stern, *La Salette. Documents authentiques*, t. 1-3, Paris 1980, 1984, 1992.

¹²³ P. de Bruillard, *Mandement 19.9.1851*, w: L. Bassatte, dz. cyt., s. 235.

¹²⁴ Tamże, s. 241-243.

Owoce objawień jest niezwykle rozwój ruchu pielgrzymkowego do La Salette. Wywierały i wywierają one niezwykle wpływ duchowy na wielu ludzi, którzy tu doświadczyli przemożnej siły sakramentu pokuty. Dlatego też Matkę Boską z La Salette zaczęto nazywać „Pojednawczynią grzeszników”. W La Salette powstaje potężne sanktuarium maryjne, w którym pracujący z początku diecezjalni duchowni powołają do życia nowe zgromadzenie zakonne, tzw. księży saletynów¹²⁵.

1.2.5 Lourdes¹²⁶

Objawienia maryjne w Lourdes należą do najważniejszych w czasach nowożytnych i powszechnie są interpretowane jako potwierdzenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu N.M.Panny¹²⁷.

Objawienia miały swój początek w dniu 11 lutego 1858 r. w czwartek przed Środą Popielcową¹²⁸. W tym dniu Bernadetta Soubirous¹²⁹ szła z dwiema dziewczynkami na poszukiwanie suchych gałązek na opał wzdłuż rzeki Gave, która płynie przez Lourdes. W pobliżu rzeki

¹²⁵ J. Jouven, *Les Missionnaires de Notre Dame de la Salette*, Paris 1953 oraz *Missionari di Nostra Signora di „La Salette”*, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, red. G. Rocca, t. V, Roma 1983⁷, 1453-1456.

¹²⁶ Polska bibliografia opracowana przez Bolesława Żynde, *Objawienia w Lourdes i związane z nimi wydarzenia w piśmiennictwie polskim*, „Nasza Przeszłość”, 8 (1958), 435-485, zawiera 851 pozycji od roku 1862 do roku 1958.

¹²⁷ J. Bolewski, *Teologiczne aspekty jawień maryjnych*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek MiC, Warszawa 1994, s. 61.

¹²⁸ Por. R. Laurentin, *Lourdes. Documents authentiques*, Paris 1958 nn., 9 vol. oraz R. Laurentin, *Histoire authentique des apparitions*, Paris 1958 nn., 6 vol.

¹²⁹ Bernadetta Soubirous urodziła się 1844, zmarła mając 35 lat, 16 kwietnia 1879 r., kanonizowana w 1933 roku przez Piusa XI. Dzień przed ostatnim objawieniem, 15 lipca, przeniosła się Bernadetta do hospicjum i szkoły w Lourdes, prowadzonego przez siostry z Nevers. Miało to być miejsce jej edukacji i odpoczynku od naporu ciekawskich. Dnia 4 kwietnia 1864 podjęła decyzję o wstąpieniu do klasztoru sióstr z Nevers. Tam znalazła dom i możliwość zachowania pewnej anonimowości (habit). Jako siostra Marie-Bernard poświęciła się pielęgowaniu chorych. Sama wkrótce dołączyła do szeregów cierpiących. Astma i gruźlica doprowadziły do takiego stanu, że w grudniu 1878 roku musiała zrezygnować z pracy z chorymi. Oprócz cierpień cielesnych musiała walczyć z poczuciem winy, iż w wieku 29 lat przestaje przynosić wspólnocie pożytek. Zmarła w Wielką Środę 16 kwietnia 1879 roku. Jej ciało, nietknięte przez rozkład, spoczywa w kaplicy klasztornej w Nevers.

znajdowała się skalista grotta zwana Massabielle. To właśnie w niej miało miejsce pierwsze objawienie, jak też pozostałych 17, które trwały do 16 lipca 1858 r. W czasie jednego z 18 objawień, w święto Zwiastowania, tj. 25 marca, Bernadetta usłyszała znamienne słowa: „Que soy era Immaculado Concepcion” – „Jestem Niepokalane Poczęcie”¹³⁰. Orędzie osobiste jest bardzo proste: „Czy byłabyś tak dobra i przychodziła tu przez 15 dni?”. Później „Pani w bieli”, jak nazywa Bernadetta, przyrzeka uczynić ją szczęśliwą, nie w życiu doczesnym, lecz przyszłym. Ukazująca się postać wzywa do modlitwy i zobowiązuje Bernadettę do modlitwy za grzeszników, co czyniła codziennie do swej śmierci. Najtrudniej było przekazać polecenie „Pięknej Pani”, które dotyczyło Kościoła: „Powiedz kapłanom, aby przychodzono tu w procesji [...] i aby tu zbudowano kaplicę”¹³¹.

Biskup diecezji Tarbes powołał specjalną komisję w celu zbadania autentyczności objawień w Lourdes. Owocem pracy Komisji było orzeczenie biskupa Tarbes, iż objawienia w Lourdes noszą cechy autentyczności i wierni mogą przyjąć orędzie przekazane przez Najświętszą Maryję Pannę¹³².

Bernadetta Soubirous jest pierwszą, która przyjęła orędzie nawołujące do pokuty. Chcąc je zrealizować, wstąpiła do zakonu, gdzie znosiła olbrzymie cierpienia. Zmarła w wieku 35 lat, 16 kwietnia 1879 r.

W roku 1891 papież Leon XIII potwierdził autentyczność objawień maryjnych w Lourdes i ustanowił liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Lourdes w dniu 11 lutego, a więc w rocznicę pierwszego Objawienia¹³³.

Sanktuarium maryjne w Lourdes należy do najbardziej uczęszczanych przez pielgrzymów. Dokonało się tu wiele niewytłumaczalnych uzdrowień i nadzwyczajnych nawróceń. W Lourdes pracują trzy niezależne od siebie komisje, których celem jest badanie wszelkich zgłoszonych uzdro-

¹³⁰ R. Laurentin, *Życie Bernadetty*, s. 87.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 87.

¹³³ Zrealizowane zostało polecenie Maryi w 1901, kiedy to dokonano konsekracji kościoła w Lourdes „Porta humano generi”.

wień. Każdego roku zbiera się tutaj cały Episkopat francuski na swoje konferencje. Tu także odbywają się liczne kongresy teologiczne.

1.2.6 Fatima¹³⁴

Fatima pozostałaby nikomu nieznaną miejscowością leżącą w Portugalii, gdyby nie objawienia maryjne, które miały tu miejsce w 1917 r. Rozpoczęły się 13 maja 1917 r. i skończyły szóstym objawieniem 13 września 1917 r. W czasie pierwszego objawienia wszyscy troje, tj. Łucja dos Santos, Franciszek i Hiacynta Marto, mają gorąco modlić się o zakończenie wojny i nawrócenie grzeszników. Zobowiązani też zostali do przychodzenia na miejsce pierwszego objawienia każdego 13 dnia kolejnych miesięcy. Maryja prosiła dzieci, by nie zaniedbywały modlitwy różańcowej. W trakcie drugiego objawienia dzieci usłyszały, by po każdej części różańca dodawać „Chwała Ojcu” i słowa „O, mój Jezu, przebacz nam nasze winy, zachowaj nas od ognia piekielnego i ulżyj duszom czyścowym, zwłaszcza najbardziej opuszczonym”¹³⁵. Przesłanie z Fatimy to modlitwa różańcowa za grzeszników, a także poświęcenie świata Jej Niepokalanemu Sercu.

Potwierdzeniem objawień fatimskich jest cud „tańczącego słońca”. Tego dnia ciągnęły do Cova da Iria tysiące ludzi, by na własne oczy zobaczyć zapowiadany cud. Miało się wtedy zebrać około 70 tysięcy ludzi. Wiele dzienników portugalskich przysłało swoich

¹³⁴ Literatura poświęcona objawieniom w Fatimie jest obfita. Autentyczną historię przebiegu objawień znajdziemy w: *As grandes maravilhas de Fatima*, Lissabon 1927, napisaną przez ks. Viscode de Montelo, który osobiście przesłuchiwał po raz pierwszy dzieci oraz w: *Lucie raconte Fatima, présentation par Dom Claude Jean-Nesmy OSB*, Fatima 1976⁴. Praca powstała na polecenie biskupa Ordynariusza diecezji Leiria-Fatima José Albes Correia da Silva. Autorką jest s. Łucja, jedyna żyjąca z wizjonerów z Fatimy. Treść stanowią cztery obszernie wypowiedzi s. Łucji dotyczące nieznanych szczegółów z życia Hiacynty, Franciszka i jej samej oraz opisy szczegółowe objawień fatimskich. Warto też sięgnąć po prace: A. M. Martins SJ, *Documentas de Fatima*, Porto 1967. Z literatury w języku polskim: J. Drozd SDS, *Orędzie Niepokalanej*, Kraków 1996³; W. C. McGrath, *Matka Boska Różańcowa*, w: *Niewiasta obleczona w słońce*, red. J. Delaney, Lublin 1992, s. 149-181; C. M. Odell, *Ci, którzy Ją widzieli. Objawienia maryjne*, Gdańsk 1995, s. 48-112.

¹³⁵ J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej*, s. 24.

korespondentów. Trudno obecnych tam posądzić o zbiorową halucynację. Otóż słońce zaczęło tracić swój blask i kolor, miało wygląd jakby srebrnej tarczy. To z niej, ku osłupieniu wszystkich obecnych, wystrzeliły promienie różnokolorowego światła. Następnie słońce zaczęło wirować wokół własnej osi, jakby gigantyczne ogniste koło. Obecni mogli obserwować zdarzenie trzykrotnie. W końcu słońce nagle zaczęło spadać na ziemię; wielu ogarnęło przerażenie. Ludzie wołali o miłosierdzie i wyrażali skruchę. W pewnym momencie słońce się zatrzymało i zjawisko „tańczącego słońca” można było obserwować w odwrotnej kolejności¹³⁶.

W trakcie ostatniego objawienia, w dniu 13 października 1917 r., Maryja powiedziała, że jest Matką Bożą Różańcową i prosiła, by w Cova da Iria wybudowano kaplicę Jej poświęconą.

Wobec wydarzeń Cova da Iria koło Fatimy władze kościelne musiały zająć jakieś stanowisko. Początkowo była to postawa rezerwy. Fatima i okręg kościelny Leiria podlegały w tym czasie jurysdykcji patriarchy Lizbony. Był nim kardynał Antonio Mendes Bello zmarły 4 VIII 1929 r. Patriarcha wydał zarządzenie zabraniające udziału duchowieństwa w sprawach związanych z Fatimą. W dniu 3 listopada 1917 roku – wikariusz generalny archidiecezji w Lizbonie, arcybiskup Lima Vidal, powołał specjalną komisję celem zajęcia się kwestią Fatimy. W międzyczasie papież Benedykt XV powołał do życia nową diecezję Leiria i wcielił do niej parafię w Fatimie. Pierwszym jej biskupem mianował papież profesora Seminarium Duchownego w Porto dr. J. Alves Correia da Silva. Nowy biskup stanął na czele diecezji w dniu 15 maja 1920 roku. Dopiero 3 maja 1922 r. biskup da Silva wydał dekret o otwarciu procesu kanonicznego w sprawie autentyczności objawień fatimskich. Końcowy raport Komisji został przedstawiony 1 kwietnia 1929 r. Na jego podstawie 13 maja 1930 roku wydano oficjalny dokument w sprawie wydarzeń fatimskich. W dokumencie tym czytamy: „Uważamy za wskazane zatwierdzić wiarygodność objawień, którymi były zaszczycone dzieci z Cova da Iria, parafii fatimskiej, z diecezji Leiria – trzynastego

¹³⁶ J. Drozd, *Oreǳie Niepokalanej*, s. 42-45.

dnia każdego miesiąca od maja do października 1917, jak też urzędowo popieramy kult Matki Boskiej z Fatimy”¹³⁷.

Stolica Apostolska dość wcześnie zaczęła akceptować autentyczność objawień maryjnych w Fatimie. Benedykt XV w swoim liście do episkopatu portugalskiego aluzyjnie wspomina wydarzenia w Fatimie¹³⁸. W 1927 roku Święta Kongregacja Obrzędów udzieliła indultu celebrowania Mszy św. w Fatimie.

„L'Osservatore Romano”, prasowy organ Watykanu, zamieścił obszernie sprawozdanie z uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego pod bazylikę w Fatimie¹³⁹. Następca Benedykta XV – papież Pius XI dość wyraźnie akceptował objawienia w Fatimie¹⁴⁰. Pius XII¹⁴¹ w dniu 31 października 1942 poświęcił cały rodzaj ludzki Niepokalanemu Sercu Maryi. Spełnione zostało jedno z najważniejszych życzeń objawione dzieciom w Cova da Iria¹⁴².

Dwie pierwsze tajemnice znane były doskonale. Pierwsza dotyczyła wizji piekła. Druga wiązała się z upowszechnieniem kultu Niepokalanego Serca Maryi. Co do trzeciej tajemnicy, to Łucja zgodziła się na jej pełne sformułowanie dopiero pod koniec 1943 roku. Zapis jej znany był kolejnym papieżom od Piusa XII i umieszczony w Tajnym Archiwum Watykańskim. Treść tej tajemnicy została upowszechniona na polecenie Jana Pawła II¹⁴³.

¹³⁷ J. Drozd, SDS, dz. cyt., s. 85.

¹³⁸ AAS 10 (1918), 229-230.

¹³⁹ *L'Osservatore Romano*, 13 czerwca 1928.

¹⁴⁰ Nie wydał wprawdzie oficjalnego uznania, ale wiadomo, że żywo interesował się procesem kanonicznym i był na jego temat szczegółowo informowany. W liście do Episkopatu Portugalii o Akcji Katolickiej wspomina Fatimę. Por. AAS 26 (1934), 628-633.

¹⁴¹ Eugeniusz Paccelli, późniejszy Pius XII – w dniu 13 maja 1917 roku otrzymał sakrę biskupią. W tym dniu miało miejsce pierwsze objawienie fatimskie. Czy był to zwykły zbieg okoliczności? Niemniej ten wielki czciciel Maryi wziął sprawę Fatimy we własne ręce, a przede wszystkim wypełnienie polecenia Maryi wyrażone podczas tych objawień maryjnych.

¹⁴² AAS 34 (1942), s. 313-319.

¹⁴³ Congregazione per la dottrina della fede, *Il messaggio di Fatima*, Supplemento a *L'Osservatore Romano*, n. 147, 26-27 VI 2000.

1.3 Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny

W encyklice *Mediator Dei* Pius XII pisał: „Legem credendi lex statuat supplicandi”, co znaczy, że modlitwa liturgiczna ustala reguły wiary¹⁴⁴. Przypomnieniem tej zasady zasygnalizował Pius XII przeświadczenie, że pomiędzy Objawieniem i życiem liturgicznym Kościoła istnieją wzajemne oddziaływania. Przykładem takich wzajemnych wpływów jest święto Wniebowzięcia N.M.Panny. Należy ono do najstarszych świąt – cyklu o N.M.Pannie. Pierwotnie nosiło nazwę „Pamięć Świętej Maryi” (*Memoria Sanctae Mariae*) i w cyklu rocznym obchodzone było w pierwszą niedzielę okresu przed Bożym Narodzeniem. Z tego święta wywodzi się późniejszy Adwent¹⁴⁵.

W drugiej połowie VI wieku nastąpił podział święta i wyodrębniły się z niego pozostałe święta maryjne, tj. Narodzenia N.M.Panny (8 września), Poczęcia (8 grudnia), Odejścia-Transitus albo Zaśnięcia-Koimesis, Dormitio (15 sierpnia)¹⁴⁶. W pierwotnym Kościele dzień śmierci męczennika lub świętego wyznawcy uchodził za dzień narodzin do prawdziwego życia. Ze święta Zaśnięcia na Zachodzie ostatecznie wykrystalizowało się święto Wniebowzięcia N.M.Panny¹⁴⁷. Nowe rozważanie można tylko podsumować trafną myślą R. Laurentina: „Z zasady nigdy nie mamy dostępu do samych narodzin danego święta, zauważamy je, gdy już niedostrzegalnie weszło w życie Kościoła”¹⁴⁸.

Pierwszym teologiem, który poruszył problem ziemskiego kresu życia Marii, był św. Epifaniusz, biskup Salaminy¹⁴⁹. Odpowiedzią na

¹⁴⁴ *Mediator Dei*, AAS 39 (1947), s. 541.

¹⁴⁵ Teksty liturgiczne zebrał P. Renaudin OSB, *Assumptio B. Mariae Virginis*, Tabrini – Romae 1933, s. 19-26.

Zob. M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Città del Vaticano – Roma 1944, s. 58.

¹⁴⁶ J. Rostworowski, *Dzieje dogmatu Wniebowzięcia w świadomości Kościoła*, PP 230 (1950), s. 281-296.

¹⁴⁷ F. Dziasek, *Dogmat Wniebowzięcia*, w: *Gratia plena*, s. 361.

¹⁴⁸ R. Laurentin, *Matka Pana*, s. 25.

¹⁴⁹ Św. Epifaniusz – sformułował to pytanie następująco: „[...] nic o śmierci (w Księgach świętych) Maryi, ani tego czy umarła, ani tego, czy była pogrzebana czy też nie [...] Pismo Święte zachowuje całkowite milczenie z powodu wielkości cudu, aby nie pobudzić nadmiernie ludzkiej wyobraźni. I ja nie ośmielam się o tym

postawione przez Epifaniusza pytanie o kres ziemskiego życia Maryi było liturgiczne świętowanie¹⁵⁰, ale także pojawienie się licznych apokryfów. Przedstawiały one informacje o śmierci Maryi, jej pogrzebie i losie, jaki spotkał Jej ciało i duszę po śmierci¹⁵¹.

Interesującą rolę w recepcji tej prawdy na Zachodzie odegrał autor ukrywający się pod imieniem „Augustyn”. On to poprzez swoje dzieło *De assumptione Beatae Mariae Virginis* miał spory wpływ na takich teologów średniowiecza, jak Albert Wielki, Tomasz z Akwinu czy Bonawentura¹⁵².

Ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu zachęciło teologów do zajęcia się innymi zagadnieniami mariologicznymi. Wyrazem tego był trwający przez dziesięciolecie tzw. ruch asumpcjonistyczny, który przez kierowane do Stolicy Apostolskiej petycje indywidualne czy też zbiorowe pragnął osiągnąć swój cel, tj. zdogmatyzowanie nauki o Wniebowzięciu N.M.Panny. Pierwsze starania podjęto jeszcze w trakcie trwania I Soboru Watykańskiego¹⁵³. Do dyskusji nie doszło z powodu przerwania obrad Soboru w wyniku wojny francusko-pruskiej 1870 roku.

W roku 1942, na polecenie papieża Piusa XII, dwóch jezuitów, Hentrich i De Moos, przygotowali i opracowali niezwykle dokładnie dwa tomy petycji kierowanych do Stolicy Apostolskiej w sprawie dogmatycznego orzeczenia Wniebowzięcia N.M.Panny. Autorzy petycji to kardynałowie, biskupi, synody poszczególnych Kościołów lokalnych, ale także i wierni (indywidualnie lub zbiorowo). Zbiór Hentricha i De Moosa

mówić. Zachowuję to w mojej myśli i milczę”. *Panarion, Haer.* 78 n. 10-11: PG 42, 715, PG 42, 716 AD.

¹⁵⁰ *Dies natalis Mariae*

¹⁵¹ Szczegółowe informacje dotyczące owych apokryfów można znaleźć w: W. Pietkun, *Maryja Matka Chrystusa*, 42. Dla naszych celów wystarczy tylko to, że w swoim czasie wniosły one sporo fermentu w umysły ludzi. Jednak raz puszczona legenda znajdowała posłuch u różnych autorów.

¹⁵² L. Melotti, *Maryja i jej misja macierzyńska*, tamże, s. 99.

¹⁵³ G. Hentrich SJ, R.G. De Moos SJ, *Petitiones de Assumptione corporea B.V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, t. 1, Romae-Vaticano 1942, s. 93-156 oraz G. Söll, *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 3, z. 4 *Mariologie*, wyd. Michael Schaums, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk, Michael Seybold, Freiburg 1978, s. 217.

wymienia także wotum biskupów polskich. Osobne wotum w tej sprawie uchwalili także teologowie polscy w roku 1946 w Lublinie¹⁵⁴.

Problemem Wniebowzięcia interesowali się także teologowie polscy. Warto tu przypomnieć takich teologów jak: M. Sieniatycki, P. Kramer, A. Pawłowski. Podawali także kwalifikację teologiczną Wniebowzięcia, tak np. P. Kramer uważał, że jest to doktryna bliska wiary – *fidei proxima*¹⁵⁵.

Każdy, kto obiektywnie śledzi rozwój ruchu asumpcjonistycznego, musi zauważyć, że dążenie do zdogmatyzowania Wniebowzięcia nie było obce także i Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła.

1.3.1 „Sobór korespondencyjny”

W dniu 1 maja 1946 roku papież Pius XII skierował do biskupów encyklikę *Deiparae Virginis Mariae*¹⁵⁶. Tekst encykliki zawiera dwa pytania:

1. „Czy, Czcigodni Bracia, jesteście na podstawie znakomitej znajomości rzeczy i mądrości, zdania, że cielesne przyjęcie Maryi do nieba ma być przedstawione jako zasada wiary i zdefiniowane”;
2. „I czy życzyście sobie tego wraz z waszym klerem i ludem?”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Wotum biskupów polskich zostało wydane przez zebranych na Synodzie plenarnym w Częstochowie. Tekst łańciski u G. Hentricha i R. G. De Moos’a, t. 1, s. 160-161. Polskie tłumaczenie podaje F. Dziasek, *Gratia Plena*, s. 345-346. Tekst wotum: AK 45 (1946), s. 317-319.

¹⁵⁵ M. Sieniatycki, *Wniebowzięcie N.M.Panny*, Lwów 1904; P. Kramer, *Wniebowzięcie Bogurodzicy w wierze i tradycji Kościoła katolickiego*, Włocławek 1918; A. Pawłowski, *Wniebowzięcie Bogurodzicy jako przedmiot projektowanej definicji dogmatycznej*, Włocławek 1947 – odbitka AK 46 (1947), s. 39. W ogólnie dostępnych podręcznikach teologii dogmatycznej do roku 1947, chętnie używanych w polskich seminariach duchownych, Christiana Pescha SJ, *Praelectiones dogmaticae*, t. 4, Romae 1909³, w tomie 4 na stronie 347 czytamy, że: „[...] sententiam piam et bene fundatam”. Natomiast Franciszek Diekamp i Adolf Hoffmann, *Theologiae dogmaticae manuale*, t. II, Paris – Romae 1933, s. 477: „[...] pia et probabilissima”.

¹⁵⁶ *Deiparae Virginis Mariae*, AAS 48 (1950), s. 782.

¹⁵⁷ Tamże. Por. także tekst zamieszczony później w konstytucji *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950), s. 756.

Wyniki owego „korespondencyjnego Soboru” można znaleźć w sprawozdaniu O. G. Hentricha SJ, opublikowanym w dzienniku „Osservatore Romano” w dniu 16 sierpnia 1950 roku: Alla vigilia della definizione dogmatica dell’ Assunzione corporea di Maria Ssma. Na ankietę z obu pytaniami odpowiedziało 1191 biskupów rezydencjalnych. Było to mniej więcej 94% całości. Pozytywnie na oba pytania, które sformułował Papież w encyklice, odpowiedziało 1169 biskupów. 86 biskupów nie nadesłało odpowiedzi, 22 biskupów wyraziło pewne wątpliwości, chociaż nie dotyczyły one samej możliwości wydania orzeczenia w tej materii. Trudności widzieli biskupi w „aktualnych okolicznościach”. Na ogólną liczbę 22 biskupów wyrażających zastrzeżenia, co stanowiło 1,8% wszystkich biskupów, 6 wyraziło swoje merytoryczne wątpliwości co do ogłoszenia samej definicji. Uważali, że dogmatyzacja Wniebowzięcia utrudni zjednoczenie Kościołów.

Wydawało się, że wszystko już jest przygotowane. Jednak na konsystorzu, który odbył się przed zaplanowanymi na 1 listopada 1950 r. uroczystościami proklamacji nowego dogmatu, ten czy ów miał jeszcze jakieś wątpliwości¹⁵⁸. Ogłoszenie dogmatu miało miejsce 1 listopada 1950 r. u wejścia do bazyliki św. Piotra w obliczu ponad 500 000 wiernych, wśród których było 580 wysokich rangą duchownych. Tłum krzychał: „Eviva la Madonna, eviva il Papa”.

Ogłoszenie dogmatu połączone zostało z odpustem zupełnym. Mógł go otrzymać każdy wierny, który uczestniczył w uroczystościach na placu św. Piotra w Watykanie lub przy odbiorniku radiowym.

1.3.2 *Munificentissimus Deus* – orzeczenie dogmatyczne Piusa XII

Konstytucja Apostolska *Munificentissimus Deus* stara się w obszernym streszczeniu przedstawić historię tej nauki. Stara się także zwięźle ukazać stopniowe dojrzewanie Kościoła katolickiego w odkrywaniu tej prawdy. Podkreśla, że wiąże się ona bezpośrednio z dogmatem o Niepokalanym Poczęciu.

Definicja dogmatyczna określa formalnie aktualne miejsce Maryi; znajduje się Ona w niebie we wspólnej chwale ze swym zmartwychwstałym Synem:

¹⁵⁸ AAS 42 (1950), s. 777.

„[...] Niepokalana Boża Rodzicielka, zawsze Dziewica, Maryja, po wypełnieniu życia ziemskiego została z ciałem i duszą wzięta do chwały niebieskiej”¹⁵⁹.

Tak sformułowana definicja nie dała odpowiedzi na szereg konkretnych pytań: gdzie, kiedy, jak? Trudno tu szukać odpowiedzi na pytanie, czy Maryja umarła. Papież nie odrzucił rozpowszechnionej w Kościele opinii immortalistów, którzy przyjmują, że Maryja nie umarła¹⁶⁰. Ale z drugiej strony nie odrzucił opinii mortalistów, którzy przyjmują, że Maryja umarła¹⁶¹. Motywy powściągliwości Papieża w tej sprawie precyzyjnie ujmuje R. Laurentin¹⁶². Według niego problem, który miał przed sobą do rozstrzygnięcia Papież, można ująć w dwóch punktach:

1. Czy tradycja naucza o śmierci Maryi, tak jak naucza o Jej Wniebowzięciu?

2. Czy orzeczenie dogmatyczne o Wniebowzięciu implikuje śmierć Maryi?

Tych wątpliwości nie rozstrzygnął Pius XII, a sformułowanie definicji przechodzi ponad nimi.

W orzeczeniu *Munificentissimus Deus* Papież nie posłużył się formułą zawartą w *Ineffabilis Deus*, że przywilej Wniebowzięcia został udzielony Maryi ze względu na zasługi Chrystusa. Jest to oczywiste z tego względu, że przywilej ten jest wprawdzie darem Chrystusowego Krzyża, ale jest także nagrodą osobistych zasług Matki Jezusa

¹⁵⁹ „[...] Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestres vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam”. AAS 42 (1950) s. 770.

¹⁶⁰ Głównym obrońcą hipotezy immortalistów był M. Jugie. Najpełniej swoje przekonania immortalistyczne wyraził w swojej pracy *La mort et l'Assomption...* Poglądy M. Jugiego głośno propagowali T. Gallus i G. Roschini.

Argumentację immortalistów opierali na wnioskach wyciągniętych z Niepokalanego Poczęcia, Macierzyństwa i Dziewictwa Bożej Rodzicielki Maryi. O ich argumentacji pisał wyczerpująco R. Laurentin, *Matka Pana*, s. 276-277.

¹⁶¹ Argumentacja mortalistów oparta jest na następujących przesłankach:

1. Maryja winna upodobnić się do Chrystusa w Jego śmierci, zanim będzie uczestniczyć w Jego Zmartwychwstaniu.
2. Chociaż Maryja nie знаła grzechu, przyjęła jednak karę za grzech, a więc konsekwentnie i śmierć.

¹⁶² R. Laurentin, *Matka Pana*, s. 275-276.

w przeciwieństwie do Niepokalanego Poczęcia, gdzie żadne zasługi Maryi nie wchodziły w rachubę.

R. Laurentin zaleca daleko idącą pokorę wobec pojawiających się pytań: „gdyż prawie nic nie wiemy zarówno o mechanizmie śmierci, doświadczeniu życia pozaziemskiego i sposobie zmartwychwstania, jak o końcu ziemskiego życia Maryi, który historycznie jest całkiem nieznanym”¹⁶³.

1.3.3 Źródła dogmatu

1.3.3.1 Pismo Święte

Pius XII nie mógł odwołać się do konkretnych wypowiedzi Pisma Świętego, które mogłyby bezpośrednio potwierdzić prawdę o Wniebowzięciu Maryi „z ciałem i duszą, do nieba”. Odwołał się do tekstów ubocznie świadczących o prawdzie, bądź których sens mógł być ujawniony dzięki interpretacji teologicznej¹⁶⁴. Pius XII w konstytucji *Munificentissimus Deus* stwierdza, że wszystkie racje i argumenty, które podane zostały przez Ojców Kościoła i teologów, swoje ostateczne uzasadnienie mają w Piśmie¹⁶⁵.

Tekstami Pisma św., które miały być – według Piusa XII – argumentami na rzecz Wniebowzięcia N.M.Panny, były:

1. Księga Rodzaju – Rdz 3, 15, tzw. „Protoewangelia”¹⁶⁶,
2. Ewangelia św. Łukasza: Łk 1, 28 (Pozdrowienie Anielskie) oraz Łk 1, 42 (Pozdrowienie Elżbiety)¹⁶⁷,
3. Apokalipsa św. Jana – Ap 12, 1-17¹⁶⁸.

¹⁶³ R. Laurentin, *Matka Pana*, s. 280.

¹⁶⁴ O. Alois Vaccarii był głęboko przekonany, że w Piśmie Świętym można znaleźć argumenty na Wniebowzięcie N.M.Panny. Zob. *De corporea Deiparae assumptione in caelum. An dogmatico decreto definiri possit*, Romae 1869. Natomiast D.M. Roschini w swojej *Mariologii* twierdził, że są to argumenty implicite. Zob. *Mariologia*, t. II, Romae 1948, s. 283.

¹⁶⁵ Konstytucja *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950), s. 764.

¹⁶⁶ O. Knoch, *Maria in der Heiligen Schrift*, wyd. W. Beinert i H. Petri w: *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg, 1984, s. 85-88.

¹⁶⁷ Tamże, 40-65; J. Żmijewski, *Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments*, Kevelaer 1989, s. 77-139.

¹⁶⁸ O. Knoch, tamże, s. 66-76; J. Żmijewski, tamże, s. 141-160.

W dziejach teologii różnie interpretowano powyższe teksty. Szczególną kontrowersję wywołała interpretacja Rdz 3, 15 i Ap 12, 1-17. Wielu egzegetów zadawało sobie pytanie: Czy teksty te mogą służyć interpretacji mariologicznej? Dzisiaj uważa się, że w tekstach tych zawarty jest sens mariologiczny. Istnieją jednak niuanse w szczegółach precyzowania tego sensu¹⁶⁹.

Argumentacja zaczerpnięta z Pisma Świętego ukazuje wewnętrzny związek wybrania, obdarzenia łaską i wywyższenia. Konstytucja powołuje się na teologię św. Pawła, który łączył zwycięstwo nad grzechem ze zwycięstwem nad śmiercią (chodzi tu przede wszystkim o tekst 1 Kor 15, 23 oraz Rz 5 i 6). Maryja jest tu przedstawiona w relacji do Chrystusa „pierwszego spośród tych, co pomarli”. Ta relacja pozwala już teraz dostrzec podobieństwo do Jego śmierci, zmartwychwstania i wstąpienia do nieba.

W końcu wszystkie teksty Nowego Testamentu ukazują Maryję jako wyjątkowo zjednoczoną ze swoim Synem i Jego posłannictwem. Ta wyjątkowa wspólnota Syna i Matki widoczna jest w tekstach Łk i Mt na samym początku, ale zgodnie z teologią Janową jest widoczna także podczas publicznej działalności Jezusa. Dlatego to Pius XII w konstytucji *Munificentissimus Deus* stwierdza:

¹⁶⁹ S. Styś, *Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego Rdz 3, 15*, RTK 1 (1949), s. 11-101; F. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit*, Breslau 1934; T. Gallus, *Interpretatio mariologica Protoevangelii ad Concilium Tridentinum*, Romae 1949. Na ten sam temat pisał S. Styś, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, E.R. Brown, K. Donfried, J. Reumann (red.), *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Philadelphia 1978; L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le protoevangile*, ETL 31 (1955), s. 21-33; A. Feuillet, *The Messiah and His Mother According to Apocalypse 12*, Staten Island 1965; F. Gryglewicz, *Interpretacja Apokalipsy św. Jana*, RBL 18 (1965), s. 346-357; A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959; H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991; O. Spinetoli, *Lecture mariologica della Bibbia? Criteri e prospettive*, w: *Come leggere nella Bibbia il mistero di Maria*, red. O. Spinetoli, Roma 1989, s. 7-26; L. Stefaniak, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957 – najlepsze polskie dzieło dotyczące tematu, mimo że powstało ponad pół wieku temu.

„Wszystkie te wywody i rozważania świętych Ojców oraz teologów opierają się na Piśmie Świętym, jako na ostatecznej podstawie oraz to jakby unaoczniła nam Łaskawą Matkę Boga, najściślej zjednoczoną ze swym Synem Bożym i dzielącą stale z Nim losy”¹⁷⁰.

1.3.3.2 Ojcowie Kościoła

Stwierdza się brak świadectw Ojców Kościoła w pierwszych pięciu wiekach Kościoła. Bezsprzeczne pozostaje fakt, że od VI w. zarówno na Wschodzie, jak Zachodzie zaczęto obchodzić uroczyste liturgiczne wspomnienie zaślnięcia N.M.Panny, które w późniejszym okresie na Zachodzie zaczęto nazywać świętem Wniebowzięcia N.M.Panny. Nurt liturgiczny odegrał znaczącą rolę w odczytaniu wartości doktrynalnej zawartej w treści tego święta¹⁷¹.

Argumenty patrystyczne zaczerpnął Papież z wschodniej i zachodniej tradycji; w większości pochodzą z VIII w. Pius XII odwołał się do św. Jana Damasceńskiego¹⁷², św. Germana z Konstantynopola¹⁷³ i homilii przypisywanej św. Modestowi z Jerozolimy, której autentyczność podważa wielu uczonych¹⁷⁴. Natomiast milczeniem okryte zostało to, co było wcześniej. Czyżby takich nie było?

Identycznie sprawa ma się z tradycją zachodnią. Pierwsze wyraźne świadectwo na rzecz Wniebowzięcia pochodzi od św. Grzegorza z Tours (zm. 593) z pracy *De gloria beatorum Martyrum*¹⁷⁵:

¹⁷⁰ AAS 42 (1950), s. 767.

¹⁷¹ G. Söll, *Mariologie*, s. 119.

¹⁷² Tamże, s. 128-129.

In dorm. I, PG 96, 720.

In dorm. II, PG 96, 733.

In dorm. III, PG 96, 756.

¹⁷³ G. Söll, *Mariologie*, s. 126-128.

In dorm. I, PG 98, 345.

In dorm. II, PG 98, 357. PG 86/2, 3277-3312.

¹⁷⁴ PG 86/2, 3277-3312.

W. Burghardt SJ, *Mary in Eastern Patristic thought*. [W:]: *Mariol*, 1957 s. 147 – cyt. za: F. Dziasek, *Dogmat Wniebowzięcia*, 358.

¹⁷⁵ *De gloria beatorum Martyrum*, c. IV – PL 71, 708.

„Gdy wypełniwszy bieg życia ziemskiego, Najświętsza Maryja Panna miała zejść z tego świata, zebrali się w jej domu wszyscy Apostołowie ze wszystkich krańców świata. Dowiedziawszy się o jej niedalekim zejściu, czuwali razem z nią. A oto Pan Jezus przyszedł z aniołami swymi i biorąc duszę jej, dał ją Michałowi Archaniołowi i odszedł. Natychmiast, lecz już po nadejściu brzasku dnia, Apostołowie wzięli ciało z łóżem i umieścili je w grobie. Strzegli go, czekając na przyjście Pana. I znowu stanął przy nich Pan [Jezus] i rozkazał święte ciało na obłoku przenieść do raju, gdzie połączywszy się z duszą, teraz wraz z wybranymi zażywa w radości dóbr wiecznych bez końca”¹⁷⁶. „Maryja, przesławna Matka Chrystusa, która – jak wierzymy – była Dziewicą przed i po swym Macierzyństwie, była – jak już powiedzieliśmy – przeniesiona do raju, poprzedzona przez śpiewające chóry anielskie z Chrystusem Panem na czele”¹⁷⁷.

Dzieło to miało dalekosiężny wpływ na kształtowanie się świadomości Zachodu na Wniebowzięcie N.M.Panny. Chociaż można dostrzec w nim wiele szczegółów apokryficznych, rdzeń nie pozostawia cienia wątpliwości w tym względzie¹⁷⁸.

Zarzut stawiany Konstytucji, iż przy pomocy metody historycznej trudno przeprowadzić dowód patrystyczny – znajduje tu swoje potwierdzenie¹⁷⁹. Można śmiało potwierdzić, że jest to najsłabszy punkt w argumentacji konstytucji.

1.3.3.3 Nauka teologów

Brak wyraźnych dowodów w Piśmie Świętym stanowił trudność, jaką dostrzegali teologowie XIII w., zwolennicy wniebowzięcia Maryi.

¹⁷⁶ Tamże, c. IX – PL. 71, 713.

¹⁷⁷ Tamże, c. IX – PL. 71, 713.

¹⁷⁸ Próbę przeprowadzenia dowodu przy pomocy metody historycznej podjął jezuita O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis*, Roma 1946.

¹⁷⁹ Szczególnie krytycznie tego rodzaju próby oceniał B. Altaner, *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.*, ThR 44 (1948), s. 129-140; 45 (1949), s. 129-142 i 46 (1950), s. 5-20. Swoje stanowisko krytyczne Altaner konfrontował z wypowiedziami Fallera i Jugie’go. Bardzo krytycznie ocenił zajęte przez Altanera stanowisko J. Filograssi SJ., autor tekstu konstytucji *Munificentissimus Deus*, w artykule *Theologia catholica et Assumptio B. M. V.*, „Gregorianum” 31 (1950), s. 323-360.

Św. Albert Wielki, mistrz św. Tomasza z Akwinu, w oparciu przede wszystkim o argument z historii liturgii mógł napisać: „Z tych racji i autorytetów oraz jeszcze z wielu innych jasne jest, że Najświętsza Matka Boża z ciałem i duszą wyniesiona została ponad chóry anielskie. I ze wszech miar wierzymy, iż jest to prawdą”¹⁸⁰.

Uczeń Alberta Wielkiego, św. Tomasz z Akwinu, który zagadnieniem wniebowzięcia bliżej się nie zajmował, utrzymywał, że wraz z duszą Maryi do nieba zostało wzięte również Jej ciało¹⁸¹.

Identycznie myślał św. Bonawentura, który powiedział: „Bóg zachował Najświętszą Maryję czy to w poczęciu, czy w porodzeniu nienaruszoną co do dziewictwa, z wstydu panieńskiego, tak też nie pozwolił, aby jej ciało uległo zgniliźnie i w proch się rozpadło”¹⁸².

W. Pietkun w swojej syntezie mariologicznej wspomina, że na dalszy rozwój prawdy o wniebowzięciu miały wpływ dwa czynniki: wewnętrzny (pobożność wiernych) i zewnętrzny (antymaryjna postawa protestantów i jansenistów)¹⁸³. Wpływ obu był bardzo ważny. Antymaryjna postawa protestantów wpłynęła na powstanie katolickiej literatury mariologicznej typu polemicznego. Autorami byli św. Bellarmin, św. Franciszek Salezy, św. Alfons Liguori, Lessjusz czy też Franciszek Suarez. Czynnikiem, który dynamizował kult maryjny i literaturę maryjną, była pobożność wiernych¹⁸⁴. Niestety, przejawy odrodzenia maryjnego były bardzo nierówne, często naiwne, niekiedy wymagające aż interwencji ze strony Świętego Oficjum, a publikacje mariologiczne – pomijając wyjątki w postaci prac Passagli, Malou, Newmana czy Scheebena – nie miały większej wartości.

¹⁸⁰ Albert Wielki, *Homilia Missus est*, 132.

¹⁸¹ Tomasz z Akwinu, *STh* 3, g. 27, a. 1; g. 83, a. 5.

Tomasz z Akwinu, *In IV Sent.*, dist. 12. g. 1, a. 3, sol. 1-2.

¹⁸² Św. Bonawentura, *Mowa* 5, *O Narodzeniu*.

¹⁸³ W. Pietkun, *Maryja Matka Chrystusa*, s. 144. Zarzut stawiany jansenistom przez Pietkuna jest dość często stawiany także przez innych autorów bezkrytycznie. O nieznanym pobożności jansenistów świadczą przepiękne fragmenty pism Saint-Cyrana i Nicole'a, czy wreszcie pełne zachwyty Maryją „Modlitwy chrześcijańskie” – Quesnela (1634-1719). Teologowie i zakonnice z Port-Royal z zapalem włączali się w siedemnastowieczny nurt duchowości maryjnej.

¹⁸⁴ W. Pietkun, *Maryja Matka Chrystusa*, s. 163-166.

1.3.4 Teologia Wniebowzięcia

Uroczysta proklamacja nowego dogmatu maryjnego przyczyniła się do ożywienia dyskusji na temat hermeneutyki twierdzeń maryjnych w ogólności i nowego dogmatu w szczególności¹⁸⁵. Pamiętać też należy, że dogmaty maryjne pierwotnego Kościoła są wypowiedziami chrystologicznymi. Natomiast dogmat o Wniebowzięciu, ale także i wcześniejszy dogmat z 1854, są w swej istocie wypowiedziami soteriologicznymi. Są więc wypowiedziami o dziele zbawienia i odkupienia, które dokonało się w Chrystusie i przez Chrystusa. To dzięki Jego Wcieleniu, Życiu, Męce, Śmierci i Zmartwychwstaniu Bóg zniweczył ludzkie uwikłanie w grzech, a przez grzech i śmierć Bóg działa, ale jego działanie nie jest wynikiem jakiegokolwiek konieczności; płynie tylko z wielkiej miłości Boga do swego stworzenia.

Dogmat Wniebowzięcia dotyka też ważnych tematów z antropologii chrześcijańskiej. Obiektem zainteresowania Kościoła jest cały człowiek, który jest jednością, chociaż można wyróżnić egzystujące w nim dwa elementy: ciało i duszę. Nie tylko dusza ma wartość wychodzącą poza ramy ziemskiej egzystencji. Taką samą wartość ma ciało, które też ma osiągnąć niebo, czyli pełnię zbawienia¹⁸⁶. Dogmat Wniebowzięcia jest twierdzeniem dotyczącym eschatologii; jako takie twierdzenie może mieć tylko charakter analogiczny.

¹⁸⁵ A.G. Aiello, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*, Roma 1979.

¹⁸⁶ L.J. Suenens, *Kim jest Ona?*, s. 87. Próby nowej interpretacji dogmatu Wniebowzięcia N.M.Panny podjęli się: Joseph Kardynał Ratzinger, który powiedział, że dogmat Wniebowzięcia „[...] ma swe źródło, siłę napędową, finalizm nie tyle w samej swej treści, ile raczej w akcie oddania hołdu i uwielbienia”. Zbliżałoby to Ratzingera do prawosławnego podejścia; prawosławni chwalą Boga przez Tę, która żyje, rzeczywiście przekroczyła granicę śmierci i dotarła do celu. Słowa kard. Ratzingera cytuję za: Courth i P. Neuner, *Mariologia – Eklezjologia*, Kraków 1999, s. 180.

W Polsce próbę nowego spojrzenia teologicznego na dogmat Wniebowzięcia podjął J. Bolewski, *Wzięta żywcem do nieba?*, „Przegląd Powszechny” 7/8 (1992) 851/852, 101-116.

1.3.5 Reakcje na ogłoszenie dogmatu

Od momentu proklamacji dogmatu przez Piusa XII niósł on i niesie z sobą niemało problemów ekumenicznych¹⁸⁷. Reakcja była różna, od rezerwy poprzez niechęć, aż do negacji i protestu¹⁸⁸. Po stronie rzymskokatolickiej przeciw dogmatyzacji byli teolodzy, którzy mieli wątpliwości co do sposobu przeprowadzenia dowodu za przyjęciem prawdy o Wniebowzięciu: M. Jugie z Francji, B. Altaner oraz profesor z Münster Poschmann.

M. Jugie i Altaner byli zgodni co do tego, że ani Biblia, ani Tradycja, ani wiara ludu Kościoła nie dają wystarczających dowodów zasadności dogmatu. Altaner wskazał jeszcze na jeden istotny moment: spekulatywne wywody dogmatyków nie wystarczają, by wniebowzięcie można było wynieść jako niezbędny myślowo, a przez to udowodniony korelat do już ustalonych dogmatycznie przywilejów. Nie może być dowodem, oparta na zasadzie „lex orandi est lex credendi”, próba dowodzenia w oparciu o liturgię¹⁸⁹.

Na jeszcze inny moment zwrócił uwagę Poschmann: „Powszechnie uznane prawdy, jak sprawiedliwość, świętość i dobroć Boga, nie były jeszcze do dzisiaj przedmiotem uroczystego obwieszczenia wiary. Nikomu jednak nie przyjdzie na myśl, że te zasadnicze dla religii atrybuty Boga są oceniane niżej albo że ich definicja jest potrzebna dla zwiększenia pobożności i dla większej chwały Bożej. To samo dotyczy odpowiednio Wniebowzięcia Maryi. Prości wierzący nie pytają o jego uzasadnienie i o stopień zobowiązawalności wierzenia weń. Jeżeli żądanie dogmaty-

¹⁸⁷ S.C. Napiórkowski, *Dogmat o wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny w świetle krytyki protestanckiej*, RTK 13 (1966) z. 2, s. 77-92; tenże, *Spór o Matkę, Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988; F. Courth, *Maria – ev. Fragen und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung*, Mar. 45 (1983), s. 306-322; tenże, *Maria im ökumenischen Gespräch*, TThZ 95 (1986), s. 38-53; L. Scheffczyk, *Die Mittlerschaft Marias: w: Glaube in der Bewährung. Gesammelte Schriften zur Theologie III*, S. Otilien 1991, s. 300-320; W. Życiński, *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992.

¹⁸⁸ Por. „Theologische Revue” 45 (1949) 3, s. 129.

¹⁸⁹ Szczególnie krytycznie do tego rodzaju prób dowodzenia odnosił się B. Altaner. Zająte przez niego stanowisko podważał J. Filograsi, autor tekstu konstytucji. Wątpliwości Altanera mogły być rozwiązane dzięki lekturze *Humani Generis* Piusa XII.

zacji wypowiedane jest z szerszych kręgów wierzącego ludu, to jest to owoc umyślnej propagandy. „Nie może być mowy o konieczności lub zapotrzebowaniu na definicję”¹⁹⁰. Krytyczne ustosunkowanie się rzymskich katolików zostało skutecznie udaremnione groźbą ekskomuniki zamieszczoną w zakończeniu *Munificentissimus Deus*¹⁹¹.

Ogłoszenie przez Piusa XII dogmatu przyczyniło się do sprecyzowania prawosławnego stanowiska w tym względzie. Teologowie prawosławni podzielają wiarę w cielesne wniebowzięcie Maryi, ale podkreślają jednak także jej wskrzeszenie i wzięcie do nieba przez Jej Boskiego Syna. Prawosławie pozostaje wierne dialektycznej relacji zachodzącej pomiędzy grzechem pierworodnym a uświęcającą łaską Bożą. Maryja w tej perspektywie utożsamia się z grzeszną ludzkością wobec Boga, grzech pierworodny pozostaje w Maryi jako istocie ludzkiej, natomiast Jej bezgrzeszność sprawia, że jest on bezproduktywny. Sławiąc Theotokos jako Aspilos – Dziewicę i Matkę – prawosławie odrzuca dogmat Niepokalanego Poczęcia. Stąd też prawosławni krytykowali dowodzenie dogmatu Wniebowzięcia z Niepokalanego Poczęcia. Dogmat Niepokalanego Poczęcia w rozumieniu prawosławnym jest racjonalizacją owej dialektycznej relacji zachodzącej pomiędzy grzechem pierworodnym a uświęcającą łaską Bożą. Wniebowzięcie jest dla prawosławnych szczytem liturgicznej kontemplacji, a nie koniecznym dogmatem wiary potrzebnym do zbawienia.

Drugi zarzut kierowany przeciw Wniebowzięciu jako dogmatowi płynie z przekonania, że tylko Sobór może ogłaszać nowe dogmaty. Tego nie może uczynić żaden biskup. Zarzut ten skierowany jest przeciw nieomyślności Papieża.

Podstawowy zarzut protestantów to stwierdzenie, że brak biblijnych dowodów o cielesnym wzięciu Maryi do nieba. Zarzut ten dodatkowo wzmacnia milczenie pierwszych wieków w tym względzie. Zdaniem protestantów dogmat Wniebowzięcia pomniejsza rolę jedynego Pośrednika Chrystusa. Sama definicja jest wynikiem spekulacji teologicznych, a źródłem zła – dogmat o nieomyślności papieża. W reakcji na proklamację

¹⁹⁰ Por. „Theologische Revue” 46 (1950) 1, s. 17.

¹⁹¹ AAS 47 (1950), s. 777.

dogmatu niektórzy z teologów protestanckich posunęli się nawet dalej, mówiąc nie tylko o braku biblijnych podstaw, ale nadto o sprzeczności z nauczaniem Biblii¹⁹². Bardzo ostro na ogłoszenie dogmatu zareagowała Niemiecka Konferencja Biskupów Luteranckich (EKD)¹⁹³. Biskupi luteranscy stwierdzili, że nauka o cielesnym wzięciu Maryi do nieba sprzeciwia się świadectwu Pisma Świętego o kolejności zmartwychwstania Chrystusa i wiernych. Argumentację swoją poparli tekstem św. Pawła z 1 Kor 15, 23 (tekst ten w Kościele rzymskokatolickim czytany jest w uroczystość Wniebowzięcia N.M.Panny). Podobnie wyrazili się luteranscy teologowie z Heidelbergu w dniu 20 października 1950 r.¹⁹⁴. Wśród protestanckich teologów byli także teologowie ustawieni bardziej pojednawczo do stwierdzenia katolickiego¹⁹⁵. Stanowisko, jakie zajęli protestanci, można ująć następująco:

1. Dogmat sprzeciwia się zasadzie – „sola Scriptura”¹⁹⁶;
2. Wskazanie na Maryję jako symbol i wzór współpracy z łaską – burzy drugą fundamentalną zasadę protestantyzmu – „Sola fide”¹⁹⁷;
3. Dogmat Wniebowzięcia burzy biblijną naukę zarówno o Maryi, jak o Chrystusie i Kościele¹⁹⁸.

1.4 Tezy mariologiczne

Mariologia tego okresu to nie tylko zdogmatyzowane prawdy o Niepokalanym Poczęciu czy Wniebowzięciu, ale także prawdy w dojrzewaniu (w rozwoju), jak wolność Maryi od grzechów osobistych, o duchowym

¹⁹² M.in. H. Lamparter, *Die Mutter unseres Herrn*, Berlin-Dahlem 1950. Bogatą dokumentację zob. S.C. Napiórkowski, *Spór o Matkę*, s. 50-52.

¹⁹³ *Erklärung der Lutherischen Bischofskonferenz zu dem durch den Papst in Rom deifinirten Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*, „Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung” 4 (1950), s. 141.

¹⁹⁴ *Ev. Gutachten zur Dogmarisierung der Leiblichen Himmelfahrt Mariens*, München 1950, Unvollständiger Abdruck, Berlin Ev. Verlagsanstalt.

¹⁹⁵ M. Thurian, *Le dogme de l'Assomption*, „La Vie Spirituelle” 5 (1961), s. 41.

¹⁹⁶ F.M. Jelly, *An Ecumenical View of Mary*, „New Catholic World” 11/12 (1986), s. 266.

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ W. Künneth, *Christus oder Maria? Ein Evangelisches Wort zur Mariendogma*, Berlin 1950, s. 22 oraz F. Heiler, *Das neue Mariendogma*, t. II, s. 4.

macierzyństwie, pośrednictwie i godności królewskiej, czy wreszcie o macierzyństwie w stosunku do Kościoła. Niektóre z tych tez można by uznać za dogmat z powszechnego nauczania i z wiary Ludu Bożego¹⁹⁹. Mamy tu na myśli przede wszystkim prawdy o duchowym macierzyństwie i pośrednictwie Maryi. Obie tezy stanowią dobry przykład rozwoju dogmatów. Dla naszych wywodów ważne jest ukazanie pięciu tych tez:

1. Udział Maryi w dziele Odkupienia;
2. Wszechpośrednictwo Maryi;
3. Duchowe Macierzyństwo Maryi;
4. Królewska godność Maryi;
5. Maryja jako figura Kościoła.

1.4.1 Maryja jako Coredemptrix – udział Maryi w dziele Odkupienia

Dogmaty maryjne pierwotnego Kościoła miały charakter chrystologiczny. Mariologia nowożytna zorientowana jest soteriologicznie. Z tej orientacji nowożytnej mariologii zrodziło się zainteresowanie teologów dwoma tytułami maryjnymi: „Pośredniczki” (Mediatrix) i „Współodkupicielki” (Coredemptrix). Nie oznacza to, że brakuje refleksji na temat roli Maryi w dziele Odkupienia na tle zbawczej solidarności ludzi.

W tradycji patrystycznej udział Maryi w dziele Odkupienia jest jednym z pierwszych wątków mariologicznych. Punktem wyjścia w tych rozważaniach była paralela między Ewą i Maryją. Maryja zostaje przeciwstawiona Ewie i jej zgubnej roli. Pierwszym, który odwołał się do tej paraleli, był św. Justyn (†163) w *Dialogu z Żydem Tryfonem*²⁰⁰.

¹⁹⁹ S.C. Napiórkowski, Recenzja: G. Söll: *Mariologie. (Handbuch der Dogmengeschichte. Band III) 4* Freiburg-Basel-Wien 1978, ss. IV + 255.

²⁰⁰ Dial. 100, PG 6, 709 D – 712 A.

Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1926 – w tłumaczeniu polskim: „Ewa bowiem, dziewicą będąc i nienaruszoną, słowo od węża począwszy, porodziła nieposłuszeństwo i śmierć. Wiarec zaś i łaskę otrzymawszy, Maryja Dziewica, zwiastującemu jej Aniołowi Gabrielowi wieść radosną, że Duch Pana ją ocieni, i przeto, co się z niej narodzi święte jest Synem Bożym, odpowiedziała: «Niech mi się stanie według słowa twego» (Łk 1, 38). I z niej narodził się ten, o którym, jak udowodniliśmy, tyle Pism mówiło, przez którego Bóg węża i podobnych mu aniołów i ludzi niszczy, wyzwała zaś od śmierci tych, którzy żałują za swe uczynki i w Niego wierzą”. Dial. 100, PG 6, 712 A.

Tezę Justyna pogłębił i wzbogacił o teorię „rekapitulacji” św. Ireneusz z Lyonu (ok. 140-202). W tej koncepcji Chrystus jest tym, który przywrócił ludzkości harmonię pierwotnego porządku. Grzech pierworodny został popełniony przez udział dwojga osób (Adama i Ewy), tak więc, analogicznie, odkupienie mogło dokonać się przez współudział Maryi i Chrystusa²⁰¹. Antyteza Ewa-Maryja stała się ulubionym tematem Ojców Kościoła w momencie rozważania udziału Maryi w dziele Odkupienia²⁰². Warto przytoczyć tu tekst św. Sofroniusza (†638), który takim hymnem zwraca się do Najświętszej Maryi Panny:

„Witaj, o przyczyno naszej radości, witaj odkupienie nasze od przekleństwa. Ciesz się, o Ty, Niepokalana Dziewico Bogurodzico, ozdobo i ucieczko grzeszników. Ciebie wysławiamy w hymnach, przez Ciebie oczyszczeni jesteśmy od brudów grzechów. Ciebie Bogurodzico, wielbimy, Ciebie, któraś była odwołaniem straszliwego potępienia i naprawicielką prababki oraz przyczyną pojednania rodzaju ludzkiego z Bogiem”²⁰³.

Teologowie średniowiecza zgłębiali treść udziału Maryi w męce Chrystusa. Tak np. Eadmer z Canterbury (†1124) mówi o zasłudze N.M.Panny²⁰⁴, św. Bernard z Clairvaux (†1153) wspomina o zadośćuczynieniu²⁰⁵, Arnold z Chartres (†1160) mówi już o współudziałaniu odkupieńczym Maryi w jedynej ofierze Syna na Kalwarii²⁰⁶.

²⁰¹ *Adv. haer.* 5,19,1, PG 7, 1175; *Adv. Haer.* 3,31,10, PG 7, 955.

²⁰² Tertulian (ok. 160-220), *De carne Chr.* 17, PG 2, 782.

Św. Cyryl Jerozolimski (313-386), *Catech.* 12, PG 33, 742.

Św. Ambroży (ok. 333-397), *Ep.* 49, 2, PL 16, 1203C.

Św. Augustyn (354-430), *De agone Christ.* 22, 24, PL 40, 302.

Po Soborze Efeskim (431) Ojcowie wschodni dość często mówili o udziale Maryi w dziele zbawienia. Chodzi tu o św. Proklusa z Konstantynopola (zm. 446); Piotra Chrystologa (zm. 450); św. Sofroniusza (zm. 688); św. Andrzeja z Krety (zm. 740); św. Germana z Konstantynopola (zm. 733), czy św. Jana Damasceńskiego (zm. ok. 750). Szerzej na ten temat pisze Z. Kraszewski, *Udział Matki Bożej w dziele Odkupienia*, w: *Gratia Plena*, 287-289, oraz Dillenschneider, *Marie est-elle l'associée de son Fils dans l'humaine rédemption?*, w: *Marie Corédemptrice*, Lyon 1948, s. 68-104.

²⁰³ Triodion 13, PG 87, 2918.

²⁰⁴ *Lib. de excell. Virg.* 9, PL 159, 573 i 578.

²⁰⁵ *Hom. 2 super „Missus est”*, PL 183, 62.

²⁰⁶ *De laud. B. M. Virg.*, PL 189, 1726-1727. Por. także: „W przybytku owym dwa widzisz ołtarze: jeden w sercu Maryi, drugi w ciele Chrystusa. Chrystus ofiarował ciało,

Najpełniej o współdziałaniu Maryi w dziele Odkupienia mówił Pseudo-Albert Wielki. „Ona sama była tą, której dane zostało jako przywilej uczestniczyć w męce, której Syn [...] zechciał udzielić zasługi męki i by Ją uczynić uczestniczką dobrodziejstw odkupienia. Chciał, by uczestniczyła i w karze męki, tak że jak była pomocnicą Odkupienia przez współmękę, tak stała się Matką wszystkich przez ich odrodzenie. Jak cały świat jest dłużnikiem Boga ze względu na najokrutniejszą Mękę, tak jest Pani dłużnikiem wszechrzeczy ze względu na Jej współmękę”²⁰⁷.

Laurentin szczegółowo przebadał literaturę teologiczną od X do końca XIX wieku. Zwrócił uwagę, że dwa tytuły powtarzały się dość często: „redemptrix” i od XIV w. – „con-redemptrix” lub też „corredemptrix”. Tytuły te używane były na oznaczenie tzw. bezpośredniego udziału Maryi w dziele odkupienia przez Chrystusa. Przez w. XVI i XVII obydwa tytuły były używane zamiennie – z przewagą to jednego to drugiego. Pod koniec XIX w. znika używanie tytułu redemptrix²⁰⁸.

Systematycznej analizie poddał sprawę udziału Maryi w dziele Odkupienia dopiero Franciszek Suarez (1548-1617), jeden z najważniejszych przedstawicieli teologii jezuickiej pierwszego pokolenia²⁰⁹. Dla Suareza Maryja nie jest przyczyną sprawczą łaski ani też nie wysłużyła nam łaski

Maryja duszę [...] Współdziała według swej możności w prześlaniu Boga swym matczynym uczuciem, gdy Chrystus zanosił do Ojca tak własne, jak i matczyne dary, gdy to, o co Matka prosiła, Syn zatwierdzał, a Ojciec dawał”. – W tekście tym Arnold podkreśla wspólne działanie Chrystusa i Matki w Ofierze krzyża: *De septem verbis Domini in cruce*, PL 189, 1694.

²⁰⁷ *Mariale*, 150, [w:] *Opera omnia*. ed. Borgnet, Lugduni 1890-1899, tu t. XXVII, s. 219.

²⁰⁸ R. Laurentin, *Le titre de Corédemptrice*, Mar. 13 (1951), s. 397-452.

²⁰⁹ Urodził się w Granadzie, w 1548 r. Wstąpił do Towarzystwa Jezusowego 1564. W Salamance studiował filozofię (1564-1566) i teologię (1566-1570). Jako lektor teologii nauczał w Valladolid (1574-1580) i w Kolegium Rzymskim (1580-1585). Miał bardzo delikatne zdrowie, z tego powodu musiał opuścić Rzym. Nauczał w Alcala (1586-1593). Tu przeprowadził ostrą polemikę z Gabrielem Vazquezem, w wyniku której przeniósł się do Salamanki. W Salamance Suarez wykładał w latach 1593-1597. W końcu udał się do Coimbrы, gdzie wykładał do 1615. Zmarł w Lizbonie, w 1617 roku. Jego *Opera omnia*, wydał L. Vivés, w 26 tomach (Paris 1856-1861). Zob. też: E. Gómez Arboleya, *Francisco Suárez (1548-1617)*, Granada 1946; C. Larrainza, *Una introducción a Francisco Suárez*, Pamplona 1977.

de condigno, ale uczyniła to de congruo. Przez udział we Wcieleniu Syna Bożego, przez swoje zasługi i swoją modlitwę wyjednała nam zbawienie de congruo²¹⁰. Zdanie, że Maryja wysłużyła nam de congruo to, co Chrystus wysłużył nam de condigno, stało się „mariologicznym aksjomatem”²¹¹.

Franciszkanin J. B. Carol, który śledził bardzo skrupulatnie rozwój tej nauki w historii teologii, nazwał XVII wiek „stuleciem współodkupicielstwa maryjnego”. Wymienia on z nazwiska 124 różnych teologów z tego okresu, rozwiązujących pozytywnie tezę o bezpośrednim udziale Maryi w dziele Odkupienia. Wśród nich są Korneliusz a Lapide (†1637), św. Jan Eudes (†1680) czy też Justyn Miechowita (†1689). W XVIII w. Carol wymienia 53 nazwiska różnych teologów, w tym naszego Antoniego Węgrzynowicza OFM (†1721). Natomiast mariologia XIX w., szczególnie po ogłoszeniu Niepokalanego Poczęcia, ma do zaprezentowania 130 teologów, z których większość uznaje współdziałanie Maryi w naszym Odkupieniu²¹².

1.4.1.1 Opinie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

W tej sprawie nie mogło zabraknąć głosu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. To pozytywne zaangażowanie w sprawę udziału Najświętszej Maryi Panny w dziele Odkupienia jest szczególnie widoczne od pontyfikatu Piusa IX (1846-1878). Maryja to nie tylko *Compatiens* (Współbolejąca), ale przede wszystkim *Corredemptrix* (Współodkupicielka).

Bezpośrednim celem pracy nie jest śledzenie rozwoju tej nauki w Kościele rzymskokatolickim. Spośród licznych wypowiedzi papieży XIX i XX stulecia wystarczy zwrócić uwagę na wypowiedzi najbardziej typowe.

²¹⁰ Należy jednak odróżniać zasługę domagającą się ścisłej rekompensaty (*meritum de condigno*) od zasługi niedającej takiego prawa (*de congruo*). Tylko Jezus Chrystus wysłużył według ścisłej sprawiedliwości wszelkie łaski dla ludzi. Natomiast Maryja, wysłużyła te same łaski, ale nie ze ścisłej sprawiedliwości.

²¹¹ G. Miegge, *Die Jungfrau Maria*, s. 161.

²¹² J. B. Carol, *De corredemptione B. Virginis Mariae. Disquisitio positiva*, Città del Vaticano 1950. Zestawienie świadectw tradycji. Tegoż: *Our Lady's Corredemption Mariol.* t. II, 1957, s. 377-425.

Papież Leon XIII (1878-1903) wielokrotnie w swoich encyklikach maryjnych dotykał problemu udziału Maryi w dziele Odkupienia. Dla niego jest rzeczą oczywistą, że zgoda Maryi na Wcielenie Syna Bożego wyraża Jej świadomy udział w dziele pojednania ludzkości z Bogiem. Myśl tę porusza już w encyklice *Octobri Mense* z 23 listopada 1891 r.²¹³. Pisze w niej: „Dla Odkupienia i chwały człowieka Wiekuisty Syn Boga chciał przyjąć naturę ludzką i w ten sposób zawrzeć mistyczne zaślubiny z rodzajem ludzkim, jednak nie uczynił tego przed otrzymaniem całkowicie wolnej zgody tej, która była wybrana na Matkę, i tej, która była w pewien sposób ustanowiona przedstawicielką całej ludzkości, według prawdziwego i pięknego wyrażenia Akwinaty: przez Zwiastowanie oczekiwano zgody dziewicy w zastępstwie całej ludzkiej natury (*STh*, III, g. 30, a. 1)”. Do tej samej myśli powraca Papież w encyklice *Fidentem piumque* z 20 września 1896 r.²¹⁴. Tu też znajdujemy znamienne wyrażenie Leona XIII – „Pośredniczka u Pośrednika”²¹⁵. Maryja jest złączona w dziele Odkupienia ze swoim Synem, a ta jedność jest widoczna przez całe Jego życie. Stąd też Leon XIII nazywa Maryję: „współuczestniczką zbawienia rodzaju ludzkiego”²¹⁶. Szczytem tej jedności jest Ofiara Jej Syna na krzyżu. Prawdę tę szczególnie podkreślił Papież w encyklice *Jucunda semper* z dnia 18 września 1894 r.²¹⁷: „Gdy ofiarowała się Bogu jako Jego Służebnica, aby być Jego Matką, i gdy poświęciła się Mu całkowicie w świątyni razem ze swym Synem, przez jeden i przez drugi akt stała się z Nim współuczestniczką w bolesnym zadośćuczynieniu za rodzaj ludzki. Dlatego nie ma żadnej wątpliwości, że w najboleśniejszych Syna smutkach i cierpieniach współbolała duchem niezmiernie. Zresztą w Jej obecności i przed Jej oczyma miała być złożona Boska ofiara, do której Ona wielkodusznie z siebie przygotowała żertwę. To, co jest do zaznaczenia w ostatniej z tych tajemnic (bolesnych – różańcowych), i co jeszcze bardziej jest wzruszające: Pod krzyżem Jezusa stała Maryja,

²¹³ *Octobri Mense*, AL XI, 299.

²¹⁴ *Fidentem piumque*, AL XVI, 278.

²¹⁵ Tamże.

²¹⁶ *Supremi Apostolatus*, AL III, 280. W tekście łacińskim: „[...] servandi hominum generis consors facta”.

²¹⁷ *Jucunda semper*, AL XIV, 305.

Jego Matka (J 19, 25), która przejęta dla nas niezmierną miłością, aby nas przyjąć za dzieci, ofiarowała chętnie swego Syna Bożej sprawiedliwości, umierając w swym sercu z Nim, przeszyla mieczem boleści”²¹⁸. Podsumowaniem nauki Papieża w tym temacie jest list apostołski *Parta humano generi* z 8 września 1901 r.²¹⁹. W liście tym Papież dokonał syntezy swojego dotychczasowego nauczania w kwestii udziału Maryi w dziele Odkupienia: „Ilekcroć [...] Pozdrowieniem Anielskim witamy Maryję łaski pełną, tylekcroć wspominamy inne szczególnie zasługi, przez które ona stała się uczestniczką Odkupienia ludzkiego razem z Synem Jezusem [...] I nic z pewnością nie może być skuteczniejsze dla pozyskania sobie Maryi i zasłużenia na łaski zbawienne, jak oddawanie czci największej tajemnicom naszego Odkupienia, przy których nie tylko była ona obecna, lecz w których uczestniczyła”²²⁰.

Wszystkie cytowane wypowiedzi Leona XIII są świadectwem, że Papież ten uznawał współdziałanie Maryi ze swoim Synem w dziele Odkupienia ludzkości.

Św. Pius X (1903-1914), następca Leona XIII, poświęcił problemom mariologicznym encyklikę *Ad diem illum*²²¹. Wydanie encykliki związane było z 50-leciem proklamacji dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Pius X w encyklice stwierdza, że Maryja jest najpewniejszą drogą prowadzącą do Chrystusa, jest też „uczestniczką Bożych tajemnic i jakby strażniczką, na której – jakby na fundamencie najszlachetniejszym po Chrystusie buduje się gmach wiary wszystkich wieków”²²². Papież dalej w encyklice pisze: „[...] On sam mocą swej władzy jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Jednakże ze względu na tę wspólnotę bólów i cierpień Matki z Synem, o jakiej mówiliśmy, zostało to dane Najświętszej Dziewicy, że jest Ona najpotężniejszą pośredniczką i pojednawczynią (Mediatrix et Conciliatrix) całego świata u Jednorodzonego Syna Swego (Pius IX w bulli *Ineffabilis Deus* 1854), z którego całe ciało złączone i złożone oraz

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ List apostołski do kardynała Langénieux i uczestników konsekracji bazyliki w Lourdes: *Parta humano generi*, AL XXI, 156.

²²⁰ Tamże.

²²¹ *Ad diem illum*, APD I, 147.

²²² Tamże.

spojone przez wszystkłą łączność wspomagania [...] rośnie ku zbudowaniu siebie samego w miłości (Ef 4, 16). Oczywiście jest rzeczą, że wcale nie przypisujemy Bogarodzicy mocy tworzenia łaski nadprzyrodzonej, która pochodzi od samego Boga. Ona jednak, ponieważ nad wszystkich jest wyższa świętością i łącznością z Chrystusem i przez Chrystusa została przyjęta do dzieła ludzkiego zbawienia, ze stosowności (de congruo) – jak mówią – wysłużyła nam to, co Chrystus ze sprawiedliwości (de condigno) wysłużył i jest główną szafarką łask [...] najwierniejsza pomocnica...²²³. Św. Pius X rozwinął myśl Leona XIII dotyczącą udziału Maryi w dziele zbawienia przez fakt Bożego Macierzyństwa. Zbigniew Kraszewski streszczając poglądy Piusa X w tym temacie, tak ujmuje myśl św. Papieża: „[...] z woli Bożej bez Maryi nie byłoby Chrystusa, a Chrystus po to stał się człowiekiem, aby nas zbawić. Zbawienie dokonało się wirtualnie już w łonie Maryi obejmującym Chrystusa całego, a więc Jego ciało fizyczne i Jego ciało mistyczne. Na tym polega zasadnicza rola Maryi w Odkupieniu”²²⁴.

Za pontyfikatu św. Piusa X Kongregacja św. Oficjum dekretem z 22 stycznia 1914 r. zezwoliła w publicznych modlitwach na wzywanie Maryi jako „współodkupicielki rodzaju ludzkiego”²²⁵.

Papież Benedykt XV (1914-1922), jak jego poprzednicy, podkreślał współdziałanie Maryi w dziele Odkupienia ludzkości. W liście apostołskim *Inter sodalicia* z 22 marca 1918 napisał: „Z Synem cierpiącym i umierającym cierpiąca i prawie współumarła zrzekła się swych praw macierzyńskich do Syna dla zbawienia ludzi i przebłagania Bożej sprawiedliwości, o ile to było w Jej mocy, ofiarowała Syna, tak że słusznie można powiedzieć, iż z Chrystusem odkupiła rodzaj ludzki”²²⁶. Następca Benedykta XV, Pius XI (1922-1939) w liście apostołskim *Explorata res* z dnia 2 lutego 1923 podkreślił, że „Dziewica najboleśniejsza uczestniczyła z Chrystusem w dziele odkupienia”²²⁷. W orędziu radiowym skierowanym do pielgrzymów w Lourdes, zebranych z okazji zakończenia Roku Jubileuszowego (28 czerwca 1935), modlił się do Matki Bożej:

²²³ Tamże.

²²⁴ Z. Kraszewski, *Udział Matki Bożej w dziele odkupienia*, GP, s. 281.

²²⁵ Por. Denz, 1978 (nota 2), lub też BF XI, s. 93-94.

²²⁶ AAS 10 (1918), s. 181.

²²⁷ AAS 15 (1923), s. 104.

„O Matko pobożności i miłosierdzia, któraś stała jako współcierpiąca i współodkupicielka (*compatiens et corredemptrix*) przy swoim najśłodszym Synu dokonującym na Ołtarzu Krzyża Odkupienia rodzaju ludzkiego [...] zachowaj w nas, prosimy, i pomnóż na przyszłość drogocenne owoce Odkupienia i Twego współcierpienia. Ty, która jesteś Matką wszystkich, spraw, abyśmy w czystości obyczajów i godności życia, jedności umysłów i zgodzie dusz, w szczęśliwym pokoju między narodami – pokoju tego dobrodziejstwo niezakłócenie wreszcie zażywali”²²⁸.

Papież Pius XII (1939-1958) jeszcze jako kardynał w przemówieniu, które wygłosił z okazji 700-lecia założenia zakonu serwitów, mówił o współodkupicielskiej roli Maryi w dziele Odkupienia²²⁹. W przemówieniu do członków stowarzyszenia Matki Bożej Dobrej Śmierci z 28 listopada 1937 r. tak ujął naturę udziału Maryi w dziele Odkupienia:

„Zastosowanie zasług Jezusa Chrystusa tworzy zresztą wraz z ich uzyskaniem jedno całe dzieło: dzieło zbawienia. Jest rzeczą stosowną, aby Maryja współdziałała w ten sam sposób w obu częściach tego samego dzieła: tego żąda jedność planu Bożego”²³⁰. W tym samym przemówieniu używa terminu współodkupicielka, by określić rolę, jaką Maryja odegrała w historii zbawienia ludzkości.

Jako Papież unikał używania „technicznego” terminu współodkupicielka, zastępując tytułem „*Socia Christi Redemptoris – Towarzyszka Chrystusa Odkupiciela*”²³¹. Papież Pius XII dotykał interesującej nas problematyki zarówno w encyklice *Ad coeli Reginam*²³², jak też w encyklice *Haurietis aquae*²³³, czy wreszcie w wielkiej swej encyklice *Mystici Corporis Christi*²³⁴.

²²⁸ AAS 10 (1918), s. 181.

²²⁹ E. card. Pacelli, *Discorsi e Panegirici (1931-38)*, Tip. Pol. Vaticana 1956, s. 370; 383 i 637.

²³⁰ Tamże, s. 637; 641 i 645. Metodę przygotowywania przemówień opisał arcybiskup Montini, późniejszy papież Paweł VI: „*Osservatore Romano*”, z dnia 13-14 marca 1957 roku.

²³¹ R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990, 122; por. AAS 35 (1943), s. 213 i AAS 42 (1950), s. 768.

²³² *Ad caeli Reginam*, AAS 46 (1954), s. 634 i 635.

²³³ *Haurietis aquae*, AAS 48 (1956), s. 352.

²³⁴ *Mystici Corporis Christi*, AAS 35 (1943), s. 248.

Ojciec S.C. Napiórkowski stwierdził, że termin „współkupicielka” został „odesłany do lamusa historii teologicznej kultury”, jednak sam fakt współdziałania Maryi w dziele odkupienia jest przedmiotem powszechnego nauczania w Kościele rzymskokatolickim²³⁵.

1.4.2 Rola w zastosowaniu owoców odkupienia – pośrednictwo Maryi

O ile bezpośredni udział Maryi w dziele odkupienia zarysowuje się w świetle dokumentów kościelnych dość wyraźnie, to zagadnienie pośrednictwa Maryi pozostaje trudnym tematem. Trudności płyną z dwu źródeł. Podstawowy problem zawarty jest w niejednoznaczności terminu. Różne znaczenia i różną wagę będzie miało to samo słowo w zależności od tego, czy użyte zostało w homilii, modlitwie, czy też w tekstach ściśle teologicznych. Drugim czynnikiem, który znacząco wpływa na rozważane zagadnienie, jest to, że problem pośrednictwa Maryi przynależy do szerszego problemu roli Maryi w dziejach zbawienia. W pośrednictwie łączą się z sobą wątek chrystologiczny i eklezjologiczny, ale dotykamy tu także zagadnień z dziedziny pneumatologii i antropologii²³⁶. Na wyrażenie pośrednictwa Maryi używa się różnych określeń: „Mediatrix”, „Regina”, „Magistra”, „Instauratrix”, „Conciliatrix”, „Mater Christianorum”, „Mater nostra”, „Mater Dei et hominum”, „Defensio”, „Custos”, „Consolatrix”, „Succursus”, „Auxiliatrix”, „Corredemptrix”...²³⁷.

1.4.2.1 Tradycyjna nauka Kościoła

Papież Leon XIII sformułował fundamentalne znaczenie tej tezy, posługując się następującymi słowami: „Z woli Bożej nic z przeobfitego skarbcza wszelkich łask, które Chrystus Pan zgromadził, nie przychodzi do nas inaczej, jak tylko przez pośrednictwo Maryi [...] Jakże wielkie są wedle tego Planu Boga, Jego mądrość i miłosierdzie [...] Maryja jest naszą chwalebłą Pośredniczką, Ona jest możną Matką wszechmocnego Boga

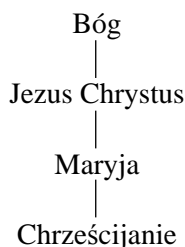
²³⁵ S.C. Napiórkowski, *O mariologii eklezjotypicznej*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, s. 28.

²³⁶ W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, w: *Matka Odkupiciela*, red. S.C. Napiórkowski, s. 41.

²³⁷ F. Dziasek, *Wszecpośrednictwo Najświętszej Maryi Panny*, G.P., 306.

[...] Ten Plan wielkiego zmiłowania zrealizowany przez Boga w osobie Maryi, a potwierdzony przez testament Chrystusa Pana (J 19, 26-27), był od początku pojęty i przyjęty z największą radością przez świętych apostołów i pierwszych chrześcijan. Był on również przedmiotem wiary i nauczania czcigodnych Ojców Kościoła. Wszystkie ludy chrześcijańskie wszystkich czasów przyjmowały go jednomyślnie... Nie ma na to innego wytłumaczenia poza tym, że rzeczywiście to należy do depozytu wiary Boskiej²³⁸. Kończąc, użył następującego zwrotu: „jak nikt nie idzie do Ojca, chyba że przez Syna, tak samo nikt nie idzie do Chrystusa, chyba że przez Jego Matkę”²³⁹.

Dlatego też, w oparciu o to wyjaśnienie, musimy pośrednictwo Maryi rozumieć następująco:



Nie wszyscy teologowie rzymskokatoliccy z tak postawioną tezą się zgadzają.

Teza o pośrednictwie Maryi jest złączona z tezą o Maryi jako Współodkupicielce. Często rozważania teologiczne dotyczą obu. Podobne teksty dotyczą obu tez.

Ojcowie Kościoła podkreślali szczególnie, tzw. inkarnacyjny rys pośrednictwa Maryi. W tym nurcie pośrednictwo Maryi wypływa z Jej zgody na Wcielenie („fiat”) i swoje oparcie znajduje w zasadzie współtowarzyszenia (Socia Christi) Jezusowi Chrystusowi w dziele zbawienia ludzkości na krzyżu. Maryja dała Jezusowi naturę ludzką, a przez to stała się przyczyną zbawienia dla wszystkich. Ojcowie Kościoła bardzo często wykorzystywali w dowodzeniu tej tezy paralelę Ewa – Maryja.

²³⁸ *Octobri mense*, AL XI 299.

²³⁹ Tamże.

Maryja to nowa matka wszystkich żyjących. Nurt „inkarnacyjny” reprezentują: św. Justyn, Tertulian, św. Efreem (który pierwszy użył tytułu „Pośredniczka”), św. Cyryl Aleksandryjski, św. Andrzej z Krety, św. Jan Damasceński itp. Z łacińskich Ojców Kościoła trzeba wymienić: św. Augustyna, św. Leona Wielkiego, św. Ambrożego z Mediolanu itd.

Św. Efreem tak pisał: „O Pani moja, Najświętsza Boża Rodzicielko i łaski pełna! Ty jesteś niewyczerpanym oceanem darów Bożych i dobrodziejstw tajemnych, wszystkich dóbr Rozdawniczka, po Trójcy Świętej Władczyni wszystkiego, po [Duchu] Pocieszycielu nowa Pocieszycielka, i po Pośredniku [Chrystusie] Pośredniczka całego świata. Wejrzyj na moją wiarę i na moją żarliwość od Boga otrzymaną [...] Matko Boga, ten tytuł jest dla mnie ponad wszelkie imię! [...] Albowiem Tyś właśnie zebrała wszystkie łzy z oblicza ziemi. Tyś nappełniła całe stworzenie wszelkimi dobrodziejstwami. Tyś uradowała mieszkańców nieba, Tyś uratowała mieszkańców ziemi. Przez Ciebie otrzymujemy pewną porękę naszego zmartwychwstania: z Twoją pomocą spodziewamy się osiągnąć Królestwo niebieskie. Za Twoim pośrednictwem wszelka chwała, cześć i wszelka świętość, od pierwszego Adama aż do skończenia wieków, jest i będzie udzielona, apostołom, prorokom, męczennikom, sprawiedliwym i pokornego serca. O Ty jedna Niepokalana, / w Tobie, o pełna łaski, weseli się całe stworzenie”²⁴⁰.

Ideę „inkarnacyjnego pośrednictwa” od Ojców Kościoła przejęło Średniowiecze, które pogłębiło i rozwinęło tę myśl²⁴¹.

Średniowiecze wypracowało nową oryginalną ideę pośrednictwa w oparciu o teologię Krzyża. Szczególnie oryginalni byli tu dwaj teolodzy: Pseudo-Albert i Pseudo-Bonawentura, wybitni kaznodzieje tego okresu. Pod ich wpływem myśl tę przejęli teologowie, łącząc ideę pośrednictwa przez Krzyż z ideą współodkupienia²⁴². Źródłem pośredniczącej mocy Maryi jest Jej obecność pod Krzyżem Chrystusa. W średniowieczu

²⁴⁰ Th. J. Lamy, *S. Ephraem Syri, Hymni et Sermones*, Malines, t. II, 1882, s. 549, 613, 625.

²⁴¹ Piotr Damian, *Serm.* 46, PL 144, 761 B „Jak Syn Boży postanowił zstąpić do nas przez Ciebie, tak i my musimy przyjść do Niego przez Ciebie”.

²⁴² K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, *Schr. zur Theol.*, 1, 1958, s. 19 i 20.

wypracowano też koncepcję posłannictwa ustawicznego: „Chrystus zatrzymał sobie sprawiedliwość, Maryi oddał miłosierdzie”²⁴³. Koncepcja ta zrodziła się pod wpływem zbyt jednostronnego podkreślenia bóstwa Chrystusa. Jezus stawał się dla człowieka bardzo daleki. Maryja w tej koncepcji wstawienniczego posłannictwa spełniała rolę pośrednika: „Jezus dzierży sprawiedliwość, Maryja miłosierdzie”²⁴⁴. To tu narodził się model pośrednictwa stopniowego (per gradus) – od Boga do Chrystusa, od Chrystusa do Maryi, od Maryi do ludzi. Najpełniej wyraził to Bernardyn z Sieny: „Wszelka łaska jest dana przez trzy stopnie: od Boga do Chrystusa, od Chrystusa do Dziewicy, od Dziewicy do nas”²⁴⁵ oraz: „Podobnie jak siły życiowe rozprzestrzeniają się od głowy na ciało, przechodząc przez szyję, tak też łaski Ciała mistycznego spływają od Głowy, którą jest Chrystus, przez pośrednictwo Dziewicy. Taki jest oto bieg Bożych łask: od Boga spływają na Chrystusa, od Chrystusa do Jego Matki Maryi, a przez Nią rozlewają się na cały Kościół. Nie waham się powiedzieć, że Najświętsza Panna otrzymała pewnego rodzaju władzę jurysdykcyjną nad wszystkimi łaskami. Wszystkie dary, cnoty i łaski Ducha Świętego przechodzą przez Jej ręce i Ona nimi szafuje według własnego uznania, dając je komu chce, kiedy chce, jak chce i ile chce”²⁴⁶.

Wielcy teologowie XVI i XVII stulecia dopracowali tylko teoretyczne podstawy pośrednictwa Maryi. Uczynili to Piotr Kanizjusz (1521-1597); Franciszek Suarez (1548-1617); św. Ludwik Grignon de Montfort (1673-1716) w swoim „Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny” czy też w końcu św. Alfons Liguori (1696-1787)²⁴⁷. Najśłynniejsze w tym względzie jest jego dzieło pt. *Uwielbienia Maryi*.

²⁴³ Por. S.C. Napiórkowski, *Solus Christi. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi Zgody”*, Lublin 1999, s. 63-66.

²⁴⁴ E. Binet, *Le grand chef d'oeuvre de Dieu ou les perfections de la Sainte Vierge*, Paris 1964, s. 673.

²⁴⁵ Bernardyn z Sieny, *Serm. 6 in. Nativ. BMV* 1, 1.

²⁴⁶ Bernardyn z Sieny, *Serm. 5 de Nativ. BMV* c. 8.

²⁴⁷ W roku 1750 św. Alfons Liguori wydaje dzieło *Uwielbienia Maryi – Le Glorie di Maria*. Jak podaje R. Laurentin, ukazało się około 1000 wydań tego dzieła. Zob. R. Laurentin, *Matka Pana*, s. 186.

Papieże, poczynając od Piusa IX, a kończąc na Piusie XI, chętnie korzystali z wypracowanego w przeszłości bogactwa myśli, które tak pięknie wyraziło się w życiu liturgicznym Kościoła, czy też w dociekaniach teologów. W swoich rozważaniach poszli za ujęciem św. Bernarda (Doktora Miodopłynnego), który uważał, że Bóg chce, byśmy wszystkie łaski otrzymywali przez Maryję. Wszyscy papieże od Piusa IX do Piusa XII używali tytułu „Pośredniczka”²⁴⁸. Papież Pius XII w wielu przez siebie wydanych dokumentach dotyczących różnych spraw pozostawił ślad swego zainteresowania mariologicznego w szczególności nauki o pośrednictwie Maryi w rozdziale łask. Uczynił to w encyklice *Mystici Corporis*, której tematem wiodącym były zagadnienia eklezjologii. Jednak i w niej pisał o Maryi jako o tej, która rozdziela łaski²⁴⁹. Natomiast w encyklice *Mediator Dei* tak ujął interesujący nas temat: „Ona nas uczy wszelkich cnót, ona nam podaje Syna swego, a wraz z Nim wszelką pomoc, jakiej potrzebujemy, gdyż Bóg chciał, abyśmy wszystko mieli przez Maryję”²⁵⁰. Zdziwiała ta jednomyślność, która jest świadectwem, że zagadnienie Wszecchpośrednictwa Maryi należało do zwyczajnego Magisterium Ecclesiae tamtego czasu. To ośmieliło niektórych do wystąpienia z prośbą o zdefiniowanie tej prawdy. Pierwszym, który wystąpił do Stolicy Apostolskiej z prośbą o dogmatyzację nauki o pośrednictwie Maryi, był kardynał D. Mercier (1851-1926). Prymas Belgii wystąpił w jedności ze swoim klerem w 1913 roku²⁵¹. Mylił się jednak, sądząc,

²⁴⁸ Pius IX, *Ineffabilis Deus* 8 grudnia 1854, APN I, 620.

Leon XIII, *Fidentem Piumque* 20 września 1896, AL XVI, 278.

Leon XIII, *Octobri Mense* 22 września 1891, AL XI, 299.

Pius X, *Ad diem illum* 2 lutego 1904, APD I, 147.

Pius XI, List apostolski *Cognitum sane* z 14.I.1926, AAS 18 (1926), s. 213.

Począwszy od Piusa IX do Piusa XII wszyscy papieże (sześciu) używali tytułu „Pośredniczka”. Zob. M. O. Carroll, Theotokos, *The Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Wilmington 1983, s. 242.

²⁴⁹ Pius XII, *Mystici Corporis*.

²⁵⁰ Pius XII, *Mediator Dei*.

²⁵¹ Por. *Movimiento en favor de la definición de la Mediación Universal*, Eph. Mar., 6 (1956) 352-353. Wspomina też o swojej prośbie skierowanej do Benedykta XV kard. D. Mercier w: *Wszecchpośrednictwo Najświętszej Panny i „Prawdziwe nabożeństwo do Maryi” według bł. Ludwika Grignion de Montfort*, Warszawa 1928, s. 8.

że Stolica Apostolska szybko zdefiniuje prawdę o pośrednictwie Maryi, chociaż zdawały się to zapowiadać pewne symptomy:

1. Wyrażenie przez Benedykta XV zgody na liturgiczne święto: Maryi Pośredniczki Wszystkich łask²⁵²;

2. Ustanowienie przez następcę Benedykta XV – Piusa XI aż trzech komisji teologicznych: w Belgii, Hiszpanii i Rzymie.

Komisje belgijska i hiszpańska szybko uporały się z problemem i wyniki swoich prac przekazywały do Rzymu. Kardynał D. Mercier był zdania, że zbliża się chwila, „w której Ojciec Święty albo przekaze określenie dogmatyczne Soborowi Watykańskiemu, którego obrady mają być na powrót podjęte, albo też, robiąc użytek ze swego przywileju, sam da właściwe wyjaśnienie chrześcijańskiej nauki o Pośrednictwie Maryi”²⁵³.

1.4.3 Duchowe Macierzyństwo

Dotychczas mówiliśmy o roli Maryi jako Pośredniczki i Współdopicielki w dziele zbawienia, która to rola, dokonująca się przez posługę Kościoła, nazywana bywa Macierzyństwem Duchowym. W tytule tym zawarta jest refleksja teologiczna mówiąca, że Maryja nie jest tylko Matką Chrystusa i Matką Boga, ale jest także Matką tych, których odkupił Jej Syn, umierając na Krzyżu.

1.4.3.1 Nauka o Duchowym Macierzyństwie Maryi w tradycji patrystycznej i teologicznej

Nauka o Duchowym Macierzyństwie Maryi ma swoje zakotwiczenie w Objawieniu. Tekstem podstawowym jest J 19, 26-27. Ojcowie Kościoła i teologowie średniowiecza różnie interpretowali ten „Testament Jezusa”. Można w całej bogatej tradycji interpretacji tekstu dostrzec trzy nurty²⁵⁴.

²⁵² J. Lebon, *A propos des textes liturgiques de la fête de Marie Médiatrice*, Mar 14 (1952) 122-128. Jemu to kard. D. Mercier zlecił wybranie tekstów liturgicznych.

Reskrypt nie został włączony do AAS – tekst w: „La Vie Diocésiane. Malines” 10 (1921) 96-106.

²⁵³ Kard. D. Mercier, dz. cyt., 8-9.

²⁵⁴ J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne*, Kielce 1996, s. 199-203.

Nurt pierwszy dostrzega w tekście synowską troskę Jezusa o los Matki. Do świadków tego nurtu zaliczyć można: na Wschodzie św. Jana Chryzostoma i św. Cyryla Aleksandryjskiego, natomiast na Zachodzie św. Augustyna i św. Ambrożego; za św. Augustynem poszedł też św. Tomasz z Akwinu.

Nurt drugi dostrzega w Maryi symbol i figurę Kościoła. Do najważniejszych reprezentantów tego nurtu w interpretacji tekstu Janowego należeli: św. Efrem i św. Ambroży.

Trzeci nurt interpretacji tekstu Janowego idzie jeszcze dalej: Maryja jest Matką wszystkich. Na wyróżnienie zasługuje tu Orygenes, który w swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana tak pisze: „nikt nie pojmie sensu tej Ewangelii, kto nie spocznie na piersi Jezusa i nie przyjmie od Niego Maryi jako Matki swojej”²⁵⁵. Orygenes następnie cytuje fragment J 19, 25-27 i stara się dowieść, że podstawą uznania chrześcijanina za „Syna” Maryi jest jego ścisły związek z Jezusem Chrystusem²⁵⁶.

Od Orygenesusa aż do IX w. Ojcowie Kościoła mówią o Duchowym Macierzyństwie Maryi, chociaż nie zawsze ideę tę łączą z testamentem Jezusa na krzyżu.

Święty Ambroży kilkakrotnie nawiązywał do tekstu św. Jana 19, 25-27, nazywając go „testamentem Jezusa”, ale także widząc w nim pewne treści związane z tajemnicami naszego zbawienia. Interpretacja św. Ambrożego miała wpływ na późniejszy rozwój soteriologicznego tłumaczenia tekstu (J 19, 25-29) po linii Duchowego Macierzyństwa Maryi²⁵⁷. Drugi z wielkich Ojców łacińskich, św. Augustyn, nazywa Maryję Matką członków Chrystusa²⁵⁸.

W tradycji patrystycznej spotykamy także inne próby teologicznego uzasadnienia Duchowego Macierzyństwa Maryi. Według św. Piotra Chryzologa, „fiat” zwiastowania uczyniło Maryję Matką żyjących. Maryjne „fiat” – „niech mi się stanie” wyraża – jego zdaniem – gorącą wiarę Maryi w Słowo Boże i zarazem pełną Jej dyspozycyjność wypełnienia roli, jaką ma spełnić w planie zbawienia²⁵⁹.

²⁵⁵ In Jo 4, 23 – PG 14, 32 A.

²⁵⁶ Orygenes, *Comm. In Joan.*, 1, 6, PG 14, 31.

²⁵⁷ Św. Ambroży, *Exp. Ev. sec. Lc.* 10,30,134, PL 15, 1837-1838.

²⁵⁸ Św. Augustyn, *De Sancta Virginitate*, 6,6, PL 40, 399.

²⁵⁹ B. Kochaniewicz, *La vergine Maria nei sermoni di San Pietro Crisologo*, Roma 1998.

Teologia średniowieczna akcentowała w soterologii Wcielenie Syna Bożego jako warunek umożliwiający złożenie ofiary na krzyżu²⁶⁰. Stąd też uwagę swoją skupiła na scenie śmierci Chrystusa na krzyżu, pragnąc dokonać pełnej interpretacji słów wypowiedzianych przez Niego. Teologiem, który jako pierwszy dokonał pełnej interpretacji tekstu J 9, 25-27 w sensie Duchowego Macierzyństwa, był opat Rupert z Deutz (†1130)²⁶¹. W jego komentarzu do Ewangelii św. Jana znajdujemy następujące stwierdzenia: Maryja w Betlejem zrodziła Chrystusa bezboleśnie, natomiast u stóp krzyża porodziła po raz drugi. To drugie zrodzenie odbyło się wśród bólów i cierpień dla naszego zbawienia. Stała się Matką wszystkich wierzących, gdyż zrodziła im zbawienie²⁶². Obok Ruperta z Deutz wielu teologów średniowiecza zajmowało się tym tematem²⁶³. Od tego czasu Duchowe Macierzyństwo staje się chętnie podejmowanym przedmiotem teologicznej refleksji, literatury ascetycznej i homiletycznej.

Sobór Trydencki wniósł wiele ożywczych idei w życie Kościoła. Wręcz żywiłowo w tym okresie rozwija się i kwitnie pobożność maryjna. Natomiast mariologia przeżywa okres pewnej powściągliwości. W okresie tym wyróżnia się św. Franciszek Salezy (1567-1622)²⁶⁴. Ten mistrz duchowości głosi Macierzyństwo Duchowe Maryi. Oparł je na Nawiedzeniu i na Testamencie Jezusa na Kalwarii. Szczególną uwagę

²⁶⁰ Ideę tę podjął jako pierwszy w średniowieczu św. Anzelm z Canterbury (†1109). Poglądy Anzelma w soterologii można umieścić w nurcie zapowiadającym luterzańską *theologia crucis*. Anzelm uważał, że celem Wcielenia było jedynie zadośćuczynienie albo zwyczajne spłacenie zaciągniętego długu.

Zob. W. von Loewenich, *Theologia crucis, In der ev. Theologie*: LThK², t. X, 60-61 (znakomite streszczenie).

²⁶¹ PL 169, 789C-790.

²⁶² Myśli teologicznej średniowiecza obca była pewnego rodzaju serdeczność czy też poufałość, zawarta w tytule „Matka”. Inwokacji tej nie spotkamy nawet u św. Bernarda, wielkiego czciciela Maryi. Natomiast chętnie używali tytułów „Pani”, „Monarchini”, „Królowa”. Chociaż św. Anzelm używał już lapidarnego sformułowania „Mater Dei est Mater nostra” (*Orat.* 52 PL 158, 957 A).

²⁶³ Eadmer z Canterbury, Herman z Tournai, św. Bernard z Clairvaux, Gueric z Igny, Ryszard od św. Wiktora itp. – Por. D. Bialic, *Duchowe Macierzyństwo*, GP, 249-250.

²⁶⁴ Wydanie dzieł zbiorowych: t. 1-26, Annecy 1872-1932. Najważniejsze prace o św. Franciszku Salezym: F. Trochu, *Saint François de Sales*, t. 1-2, Lyon – Paris 1941-1946 ; P. Serouvet, *François de Sales (saint)*, Dsp, t. V, 1057-1097.

zwrócił na scenę Nawiedzenia (Łk 1, 41-45). Maryja jest tu jakby narzędziem łaski uświęcającej Elżbietę i jej syna²⁶⁵.

Zagadnieniem Duchowego Macierzyństwa N.M.Panny żywo interesowała się tzw. szkoła francuska w duchowości katolickiej XVII w.²⁶⁶, której głównymi przedstawicielami byli: kardynał Piotr de Bérulle (1575-1629)²⁶⁷ i ks. Jakub Olier (1608-1657)²⁶⁸, założyciel zgromadzenia Saint Sulpice. Jednak największy wkład wniósł św. Ludwik M. Grignion de Montfort w swoim *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*²⁶⁹. Św. Ludwik wysunął twierdzenie: Maryja zrodziła nas wraz z Chrystusem jako członki Mistycznego Ciała²⁷⁰.

Jednak najciekawszym autorem w XVIII w. był św. Alfons Maria Liguori²⁷¹. Naukę o Duchowym Macierzyństwie rozwijał św. Alfons

²⁶⁵ R. Pannet, *Maryja w Kościele i w świecie*, s. 193.

²⁶⁶ Dla całościowej wizji duchowości francuskiej w XVII w. zob. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III i IV, Paris 1946-1947 oraz L. Cognet, *La spiritualité moderne* (t. III. *Histoire de la spiritualité chrétienne*, red. L. Bouyer), Paris 1966.

²⁶⁷ Dzieła: *Elévations à Jésus sur ses principaux états et mystères (1611-1613); Discours de l'état et des grandeurs de Jésus (1623 i 1629)*. Wydanie dzieł wszystkich: *Oeuvres complètes*, Paris 1856. Najważniejsze prace o nim: J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle: évolution d'une spiritualité*, Paris 1965 oraz F. Gillen-Peckler, *Bérulle aujourd'hui. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ*, Paris 1978.

²⁶⁸ R. Pannet, *Maryja w Kościele*, s. 196.

²⁶⁹ R. Laurentin pisze, że: *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do N.M.P.* został odnaleziony w kuftrze w 1842 r., po stu latach od napisania". *Matka Pana* 125 przypis 13. Wiele prac specjalistycznych można znaleźć w Besutti, *Bibliografia mariana*, t. I, nr 145-152, 244, 245, 729, 730, 745, 752, 762; t. II, nr 1103; t. III, nr 1008-1020, 3808-3840. Tekst polski *Traktatu* w przykładzie Rybałta, Warszawa 1986.

²⁷⁰ „Skoro Jezus Chrystus, Głowa ludzkości, z niej się narodził, to wybrani będący członkami tej Głowy, muszą oczywiście również z niej się rodzić. Wszak żadna matka nie wydaje na świat głowy bez członków, ani członków bez głowy; inaczej powstałby dziwotwór przyrody. Podobnie w porządku łaski Głowa i członki z jednej rodzą się Matki” Św. Ludwik Maria Grignion de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do N.M.Panny*, tł. Jan Rybałt, Niepokalanów 1948, 40.

²⁷¹ Dzieła zebrane to: *Opera dogmatica*, wyd. A. Watter, t. 2, Roma 1903; *Opera ascetica*, 10 tomów, Roma 1935-1968. Pisali o Świętym: J. Kannenyieser, *Alphonse de Liguori (Saint)*, DThC, t. I, 901-921; G. Lievin, *Alphonse de Liguori (Saint)*, Dsp, t. I, 357-389. Teksty w języku polskim: zob. *Bibliografia polska* w: J. I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 541-542.

w *Uwielbieniach Maryi*. Wyróżnia trzy zasadnicze etapy w jego realizacji: „Fiat”, współcierpienie pod krzyżem i szafarstwo łask²⁷².

Teologię Duchowego Macierzyństwa Maryi w XIX w. reprezentują: J.H. Newman (1801-1896)²⁷³, M.J. Scheeben (1835-1888)²⁷⁴ i założyciel Marianistów W.J. Chaminade (zm. 1850). O ile J. H. Newman nawiązał do tradycji patrystycznej, o tyle M.J. Scheeben rozwijał temat Macierzyństwa Duchowego w oparciu o zasadę oblubieńczego Macierzyństwa Boskiego Maryi (Mater Sponsa). W oparciu o tę zasadę stworzył wielką syntezę mariologiczną²⁷⁵. Kardynał J.H. Newman w wykładzie

²⁷² Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do N.M.Panny*, Niepokalanów 1948, s. 40.

²⁷³ Ewolucja duchowa doprowadziła go do konwersji z anglikanizmu na rzymski katolicyzm w 1845 r. Wstąpił do Oratorium św. Filipa Neri, które to zgromadzenie wprowadził w Anglii. Mianowany przez Leona XIII w 1879 r. kardynałem. Dzieła zebrane liczą 37 tomów i wydano je w Londynie, w latach 1870-1879; wznowienie Westminster 1966-1969. O Newmianie: T. Gornall, *Newman*, Dsp, t. XI, 163-181. Biografie: J. Ker, *J.H. Newman. A biography*, Oxford 1988; G. Biemer, *J.H. Newman. Leben und Werk*, Mainz 1989. Biografia polska: J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, s. 544. Nas najbardziej interesuje praca W. Życińskiego, *J.H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 1985 – praca doktorska – maszynopis BG KUL.

²⁷⁴ *Versuch einer systematischen wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*, 1861; *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, 1862; *Die Mysterien des Christentums*, 1865; *Handbuch des katholischen Dogmatik*, dzieło zaplanowane na 4 tomy, z których opublikował tylko 3, w latach 1874-1887. E. Paul, *Scheeben*, w: H. Fries, G. Schwaiger, red., *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert*, München 1975, t. II, 386-408; K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neuen Theologie: G. Hermes – M.J. Scheeben*, Bonn 1927. Na temat „szkoły rzymskiej” zob. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Friburg 1962; K. Neufeld, *Römische Schule*, „Gregorianum” 63 (1982), 677-699. W języku polskim ukazały się tylko dwie pozycje: *Uwielbienie łaski Bożej*, Tarnów 1891; *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970.

²⁷⁵ K. Limburg, *Das alttestamentliche Marienbild bei Mathias Joseph Scheeben (1835-1888)*, w: *De Cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta Congressus Mariologici – Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Kevelaer (Germania) 1987 celebrati*, vol. III, Romae 1991, s. 421-440;

Becker K., *Marias Verdinenst Kraft ihrer Freiheit nach theologischen Prinzipien Mathias Joseph Scheebens (1835-1888)*, w: *De cultu Mariano saeculis XIX-XX*, vol. III, s. 441-474.

naszego zagadnienia nie wyszedł poza macierzyństwo pośrednie”, które polegało na daniu światu Zbawiciela, natomiast w wykorzystywanej często przez Ojców Kościoła scenie „ukrzyżowania” widział tylko macierzyństwo adopcyjne²⁷⁶. Natomiast dla Scheebena Macierzyństwo Duchowe Maryi jest centralną kategorią porządkującą jego dociekania w mariologii. Macierzyństwo Duchowe Maryi wyprowadza Scheeben z macierzyństwa Maryi wobec Chrystusa, jak też koncepcji Kościoła jako ciała, gdzie Chrystus jest Głową Mistycznego Ciała. Szukając uzasadnienia biblijnego tego przywileju Maryi, sięga do wszystkich tekstów biblijnych, które dowodzą udziału Maryi w dziele Odkupienia²⁷⁷.

1.4.3.2 Urząd Nauczycielski Kościoła o Duchowym Macierzyństwie Maryi

Urząd Nauczycielski Kościoła stosunkowo późno zaczął zajmować się Duchowym Macierzyństwem N.M.Panny²⁷⁸. Pierwszym, który starał się zgłębić ten problem, był Leon XIII. Jeśli jego poprzednicy mówili o Duchowym Macierzyństwie Maryi, czynili to w zasadzie dorywczo i okazjonalnie, głosząc jedynie macierzyństwo pośrednie, wynikające z godności Matki Odkupiciela, a przejawiające się w jej wstawiennictwie u Jej Boskiego Syna²⁷⁹.

Karl Witteemper, *Die Verehrungswürdigkeit der Allerseligsten Jungfrau Maria nach Mathias Joseph Scheebens (1835-1888)*, w: *De cultu Mariano Saeculis XIX-XX*, vol. III, s. 475-488.

²⁷⁶ Ten tok rozumowania znajdujemy w liście do Ed. Pusey’a, anglikańskiego teologa i patrologa. Chcąc go pozyskać dla kultu Najświętszej Maryi Panny, Newman opiera się tylko na świadectwach Ojców Kościoła. Por. List do Ed. Pusey’a w: *Odnajdywanie Matki*, Niepokalanów 1986.

²⁷⁷ J. Huser, *Das mariologische Prinzip*, Roma 1995.

²⁷⁸ D. Balić, *Duchowe Macierzyństwo*, GP, s. 260-261.

²⁷⁹ Bonifacy IX, *Superni Benignitas*; Benedykt XIV, *Gloriosae Dominae*; Pius IX, *Quanta Cura*.

A. Baumann, *Maria Mater nostra spiritualis. Eine theologische Untersuchung über die geistige Mutterschaft Mariens in den Äusserungen der Päpste Vom Tridentium bis heute*, Brixen 1948, s. 108-109. Autor cytuje 21 dokumentów Piusa IX wzmiankujących o duchowym Macierzyństwie Maryi.

W przeciwieństwie do swoich poprzedników szukał on nowych racji uzasadniających tę prawdę. Znajdujemy w nich trzy nowe:

1. Maryja jest Matką Zbawiciela, który przez Wcielenie i Odkupienie stał się naszym bratem z przybrania Bożego. Tak więc Maryja jest nie tylko Matką Jezusa Chrystusa, ale prawdziwie jest Matką naszą²⁸⁰.

2. Maryja pod krzyżem dobrowolnie ofiarowała Chrystusa za okup świata, dołączyła do tego Swoje osobiste cierpienia. To włączenie się Maryi do cierpień Syna jest Jej udziałem w duchowym zrodzeniu ludzkości²⁸¹.

3. W przekonaniu Kościoła Jan pod krzyżem Chrystusa był reprezentantem wierzącej ludzkości. To z wysokości krzyża Jezus ogłosił światu, że Maryja jest Matką ludzkości²⁸².

Leonowi XIII obca była myśl o stosunku Maryi do nas jako dzieci przybranych, przez analogię do duchowej adopcji w stosunku do Boga Ojca. Tylko wtedy zasadna byłaby teza, że Maryja przyczynia się konkretnie do naszego zrodzenia w łasce. Pozostawał Leon XIII wierny tezie, że Duchowe Macierzyństwo Maryi wypływa z adopcji, przybrania i wynika z naszego braterstwa z Chrystusem.

Najwyraźniej myśl o macierzyńskim stosunku Maryi do nas jako dzieci przybranych zarysował św. Pius X (1903-1914) w encyklice *Ad diem illum*, którą wydał na uroczystość 50-lecia ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia (2 lutego 1904)²⁸³. Papież oparł Macierzyństwo Duchowe na tajemnicy Macierzyństwa Boskiego. Tok rozumowania Papieża jest następujący: Chrystus jest Zbawicielem ludzkości; jako człowiek miał ciało fizyczne, a jako Zbawiciel posiada równocześnie ciało duchowe i mistyczne, utworzone z zespolenia wszystkich wierzących. Maryja poczęła w swoim łonie nie tylko Chrystusa jako naszego Zbawiciela, ale również Chrystusa mistycznego. Mistyczne ciało ma swoje członki, którymi są wszyscy odkupieni, i Głowę, którą jest Chrystus. Ten sam akt macierzyński rodzi Głowę i członki. Głowę w porządku

²⁸⁰ *Magnae Dei Matris*, AL XII, 221.

²⁸¹ *Jucunda semper*, AL XIV, 305 oraz: *Quamquam pluries*, AL IX, 175.

²⁸² *Adiutricem populi*, AL XII, 300 i *Octobri mense*, AL XI, 299.

²⁸³ *Ad diem illum*, APD. Tłumaczenie polskie według: „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1904, 242 n.

ciała, członki w dziedzinie ducha. Maryja przez swoje macierzyństwo, prawdziwe i realne, przekazuje nam łaskę, która jest życiem duszy²⁸⁴.

Benedykt XV (1914-1922), w przeciwieństwie do swego poprzednika Leona XIII, uczył o Macierzyństwie prawnym z przybrania, czy też z daru Chrystusa. Obszerniejsza jego wypowiedź na temat Duchowego Macierzyństwa znajduje się w liście apostolskim *Inter Sodalicia* z 22 marca 1918 roku. List skierował Papież do Bractwa Dobrej Śmierci. Znajdujemy tam następujące sformułowanie: „Jasne jest też, że Panna Bolesna, ustanowiona (constituta) przez Jezusa Chrystusa Matką wszystkich ludzi, przyjęła ich jako przekazanych sobie testamentem nieskończonej miłości... i dlatego nie może tym umiłowanym dzieciom przybranym nie spieszyć z pomocą w chwili, która decyduje o ich zbawieniu”²⁸⁵.

Podobnie, dość powściągliwie, wypowiadał się Pius XI (1922-1939). Dla Niego Duchowe Macierzyństwo Maryi ustanowione zostało na krzyżu²⁸⁶. Znajdujemy jednak u Piusa XI także myśl, że Macierzyństwo Duchowe wiąże się z poczęciem i zrodzeniem Odkupiciela świata. To Macierzyństwo zostało pod krzyżem tylko publicznie ogłoszone, a nie ustanowione²⁸⁷.

Papież Pius XII (1939-1958), gorący czciciel Najświętszej Maryi Panny, nie wydał specjalnego dokumentu, w którym rozważałby Macierzyństwo Duchowe. Z tego względu z licznych okolicznościowych wypowiedzi Papieża można wydobyć następujące twierdzenia:

1. Macierzyństwo Duchowe Maryi jest Macierzyństwem realnym. Maryja rzeczywiście przekazuje łaskę: „Jest naszą prawdziwą Matką, bo przez nią otrzymaliśmy życie Boże. Ona nam dała Jezusa, a wraz z Jezusem samo źródło łaski”²⁸⁸.

2. W epilogu encykliki *Mystici Corporis* znajdujemy twierdzenie, według którego samo Wcielenie jest istotnym elementem uczestnictwa w przekazywaniu światu łaski Bożej. Maryja na Wcielenie wyraziła

²⁸⁴ Tamże.

²⁸⁵ AAS 10 (1918), s. 181.

²⁸⁶ „Sub cruce Nati omnium nostrum mater constituta”. *Explorata res* z 2 lutego 1923 r., AAS 15 (1923), s. 103-107.

²⁸⁷ *Lux veritatis*, AAS 23 (1931), s. 514.

²⁸⁸ Przemówienie do kobiet włoskich z 8 grudnia 1953, AAS 45 (1953), s. 851.

swoją dobrowolną zgodę. To twierdzenie szerzej rozwinie Pius XII w swoim przemówieniu radiowym z okazji Kongresu Maryjnego w Ottawie: „Kiedy w odpowiedzi na poselstwo anioła Dziewica z Nazaretu wypowiedziała swoje „fiat” i Słowo stało się w Jej łonie Ciałem, wtedy została nie tylko Matką Boga w fizycznym porządku natury, ale też Matką w nadprzyrodzonym porządku łaski – Matką tych wszystkich, którzy przez Ducha Świętego staną się jednością pod zwierzchnictwem Jej Boskiego Syna. Matka Głowy stała się Matką członków, Matka winnego szczepu została Matką winnych latorośli”²⁸⁹.

3. Współcierpienia z umierającym na Krzyżu Synem dla zbawienia ludzkości, w ścisłym zjednoczeniu z Chrystusem: „W dziele Odkupienia Najświętsza Maryja Panna była, z woli Bożej, jak najściślej złączona z Chrystusem. Z miłości Chrystusa i Jego Męki oraz z miłości i cierpień Matki, wewnątrznie ze sobą złączonych, powstało nasze zbawienie”²⁹⁰.

4. Z wysokości krzyża Jezus swoim testamentem potwierdził tylko Duchowe Macierzyństwo Swej Matki: „Sam Pan Jezus z wysokości krzyża raczył potwierdzić Macierzyństwo Duchowe Maryi względem ludzi, kiedy wypowiedział pamiętne słowa: „Niewiasto, oto syn Twój: J 19, 27. W osobie umiłowanego ucznia powierzył On Najświętszej Dziewicy całe chrześcijaństwo”²⁹¹.

5. Duchowe Macierzyństwo Maryi urzeczywistnia się w wieczności przez orędownictwo Maryi u Boga i z woli Bożej Maryi przysługuje powszechne szafarstwo łask. „Ona nas uczy wszelkich cnót, ona nam podaje Syna swego, a z Nim wszelką pomoc, gdyż Bóg chciał, abyśmy wszystko mieli przez Maryję”²⁹².

Widać z tego, że Duchowe Macierzyństwo Maryi głoszone było przez stulecia. Papieże XIX i XX w. zdecydowanie głosili, iż Maryja stała się nam Matką w porządku łaski.

²⁸⁹ AAS 39 (1947), s. 271.

²⁹⁰ AAS 48 (1956), s. 352.

²⁹¹ Przemówienie do dziewcząt z 17 lipca 1954, AAS 46 (1954), s. 494.

²⁹² *Mediator Dei*, AAS 39 (1947), s. 582.

1.4.4 Maryja jako Królowa nieba i ziemi – królewskość Matki Bożej

Wierni Kościoła rzymskokatolickiego, odmawiając modlitwę różańcową, którą tak chętnie polecali wiernym ostatni papieże, rozważają w części chwalebnej tzw. piątą tajemnicę, czyli ukoronowanie Maryi w niebie na Królową nieba i ziemi. W Litani Loretąńskiej 13 wezwań odnosi się do Maryi jako Królowej. Znajduje się w niej również wezwanie „Królowo Wniebowzięta”. W brewiarzu odmawianym przez duchownych Kościoła rzymskokatolickiego trzy antyfony rozpoczynają się od wezwania zawierającego tytuł „Królowa”: *Salve Regina, Ave Regina Caelorum i Regina Caeli*. Podobnie jest w liturgii Mszy św., gdzie np. Alleluja po Graduale na Święto Siedmiu Boleści Najświętszej Maryi Panny (15 września) znajdujemy następujące sformułowanie: „Stała święta Maryja, niebios Królowa i Pani świata, obok krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa bolejąca”; w antyfonie do „Magnificat” niesporów na święto Objawienia się Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej z Lourdes (11 luty) znajdujemy: „Dziś chwalebna Królowa nieba ukazała się na ziemi” itd. Pius XII przypomniał w encyklice *Mediator Dei* starą zasadę, iż „modlitwa liturgiczna daje poznać treść wiary” (*Legem credendi lex statuat supplicandi*). Dlatego też nie może budzić zdziwienia to, że tenże Papież, odpowiadając na liczne prośby, ogłosił encyklikę *Ad caeli Reginam* w dniu 11 października 1954 roku i ustanowił święto Maryi Królowej, które winno być obchodzone w dniu 31 maja każdego roku²⁹³.

Pius XII wspominał w encyklice o licznych prośbach, które napływały do Stolicy Apostolskiej, o ustanowienie święta Maryi Królowej. Po raz pierwszy stało się to za pontyfikatu Piusa IX. Grupa biskupów francuskich i hiszpańskich prosiła Papieża o uroczyste uznanie królewskości Maryi. W imieniu tej grupy wystąpił arcybiskup z Bourges de la Tour d’Auvergne. Później występowały w tej sprawie różne kongresy maryjne krajowe (np. francuski w Lyonie 1900), czy też międzynarodowe, np.

²⁹³ W obowiązującym obecnie kalendarzu liturgicznym święto obchodzone jest 22 sierpnia tylko jako wspomnienie. Encyklika ukazała się AAS 46 (1954), s. 625-640. Tekst polski w przekładzie Instytutu Tomistycznego w Warszawie (ojcowie dominikanie), AK 60 (1960), s. 323-333.

we Fryburgu Szwajcarskim (1902) i w Einsiedeln (1904). Po roku 1923 powstał specjalny ruch „Pro regalitate Mariae”²⁹⁴.

W niniejszym paragrafie szukać będziemy odpowiedzi na pytanie, jak ówczesna teologia katolicka uzasadniała królewskość Maryi z Pisma Świętego i Tradycji Kościoła.

1.4.4.1 Encyklika *Ad caeli Reginam*

Pius XII w encyklice wymienia biblijne podstawy tego tytułu: „Lud chrześcijański, który w minionych wiekach słusznie wierzył, że ta, z której narodził się Syn Najwyższego, mający „królować nad narodem Jakuba na wieki” (Łk 1, 32), „Księżę pokoju” (Iz 9, 6), „Król królów i Pan panujących” (Ap 19, 16), otrzymała ponad wszelkie inne stworzenia szczególne przywileje łaski, widząc ścisłą więź, jaka łączy Matkę z Synem, uznał łatwo wszystko przewyższającą godność królewską Matki Bożej. Nic więc dziwnego, że już starożytni pisarze Kościoła, opierając się na słowach świętego Archanioła Gabriela, który zwiastował Maryi, że Syn Jej będzie królował na wieki (Łk 1, 32-33), nazywali Maryję „Matką Króla” i „Matką Pana”, wypowiadając w ten sposób wyraźne przekonanie, że czerpie ona z królewskiej godności Syna szczególną wzniosłość i dostojeństwo”²⁹⁵.

Cytowany fragment dowodzi, że Papież bardzo ostrożnie podszedł do argumentu z Pisma Świętego. W encyklice trudno znaleźć słowa, które wskazywałyby, że teksty biblijne stanowią dowód królewkości Maryi. Dowodzą raczej tezy przeciwnej, że prawda ta nie jest wyraźnie zawarta w Piśmie Świętym. Brak w encyklice powołania się na teksty ze Starego Testamentu; chodzi tu przede wszystkim o Psalm 45 i Księgę Estery, które często wykorzystywali Ojcowie Kościoła, Liturgia czy wreszcie kaznodzieje²⁹⁶.

W encyklice znajdujemy natomiast dwie podstawowe racje tego, że Maryja jest Królową. Pierwsza racja – Maryja jako Matka uczestniczy

²⁹⁴ G. Söll, *Mariologie*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, 235.

²⁹⁵ AAS 46 (1954), s. 627-628).

²⁹⁶ L. Andrzejewski, *Królewskość Matki Bożej*, GP, 389. Zob. także G. Roschini, *Mariologia*, t. II-1, s. 429, gdzie wszystkie teksty Pisma św. są zebrane i komentowane.

w godności swego Syna, Syn zaś Maryi jest prawdziwym Królem. Dlatego też Jego Matce przysługuje tytuł „Królowa”. W scenie Zwiastowania anioł przekazuje Maryi orędzie, że będzie ona Matką Syna Bożego oraz że „Będzie On wielki i będzie nazywany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da mu tron Jego praojca Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1, 30-33). Od momentu Zwiastowania Maryja została wybrana na Matkę Króla, stała się Matką Mesjasza.

Drugą racją jest ściśle zjednoczenie Maryi z Synem w Jego dziele zbawczym. Racja ta swoje zakotwiczenie znajduje w tradycji teologicznej sięgającej swoimi korzeniami średniowiecza. Chrystus jest Królem nie tylko z tytułu bycia Synem Bożym i Mesjaszem, ale również dlatego, że nabył tytuł królewski ceną Swej krwi na krzyżu. Maryja uczestniczyła w cierpieniach Swego Syna, dlatego i Ona uzyskała tytuł Królowej²⁹⁷.

Pius XII swoją naukę o godności królewskiej Najświętszej Maryi Panny opiera na Tradycji Ojców²⁹⁸. Jeden z komentatorów encykliki, G. Filograssi SJ, słusznie zauważył, że w tej tradycji dokonało się przejście od tytułu „Matka Króla” do tytułów: „Pani”, „Władczyni” i „Królowej”²⁹⁹. Encyklika powołuje się na św. Efrema³⁰⁰, który jest najważniejszym świadkiem tradycji sprzed VII w. Jest to zarazem pierwszy okres w dziejach tego przywileju³⁰¹.

Sytuacja zmienia się w drugim okresie, tj. od VII do XII w.³⁰² W tym czasie św. Andrzej z Krety używa po raz pierwszy tytułu „Królowa”. Tytuł ten na przestrzeni VII i VIII w. łączony był z ideą „Wniebowzięcia”. Czynił to św. Andrzej z Krety i św. Jan Damasceński, którzy cytowani są w encyklice³⁰³. Św. Jan Damasceński, podsumowując Tradycję w tym względzie, pisze: „Z całą słusnością i prawdziwie jest ona Matką Boga i władczynią i zarządza wszystkimi rzeczami, Ona, która była służebnicą

²⁹⁷ *Le testimonianze di omaggio*, AAS 46 (1954), s. 662.

²⁹⁸ AAS 46 (1954), s. 628.

²⁹⁹ G. Filograssi SJ, *La Civiltà Cattolica*, 1954, s. 513.

³⁰⁰ AAS 46 (1954), s. 628.

³⁰¹ G. Roschini, *Mariologie*, t. II-1, s. 430-442.

³⁰² Tamże.

³⁰³ G. Miegge, *Die Jungfrau Maria*, s. 195-196.

i Matką Stwórcy... z całą słusnością jest Ona władczynią wszystkich stworzeń, stawszy się Matką Stwórcy”³⁰⁴.

Papież jako świadek nieprzerwanej tradycji w tym względzie wspomina pisarzy średniowiecznych, którzy odziedziczywszy naukę Ojców o fakcie królewskości Najświętszej Maryi Panny, w oparciu o Jej Boskie Macierzyństwo, dodali drugą rację: Jej zjednoczenie z Chrystusem w dziele Odkupienia³⁰⁵.

Dopiero od XVI w. – jest to trzeci okres rozwoju tego przywileju – teologowie zajmą się systematycznie królewskością Maryi³⁰⁶.

Pius XII, pisząc o świadectwie liturgii, wspominał, że jest ona jakby wiernym zwierciadłem nauki przekazanej przez przodków i wyznawanej przez wiernych tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Liturgia od niepamiętnych czasów opiewała i opiewa chwałę Maryi – Niebieskiej Królowej³⁰⁷.

Dla papieża świadkiem tradycji jest także sztuka, która opiera się na zasadach chrześcijańskich. To ona: „rozwija się pod ich natchnieniem, jako wierny wyraz prawdziwej i samorzutnej pobożności chrześcijan; począwszy już od Soboru Efeskiego przedstawia Maryję jako Królową i Władczynię siedzącą na królewskim tronie, przybraną w królewskie insygnia, w koronie i otoczoną orszakiem aniołów i świętych, jako Tę, która ma władzę nie tylko nad światem i siłami natury, lecz także nad zakusami szatana. W ikonografii, gdy chodzi o godność królewską Najświętszej Maryi Panny, nie brakło

³⁰⁴ *De fide orthodoxa*, LIV, cap. 14, PG 94, 1162, 1168.

³⁰⁵ L. Andrzejewski, *Królewskość Matki Bożej*, dz. cyt., s. 392-393.

³⁰⁶ Ciekawe, że dopiero lata 30. XX w. i intensywne prace i zabiegi ruchu „pro regalitate”. Odbywają się zjazdy, sympozja i kongresy. Zob. przypis 73 i 74 na s. 395 w pracy L. Andrzejewskiego, *Królewskość Matki Bożej*.

Mediator Dei, AAS 39 (1947), s. 539. Pius XII pisze: „Święta liturgia, stanowiąc również wyznanie prawd niebiańskich, poddana Najwyższemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, może dostarczać argumentów i świadectw niemałego znaczenia dla rozeznania jakiegoś punktu nauki chrześcijańskiej”.

³⁰⁷ AAS 46 (1954), s. 631. W roku 1920 Benedykt XV zezwolił na obchodzenie święta Maryi Królowej Polski i polecił obchodzić je w dniu 3 maja. Pius XI, który był w Polsce nuncjuszem apostolskim, wydał specjalny dekret, mocą którego Polacy otrzymali w tym dniu osobną Mszę i oficjum brewiarzowe.

nigdy wielkich i pięknych dzieł sztuki, doszło zaś nawet do tego, że malowano Boskiego naszego Odkupiciela wieńczącego swą Matkę promienną koroną³⁰⁸.

Papież powołał się w encyklice na swoich poprzedników, pisząc: „jak i na innych odcinkach nauki chrześcijańskiej, tak i na tym, bezpośrednią i powszechną normą prawdy będzie żywe Magisterium Kościoła, które ustanowił Chrystus także dla wyjaśnienia i wyłuszczenia tego, co mieści się w depozycie wiary jedynie w sposób niejasny i jakby wewnętrzny³⁰⁹. Lista biskupów Rzymu, którzy wyrażali swoje zdanie w tej sprawie jest długa³¹⁰. Rozpoczyna ją Pius IX bullą *Ineffabilis Deus*, a kontynuuje Pius XII swoimi przemówieniami: *Le testimonianze di omaggio*, wygłoszonym w bazylice św. Piotra w dniu 1 listopada 1954 r. oraz *Magnificate Dominum mecum* z 2 listopada 1954, które skierowane było do biskupów i kardynałów³¹¹.

Królewska godność Maryi polega na uczestnictwie w godności królewskiej Jej Syna. Teologowie, którzy w latach trzydziestych XX w. zajmowali się tą problematyką, uważali, że Maryja posiada taką samą władzę królewską jak Chrystus. Posunięto się do tezy, że Maryja jest królem płci żeńskiej³¹². Tezie tej przeciwstawił się o. Y. Congar³¹³. Nie znajdziemy jej też w encyklice Piusa XII. Maryja uczestniczy w królewskiej godności jako Matka i Towarzyszka w dziele Boskiego Odkupienia. Maryja „wnosi” do tak pojętej królewskości dwa elementy: kobiecość i macierzyńskość. Połączenie u Maryi królewskości i macierzyństwa daje nam podstawy do pełnej wobec Niej ufności³¹⁴.

³⁰⁸ AAS 46 (1954), s. 632.

³⁰⁹ AAS 46 (1954), s. 637; por. także *Humani generis*, AAS 42 (1950), s. 568.

³¹⁰ L. Andrzejewski, *Królewskość Matki Bożej*, s. 387-388.

³¹¹ *Le testimonianze di omaggio*, AAS 46 (1954), s. 662-666 i *Magnificate Dominum mecum*, AAS 46 (1954), s. 666-677.

³¹² E. Mura, *Le Corps mystique du Christ*, Paris 1934 i C. Friethoff, *De Alma Socia Christi Mediatoris*, Romae 1936.

³¹³ Y. Congar, *Théologie mariale*, „Revue des Sciences Philosophiques et Religieuses” 25 (1936), s. 762.

³¹⁴ AAS 46 (1954), s. 637.

ROZDZIAŁ II

MARYJA W STAROKATOLICYZMIE

Trudno byłoby odczytać poglądy bpa Hodura w dziedzinie mariologii bez krótkiego chociaż przedstawienia starokatolicyzmu i jego doktryny w tym względzie. Od czasu przyjęcia przez niego konsekracji biskupiej w katedrze św. Gertrudy w Utrechcie stał się członkiem Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich, zaś Polski Narodowy Kościół Katolicki wszedł do rodziny Kościołów Starokatolickich³¹⁵.

Ta przynależność nakłada na Kościół i Jego biskupów obowiązek ścisłego trzymania się wyznania wiary, która została bliżej scharakteryzowana w Deklaracji Utrechckiej Biskupów z dnia 24 września 1889 roku³¹⁶.

Zobowiązanie, jakie przyjął na siebie biskup F. Hodur, a przez niego reprezentowany Kościół, winno determinować także jego mariologię.

³¹⁵ Droga do tego była długa. Zob. K. Grotnik, *F. Hodur – Ośrodek w Scranton*, w: *Biskup Franciszek Hodur (1866-1953). Życie – Dokonania – Znaczenie*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2001, s. 61-66; A. Berlis, *Franciszek Hodur und die Alt-katholischen Bischöfe der Utrechter Union bis 1907*, tamże s. 73-91; W. Wysoczański, *Polsko-katolicyzm*, Warszawa 1966, s. 438-444, w: Urs Küry, *Kościół starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, CHAT – Warszawa 1996; L.J. Orzell, *Franciszek Hodur and the Old Catholics, 1899-1908*, PNCC Studies, vol. I, Scranton 1980, s. 13-23.

³¹⁶ W dniu 2 września 1907 roku odbyło się w Den Haag (Holandia) posiedzenie Międzynarodowej Konferencji biskupów Starokatolickich (JB). Zgromadzeni na niej biskupi, po zaznajomieniu się z dokumentami, zgodzili się na konsekrację Hodura. Postawiono mu jednak następujące warunki:

1. Podpisanie Deklaracji i Konwencji Utrechckiej z dnia 24 września 1889 roku,
2. Zobowiązanie się do: a) ścisłego trzymania się przez niego i jego duchownych wyznania wiary zawartego w Deklaracji Utrechckiej, b) nieudzielania bez zgody Starokatolickiej Konferencji Biskupów konsekracji żadnemu biskupowi oraz niewchodzenia w pełną wspólnotę kościelną z jakimkolwiek biskupem, c) niewyświęcania na kapłana żadnego kandydata bez przekonania o jego dostatecznym przygotowaniu naukowym i wewnętrznym. Por. *Protokoll der Bischofkonferenz vom 2 September 1907 in Den Haag*, Bischöfliches Archiv Bonn.

Dlatego trzeba się zapoznać ze stanowiskiem Kościołów Starokatolickich w tym względzie.

2.1 Historyczno-teologiczne tło powstania starokatolicyzmu

Przy analizie przesłanek powstania starokatolicyzmu należy uwzględnić jego kontekst historyczny i dostrzegać czynniki genetyczno-przy czynowe. W. Wysoczański zauważył, że pomijanie tych czynników, a skupianie uwagi tylko na ocenie starokatolicyzmu w perspektywie wydarzeń I Soboru Watykańskiego, prowadzi do uproszczenia problemu³¹⁷.

Starokatolicyzm nie jest tylko wyrazem odrzucenia nowych dogmatów przyjętych przez I Sobór Watykański, lecz jest znamionym zjawiskiem historycznym, w którym odbiły się skomplikowane procesy życia religijnego i społeczno-politycznego na Zachodzie³¹⁸. Sobór I Watykański z jego postanowieniami był jedynie bezpośrednią przyczyną powstania starokatolicyzmu.

Wspomniane wyżej skomplikowane procesy życia społecznego i religijnego na Zachodzie zainicjowane zostały w połowie XVIII w. przed Rewolucją Francuską. Zdominowały one cały rozwój historyczny XIX w., w istotny sposób warunkując jego ewolucję. To właśnie polityczne ideały liberalne wywierały niezmienny wpływ na życie społeczne, jasno pokazując, iż rywalizacja pomiędzy ustrojem absolutystycznym a ustrojem parlamentarnym ciążyła ku rozwiązaniu na korzyść tego drugiego. Do tego dołączyły jeszcze konsekwencje ekonomiczne i społeczne rewolucji przemysłowej, wprowadzając nowe kwestie, w tym tzw. kwestię społeczną³¹⁹. Kwestia ta uświadomiła wielu, że wolności polityczne, będące ważnymi, albo lepiej – decydującymi wartościami, nie wystarczają, by zagwarantować osiągnięcie ideałów braterstwa i sprawiedliwości. Realizacja tych ideałów możliwa będzie tylko wtedy, gdy

³¹⁷ W. Wysoczański, *Historyczne, teologiczne i prawno-kościelne podłoże powstania starokatolicyzmu*, „Rocznik Teologiczny CHAT” 34 (1992), z. 1, s. 7.

³¹⁸ Tamże, s. 9-10.

³¹⁹ J.B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji (1822-1870)*, Warszawa 1961; Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 217-191.

towarzyszyć jej będzie inny podział dóbr, który umożliwiłby wszystkim obywatelom dostęp do edukacji i rozwijanie własnych możliwości³²⁰.

Większość postulatów liberalnych znalazła swoich zwolenników także wśród katolików. Propagatorów tezy o możliwości pogodzenia katolicyzmu z liberalizmem nazywano katolikami liberalnymi. Na przeciwnym biegunie stanęli zwolennicy obrony dotychczasowego porządku, których nazywano konserwatystami lub też ultramontanami³²¹. Tezy katolików liberalnych potępił Pius IX (1846-1878) w encyklice *Quanta cura* z dnia 8 grudnia 1864 roku wraz z dołączonym do niej tekstem *Syllabus*³²². Tekst ten na polecenie Piusa IX zredagował kardynał

³²⁰ A.M. Knoll, *Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus von der Romantik bis Rerum Novarum*, Wien 1932. E. Barbier, *Historie du catholicisme liberal et du catholicisme social en France*, Bordeaux 1923. Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978.

³²¹ W trakcie pontyfikatu Piusa IX ultramontanizm osiągnął swoje apogeum, usankcjonowany przez I Sobór Watykański. Popierając ultramontanizm, papież sądził, że jest on warunkiem odrodzenia życia katolickiego w państwach, w których interwencja władzy świeckiej w życie Kościoła groziła stłumieniem gorliwości apostołskiej duchowieństwa i wiernych. Papież sądził, że jest on najlepszym środkiem do takiego zgrupowania sił w katolicyzmie, by mógł on stawić czoła narastającej fali liberalizmu. Ogólne charakterystyki pontyfikatu Piusa IX można znaleźć we wszystkich historiach Kościoła. Z uwagi na wielość opracowań w tym temacie polecić można: R. Aubert, *Histoire de l'Eglise*, t. XXI; A. Fliche i V. Martin, t. VI: *Handbuch der Kirchengeschichte*, H. Jedin, s. 477-796; J. Schmidlin, *Papstgeschichte*, t. II, s. 1-330. Nowsze prace o Piusie IX i jego pontyfikacie: G. Martina, *Pio IX. Chiesa e mondo moderno*, Roma 1976; R.F. Esposito, *Pio IX. La Chiesa in conflitto con mondo. La Sante Sede, la massoneria e il radicalismo settario*, Roma 1979; F.J. Coppa, *Pope Pius IX. Crusader in the secular age*, Boston 1979.

³²² Mniej zamieszania wywołała sama encyklika, natomiast encyklice towarzyszyła lista osiemdziesięciu twierdzeń określonych jako niemożliwe do przyjęcia, zatytułowana *Syllabus errorum*. Jeśli chodzi o przygotowanie *Syllabus*, por. G. Martina, *Osservazioni sulle varie redazioni del Syllabo, Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di P. Pirri*, Padwa 1962, t.II, s. 419-523; uzupełnione w AHPont, (1968), s. 319-369. Zamieszczenie wprowadziło wyrwanie z kontekstu fragmentów *Syllabus*, które spowodowały chaos w wielu umysłach. Niektóre komentarze prasy ultramontańskiej przyczyniły się do niepotrzebnych nikomu oskarżeń. E. Papa, *Il „Sillabo” di Pio IX e la stampa francese, inglese e italiano*, Roma 1968. Na marginesie wspomnieć należy, że biskup Dupanloup napisał broszurkę, która starała się dokonać przekładu encykliki na język współczesny. To dzięki tej skromnej broszurze katolicy liberalni

Antonelli³²³. W dziele tym wymieniono główne błędy wieku, określając je jako: „bezbożne”, „absurdalne”, „zuchwałe”, „sprzeczne z rozsądkiem”, „błędne”, „przewrotne”. Otóż występujące w *Syllabusie* przymiotniki, powiązane z potępieniem tego czy innego poglądu, są różne, żaden z nich nie określa jednak potępionych poglądów jako herezji. Oba dokumenty są epilogiem walki z tym, co zrodziło się po Rewolucji Francuskiej, a nie zajęciem stanowiska wobec nowych sytuacji i nowych prądów. Syntezą zamykającą *Syllabus* jest potępienie poglądu, jakoby papież „powinien pogodzić się i porozumieć z postępem, liberalizmem i współczesną cywilizacją”³²⁴.

Wartości liberalne, chociaż potępione w encyklice, znajdowały coraz to nowych zwolenników. Można ich także odnaleźć wśród „ojców” starokatolicyzmu. Odkryli oni w liberalizmie wiele pozytywnych wartości, np. wolność i godność człowieka oraz oparte na tych wartościach struktury społeczne i polityczne, np. demokrację. Ocenili je pozytywnie, dostrzegając w nich możliwość budowy lepszej przyszłości, przebudowy życia społecznego i gospodarczego na zasadach moralności chrześcijańskiej.

„Ojcowie” starokatolicyzmu chętnie nawiązywali do tej specyficznej duchowo-historycznej atmosfery swojej epoki, próbując poprzez intelektualny dyskurs pomiędzy teologią a nowymi prądami intelektualnymi rozwiązywać nabrzmiałe problemy w życiu Kościoła i społeczeństwa,

wytrwali przy Kościele aż do wstąpienia na tron Leona XIII. Zob. R. Aubert, „Revue de l’Histoire Ecclésiastique” 51 (1956), s. 79-142, 471-512 i 837-915.

³²³ Na temat kardynała Giacomo Antonellego (1806-1876) – jego biografia nie została jeszcze opracowana – por. *Dizionario biografico degli Italiani*, t. III, s. 484-493. Uważa się, że był pracowity i zdolny, ale o ograniczonych horyzontach, raczej unikający trudności niż szukający nowych rozwiązań, raczej człowiek świata niż Kościoła. Skrupulatnie unikał wszelkich interwencji w sprawach czysto religijnych. Sekretarz stanu w latach 1849-1876.

³²⁴ Literatura dotycząca pontyfikatu Piusa IX jest obszerna. Znaleźć można tu dzieła o różnym ciężarze gatunkowym. Wielki J. Schmidlin w swoim fundamentalnym dziele *Papstgeschichte*, t. II, na stronach XII do XIX podaje wiele opracowań, które przede wszystkim były tylko panegirykami. Natomiast trzy nowsze prace: A. Monti, *Pio IX nel Risorgimento italiano*, Bari 1928; F. Hayward, *Pie IX et son temps*, Paris 1948 i P. Fernossole, *Pie IX, pape*, Paris 1960-1963, nie zadowalają fachowością, szczególnie ostatnia wzbudziła wiele kontrowersji. Por. t. II, Civ. Cat. 1961, s. 59-60. „Revue de l’Histoire Ecclésiastique”, 59 (1964), s. 198-204. Autorem krytycznej biografii jest C. Martina, *Pio IX, 1846-1850*, Roma 1974.

odwołując się do określonej wizji Kościoła opartej na wierze i życiu starego i niepodzielnego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Kościół ten był dla nich wspólnotą wolności i indywidualnej odpowiedzialności wszystkich członków.

Na polu kultury, w miarę jak upływały kolejne lata XIX wieku, upowszechniało się stopniowo rozczarowanie wielkimi systemami idealistycznymi, a zdobywała popularność mentalność bardziej związana z faktami historycznymi i bezpośrednim doświadczeniem. Efektem tego na gruncie teologii był powrót do źródeł, do wielkiej tradycji teologicznej okresu patrystycznego i średniowiecznego. Oczywistym jest, że nie działo się to bez napięć, a czasami nie bez pomyłek, a nawet błędów³²⁵.

Ten zwrot widać szczególnie u przedstawicieli pierwszej generacji starokatolików z jej przywódcą Johannesem Josefem Ignazem von Döllinger (1799-1890), profesorem teologii w Monachium³²⁶.

Proklamacja na I Soborze Watykańskim dwu nowych dogmatów spowodowała protest wielu teologów. Szczególnie protest ten dał znać o sobie w Niemczech. Z uwagi na ukierunkowanie historyczne, odwoływano się do tradycji jako fundamentu dla swoich racji. Wyraźnie wskazuje to, że nie chodzi tu jedynie o zwykłą negację obu dogmatów, ale o znacznie głębszy problem:

„Papieskie dogmaty I Soboru Watykańskiego, których odrzucenie przez starokatolików doprowadziło do ich ekskomunikowania oraz do powstania odrębnej, starokatolickiej organizacji kościelnej, stano-

³²⁵ Por. Y.M. Congar, *Theologie*, DThC, t. XVI, s. 435-443; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, 3 tomy, Paris 1947-1952, G.A. McCool, *Catholic theology in the nineteenth century*, New York 1977 oraz H. Fries i G. Schweiger (red.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert*, t. I-III, München 1975.

³²⁶ O jego życiu i twórczości zob: W. Müller, *Döllinger*, DHGE, t. XIV, s. 553-563, G. Schweiger, *Ignaz von Döllinger*, w: *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert*, red. H. Fries i G. Schweiger, t. III, s. 9-43, Ap, s. 609-613. Ten niewątpliwie jeden z największych teologów XIX w. urodził się w Bambergu w 1799 r. Studia odbył w Würzburgu i Bambergu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1822 r. Krótko pracował jako wikary w Marktscheinfeld. W 1826 zostaje mianowany profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu w Monachium. Pracował aktywnie, aż do swojej śmierci w 1890 r., jako prezes Królewskiej Akademii Nauk w Monachium kierował pracami Bońskich Konferencji Unijnych 1874 i 1875.

wiły z całą pewnością zwornik dogmatycznego i prawno-kościelnego systemu, którego punktem centralnym była określona wizja Kościoła. I przeciwnie, starokatolicka opozycja wobec obu dogmatów papieskich wychodziła, ze swej strony, również z przeciwstawnego pojmowania Kościoła, opartego na posłannictwie Jezusa, nauce Apostołów oraz na wierze i życiu starego Kościoła, rozumianych tak, jak im się wydawało to za właściwe³²⁷.

Pierwsze swoje publiczne wystąpienia przeciw obu dogmatom traktowali jako świadectwo dane prawdzie głoszonej w „starym” Kościele i jako świadectwo trwania w wierze ojców. Dla nowych dogmatów nie znajdowali uzasadnienia ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji. Dał temu jasno wyraz J.I. von Döllinger w liście skierowanym do arcybiskupa monachijskiego. Podobną w treści wypowiedź znaleźć można u innego prominentnego działacza starokatolickiego, ks. prof. dra F.H. Reuscha z Bonn (1825-1900)³²⁸: „Katolickie sumienie zabrania nam przyjmowania tych dwóch nauk Soboru Watykańskiego, ponieważ sprzeczne są z Pismem Świętym i Tradycją starego Kościoła, do którego jesteśmy przywiązani jako kapłani katolicycy³²⁹”.

³²⁷ H. Aldenhoren, *Das ekklesiologische Selbstverständnis der Altkatholischen Kirchen*, „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht”; korzystam z przekładu polskiego: *Eklezjologiczna świadomość Kościołów starokatolickich*, „Posłannictwo”, z. 3-4/1985, s. 5.

³²⁸ Urodził się w Brilon (Westfalia). Studiował teologię w Bonn, Tybindze i Monachium. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1849 roku. W roku 1854 mianowany docentem na Uniwersytecie w Bonn (egzegeza Starego Testamentu). W trzy lata później profesor zwyczajny w Bonn. Od roku 1866 – redaktor „Theologische Literaturzeitung”. Z powodu sprzeciwu wobec orzeczeń I Soboru Watykańskiego zabroniono studentom uczęszczać na jego wykłady. W roku 1872 został obłożony ekskomuniką, którą publicznie ogłoszono. Od tegoż roku proboszcz parafii starokatolickiej w Bonn – bp H. Reinkens mianował go swoim wikariuszem generalnym, co łączył z funkcją profesora teologii starokatolickiej w Bonn. W związku z przyjęciem przez V Synod Kościoła Starokatolickiego w Niemczech uchwały o zniesieniu celibatu, Reusch zrezygnował z wszystkich piastowanych urzędów. Zmarł w Bonn. Więcej o nim: A. Franzen, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrhein*, *Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte* 96, Köln-Wien 1974.

³²⁹ V. Conzemius, dz. cyt., s. 63.

Przywódcy ruchu protestacyjnego znaleźli się w trudnej sytuacji. Wielu duchownych zostało suspendowanych, świeckim odmawiano sakramentów św., czy też pogrzebu katolickiego. Z tego względu czuli się zmuszeni do powołania organizacji kościelnej. Doszło do przełomu: dotychczasowy teoretyczny protest przeciw dogmatom papieskim z 1870 roku przerodził się w działanie: zaczyna się mówić o odnowie Kościoła w szerszym zakresie³³⁰.

W pierwszych deklaracjach ruchu starokatolickiego przywódcy starali się zbudować solidne podwaliny pod zorganizowanie w poszczególnych krajach Kościołów starokatolickich. Działania te podjęto już na I Kongresie³³¹ Starokatolików w Monachium (22-24 września 1871). W Kongresie tym uczestniczyło 300 delegatów z Niemiec, Szwajcarii i Austrii oraz goście z Kościoła Utrechtu. Na wniosek prof. I.F. Schultego (1827-1914)³³² delegaci przyjęli wniosek o utworzeniu samodzielnych organizacji kościelnych i określono zasady, którymi miał się kierować powstający ruch starokatolików. Za najważniejszą zasadę uznano trzymanie się wiary i ustroju niepodzielnego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Rozwinięcie tej zasady można znaleźć w tzw. Programie Monachijskim, gdzie czytamy: „Świadomi swoich obowiązków religijnych trwamy mocno przy starej wierze katolickiej, jak o niej świadczy Pismo Św. i Tradycja, oraz trzymamy się starego kultu katolickiego. Uważamy się za pełnoprawnych członków Kościoła katolickiego i nie damy się usunąć

³³⁰ U. Küry, Ap, s. 81-83.

³³¹ Więcej informacji co do I Kongresu Starokatolików znaleźć można w: *Der Altkatholizismus*, dz. cyt., s. 342-346.

³³² Johann Friedrich von Schulte urodził się w Winterbergu (Westfalia). Studiował w Berlinie prawo i filologię. Doktoryzował się z prawa i przez krótki okres wykładał w Bonn jako Privatdozent. W roku 1854 otrzymał katedrę prawa kościelnego w Pradze, gdzie wykładał także historię niemieckiego państwa i prawa. Od roku 1873 do 1906 wykładał w Bonn – zajmując się historią prawa i prawem kościelnym. Zaangażował się jako przeciwnik obu nowych dogmatów papieskich. Później aktywnie uczestniczył w tworzeniu podstaw ustroju episkopalnego-synodalnego Kościoła w Niemczech, oddając do dyspozycji Kościoła całą swoją wiedzę. Walnie przyczynił się do państwowego uznania Kościoła w Prusach, Badenii i Hesji. Pełnił ważne funkcje w Kościele, w latach 1873-1906 był drugim przewodniczącym Rady Synodalnej, był także założycielem i długoletnim redaktorem „Amtliche Altkatholische Kirchenblatt”. W roku 1869 przyznano mu dziedziczny tytuł szlachecki. U. Küry, Ap, s. 618-619.

ze wspólnoty kościelnej ani nie pozwolimy odebrać sobie wynikających stąd dla nas praw kościelnych i obywatelskich. Oświadczamy, że rzucone na nas klątwy kościelne – z powodu naszej wierności wierze – są bezpodstawne i samowolne, oraz że te cenzury nie mogą zaniepokoić naszego sumienia ani nam przeszkodzić w udziale we wspólnym życiu kościelnym³³³.

Na II Kongresie Starokatolików (20-22 września 1872) w Kolonii powołano specjalną komisję, której zadaniem było przygotowanie wyboru biskupa dla starokatolików niemieckich, jak też opracowanie schematu organizacyjnego parafii w Niemczech. Pracami komisji kierował prof. J.F. von Schulte. Dzięki niemu prace komisji przebiegały sprawnie, gdyż prof. J.F. von Schulte należał do wybitnych znawców prawa kanonicznego w tym czasie. Już w czerwcu 1873 w Kolonii wybrano pierwszego starokatolickiego biskupa Niemiec. Dokonało tego zgromadzenie złożone z 21 księży i 56 osób świeckich z całych Niemiec³³⁴. Biskupem elektem został profesor teologii z Wrocławia J.H. Reinkens³³⁵. Sakry

³³³ Tekst niemiecki: U. Küry, An, s. 450. Tekst polski jw., Ap, s. 482.

³³⁴ Rezultaty wyboru były następujące: na 77 osób głosujących, 69 głosów otrzymał Profesor Reinkens z Wrocławia, 5 głosów Profesor Reusch z Bonn, 1 głos Profesor Michelis z Braniewa (Brannenberg), 1 głos Profesor Langen, 1 głos nieważny. Komisję skrutacyjną stanowili: radca Sądu Apelacyjnego Rettels z Kolonii, Profesor Cornelius z Monachium i radca miasta Heidelberg H.A. Bilabel.

³³⁵ Reinkens Josef Hubert (1821-1896). Urodził się w Burtschei koło Aachen, do gimnazjum uczęszczał w Aachen. W latach 1844-1847 studiował filozofię i teologię w Bonn. W znamienym 1848 roku przyjął święcenia kapłańskie, których udzielił mu arcybiskup Johannes Geissel w Kolonii. Doktorat z teologii uzyskał w Monachium w 1849 roku. Natomiast w 1850 habilitował się we Wrocławiu. Od roku 1853 – profesor historii Kościoła na Uniwersytecie we Wrocławiu. Piastował przez pewien okres funkcję rektora Uniwersytetu. Jako przeciwnik uchwał I Soboru Watykańskiego został suspendowany, a później ekskomunikowany. W 1873 wybrany przez Synod biskupem, otrzymał sakrę biskupią z rąk biskupa H. Heykampa z Deventer. Należał do umiarkowanych zwolenników reform w Kościele. Zmarł w Bonn. Więcej informacji: J.M. Reinkens, *Josef Hubert Reinkens. Ein Lebensbild*, Gotha 1906; H. Bacht, *Die Tragödie einer Freundschaft. Fürstbischof Heinrich Förster und Professor Josef Hubert Reinkens*, Kolonia – Wiedeń 1985. Autor wielu prac z zakresu historii Kościoła (starożytnego) oraz prac dotyczących obu dekretów I Soboru Watykańskiego: U. Küry, Ap, s. 624-626.

biskupiej udzielił mu 11 sierpnia 1873 r. w Rotterdamie biskup Heykamp z Deventer w Holandii³³⁶.

III Kongres Starokatolików w Konstancji (12-15 września 1873), przez przyjęcie projektu starokatolickiego statutu synodalnego i parafialnego, stanowi ambitną próbę odtworzenia w nowożytnym kształcie biskupio-synodalnego ustroju starego Kościoła. W postanowieniach ogólnych znajdujemy następujące sformułowanie: „...jako trwający w Kościele katolickim, zastrzegając sobie wszystkie prawa przysługujące katolikom [...], a ich własna organizacja kościelna posiada jedynie charakter prowizoryczny”³³⁷. W dokumencie tym dokładnie określono prawa i obowiązki biskupa, Rady Synodalnej, Synodu, parafii, proboszcza i porządku parafialnego. Biskup wybierany jest przez Synod. Synod wybiera też ze swego grona pięciu świeckich i czterech duchownych, którzy obok biskupa pełnią, w okresie międzysynodalnym, najwyższą władzę w Kościele. Gronu temu przewodzi biskup z urzędu, ale jego pierwszym zastępcą jest osoba świecka. Synod jest najwyższym organem administracyjnym, a jego członkami są wszyscy duchowni oraz delegaci świeccy z parafii, którzy wybierani są przez parafie³³⁸. Na uwagę zasługuje, podkreślone w tym dokumencie, krzyżowanie się kompetencji biskupa z kompetencjami Synodu, proboszcza i Rady Parafialnej.

W oparciu o zasady wypracowane na kongresach starokatolików w Monachium, Kolonii i Konstancji ukonstytuowały się Kościoły w Niemczech, Szwajcarii i Austrii. Każdy z tych Kościołów zachował jednak pewne własne tradycje, które wypływały z charakteru narodowego oraz miejsca i czasu narodzin danej społeczności.

³³⁶ W dniu 11 sierpnia 1873 roku biskup H. Heykamp konsekrował także bpa C.J. Rinkla – nowo wybranego biskupa dla diecezji Haarlem. Akt konsekracji biskupa Reinkensa znaleźć można u J.F. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, s. 383. Lista świadków jw., s. 384-385. Do konsekracji nominata abp Loos upoważnił bpa H. Heykampa.

³³⁷ Cytat za U. Küry, tekst polski: Ap, s. 80. Tekst niemiecki: An, s. 70.

³³⁸ *Der vierte Altkatholiken-Kongress in Konstanz im. J. 1873, stenogr. Bericht*, Konstanz 1873. Stenogram ten zawiera też porządek synodalno-parafialny.

2.2 Unia Utrechcka i jej trzy nurty tradycji eklezjalnej

Starokatolicy od samego początku określają się jako „katolicy niezależni od Rzymu”. W celu pogłębienia wzajemnych relacji została zawiązana 24 września 1889 roku Wspólnota Kościołów Starokatolickich Unii Utrechckiej. Wspólnota zrzesza niezależne Kościoły krajowe, uznające za swą bazę dogmatyczną Deklarację Utrechcką Biskupów Starokatolickich.

W literaturze starokatolickiej wyróżnia się trzy nurty tradycji kościelnej. Do pierwszego z nich zaliczyć trzeba, liczący ponad 280 lat historii i tradycji, Kościół Utrechcki (Rooomsch-Katholike Kerk der Oud-Bischoppelijke Clerezie – Kościół Rzymskokatolicki Starobiskupiego Kleru). Kościół ten traktowany jest jako „Kościół matka” dla Kościołów powstałych po roku 1870³³⁹.

Drugi nurt tworzą Kościoły powstałe po ogłoszeniu nowych dogmatów na I Soborze Watykańskim, o uniwersalnej jurysdykcji Biskupa Rzymu i o jego nieomyślności w sprawach wiary i moralności. Oto tekst deklaracji, która zamyka Konstytucję *Pastor Aeternus*: [...] za zgodą świętego Soboru nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że Biskup Rzymski, gdy mówi ex cathedra – tzn. gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostołską władzą określa, zobowiązując cały Kościół, naukę w sprawach wiary i moralności – dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra Apostoła – posiada tę nieomyślność, w jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności. Toteż takie definicje są niezienne same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła”³⁴⁰.

³³⁹ W. Wysoczański, *Polski nurt*, s. 7.

J. Bajorek, *Kościoły starokatolickie*, w: *Ku Chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz OMI, J. Gajek MIC, Lublin 1996, s. 215-221.

³⁴⁰ By lepiej zrozumieć niuanse tekstu soborowego, warto sięgnąć do końcowego przemówienia biskupa Gassera, które wygłosił w imieniu Komisji Teologicznej. Mansi, LII, kol. 1204-1230; G. Thils, *L'infalibilité pontificale*, cz. II, Louvain 1969, s. 191-221. Blisko 300 lat wcześniej, 19 czerwca 1563 roku, po zakończeniu wielkiego kryzysu na Soborze Trydenckim dotyczącego problemów eklezjologicznych, legaci papiescy pisali do Rzymu do kardynała sekretarza stanu Karola Boremeusza, że ich zdaniem

Przeciwnicy obu dogmatów zostali zmuszeni do opuszczenia „Kościoła” i stworzenia nowej wspólnoty. Kościoły te zawdzięczają swoje powstanie trosce o zachowanie nienaruszonego depozytu wiary, są to więc Kościoły powstałe na tle sporów doktrynalnych. Do drugiej grupy należą Kościoły: Niemiec, Szwajcarii, Austrii czy też Czech.

Wreszcie do nurtu trzeciego należą Kościoły powstałe na przełomie XIX i XX wieku lub też po pierwszej wojnie światowej. W tym czasie powstałe Kościoły uznały za swoją bazę doktrynalną starokatolickie zasady wiary, lecz w praktyce życia kościelnego zachowały wiele form teologicznych i pobożnościowych wyniesionych z Kościoła rzymskokatolickiego³⁴¹. Do tego nurtu zaliczamy: Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA i Kanadzie oraz Kościół Polskokatolicki, jak też Kościół Starokatolicki w Chorwacji.

2.2.1 Kościół holenderski

Wśród autorów nie ma jednoznacznej opinii o dacie powstania niezależnego Kościoła holenderskiego. Jedni przyjmują rok 1710, gdyż w tym roku Rzym przestał utrzymywać oficjalne kontakty z Kościołem Utrechtu³⁴², drudzy – 15 października 1724, gdy ks. Cornelius Steenoven z rąk biskupa Dominika Marii Varleta, w asyście kanoników kapituły utrechckiej Van Erckela i Van Dalenoort, przyjął sakrę biskupią w Amsterdamie³⁴³.

Jak doszło do tego dramatycznego kroku Kościoła holenderskiego, który bez zgody Stolicy Apostolskiej dokonał samowolnie konsekracji elekta Corneliusa Steenovena? Otóż w owym czasie w Utrechcie działał

Kościół nie zaznał spokoju i nie uniknie podziałów, dopóki nie zostaną rozwiązane takie problemy eklezjologiczne, jak zwierzchność papieża nad soborem lub odwrotnie, *ius divinum* urzędu biskupiego itd. Musi się to dokonać na Soborze, jeśli rozstrzygnięcie ma być przez każdego przyjęte – „zapewne” – dodają – należy się wówczas obawiać, że Sobór jako złożony z biskupów, o których interesy chodzi, rozstrzygnie sprawę na swoją korzyść”. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, IV-2, 57. Właśnie I Sobór Watykański zdefiniował prerogatywy papieża w taki sposób, jakiego po Trydencie nie można było oczekiwać.

³⁴¹ W. Wysoczański, *Polski nurt*, s. 32.

³⁴² B.W. Verbey, *L'Eglise d'Utrecht*, Berne 1984, s. 51.

³⁴³ Tamże, s. 62.

tylko wikariusz apostołski zależny od Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Jego trudności płynęły zarówno z misyjnego charakteru tego Kościoła, jak też z częstych sporów z misjonarzami (jezuitami), którzy, podporządkowani swoim przełożonym zakonnym, nie brali pod uwagę specyfiki holenderskiej sytuacji religijnej (kraj prawie całkowicie był w tym czasie zdominowany przez kalwinów)³⁴⁴.

Poważnym incydentem było oskarżenie przez jezuitów wikariusza apostołskiego Piotra Codde'a (tytułarnego arcybiskupa Sebasty; zm. 18 XII 1710 roku) o kontakty z jansenistami, zwłaszcza z Quesnelem³⁴⁵. Wezwany do Rzymu, po trwającym ponad rok procesie, został postawiony wobec wyboru: albo podpisze formularz Aleksandra VII – albo...³⁴⁶. Codde odmówił podpisania formularza, za radą Quesnela, w pełnym brzmieniu. Podpisał tekst, ale z pewnymi zastrzeżeniami. Konsekwencje tej odmowy były bardzo poważne. W 1702 roku Codde został zasuspendowany. Ponieważ nie zmienił stanowiska, w 1704 roku pozbawiono go urzędu. Decyzja Rzymu wywołała w Holandii oburzenie wśród części duchowieństwa i wiernych. Część duchowieństwa i wiernych nie chciała podporządkować się następcom Codde'a mianowanym przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary. Za radą najwybitniejszego kanonisty tamtych czasów – Zegera Bernharda van Espen, dokonała wyboru arcybiskupa Utrechtu. Decyzja ta doprowadziła do rozłamu z Rzymem. Wybrany został ks. Cornelius Steenoven. Rzym nie uznał tego wyboru³⁴⁷.

Po rozłamie z Rzymem Kościół holenderski stworzył samodzielną organizację kościelną. Obsadzono też wakujące od XVI w. stolice biskupie w Haarlemie (1742) i w Deventer (1758). Krokiem następnym

³⁴⁴ M. Kok, *Historischer Rückblick auf das Schisma, Rom-Utrecht*, IKZ 57(1967), s. 52-56.

³⁴⁵ Smutnym końcem było ogłoszenie bulli *Unigenitus Dei Filius* z dnia 8 września 1713 r. Potępiała ona 1101 zdań wyrwanych z *Reflexions morales sur le Nouveau Testament* P. Pâquiera Quesnela. Tekst bulli w BullRom XXI, 568.

³⁴⁶ Tekst Dekretów Aleksandra VII: BullRom XVII, 387b-389a, 427b-428a, natomiast tekst formularza: BullRom XVII, 336b.

³⁴⁷ B.W. Verbey, tamże, s. 62.

było założenie własnego Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Amersfoort³⁴⁸.

W 1763 roku następca Korneliusza Steenovena, bp Meindaerts, zwołał synod prowincjonalny. Można go nazwać synodem pojednania z Rzymem. Akta synodu zostały przesłane do Rzymu. Szansa pojednania nie została jednak wykorzystana. W odpowiedzi papież Klemens XIII nadesłał potępienie wszystkich postanowień synodu. Celem synodu było uświadomienie Rzymowi, że jego prymat – zdaniem synodu, nie jest tylko honorowy, lecz jest rzeczywistą władzą w dziedzinie doktryny i dyscypliny kościelnej. Synod oświadczył ponadto, że podporządkowuje się wszystkim dekretem Soboru Trydenckiego i przyjmuje wyznanie wiary Piusa IV. Zebrani na synodzie prowincjonalnym uznali kilka pism pochodzących z kręgów jansenistycznych za niezgodne z ortodoksją katolicką³⁴⁹.

Odpowiedzią ze strony Rzymu była bulla *Non sine acerbo* z dnia 30 kwietnia 1775 roku. Ze względu na niewielkie różnice, jakie dzieliły Kościół Utrechcki od Rzymu, należy żałować, że nie wysłuchano bardziej pojednawczo nastawionych członków kurii, którzy chcieli wykorzystać akta synodu jako podstawę do dalszej dyskusji. Bulla, która w stylu typowym dla tego czasu mówiła o „korupcji, bezbożnym zuchwalstwie, zatwardziałości w złu, buntowniczości i zarozumiałości”, wywołała oburzenie, którego ponad 200 lat nie potrafiono stłumić.

Kościół holenderski w celu zachowania tradycyjnej wiary katolickiej nie przyjął i nie zaakceptował:

1. dogmatu o Niepokalanym Poczęciu (ogłoszonego bullą *Ineffabilis Deus* – 8 XII 1854 r.),

³⁴⁸ Tamże, s. 76. Obaj biskupi zostali ekskomunikowani tzw. ekskomuniką większą zarezerwowaną tylko Stolicy Apostolskiej. Na temat seminarium duchownego zob. B.A. Von Kleef, *Die Priesterseminare der Utrechter Kirche seit dem Konzil von Trient*, IKZ 47(1957), s. 75-105; F. Smit, *Die Gründung des altkatholischen Priesterseminars in Amersfoort*, IKZ 66(1976), s. 129-148.

³⁴⁹ B.A. Van Kleef, *Das Utrechter Provinzialkonzil vom Jahre 1763*, Berno 1960 (praca doktorska – oryginał w Bibliotece Uniwersytetu w Bern – Szwajcaria); przedruk tej pracy w IKZ 49 (1959), s. 197-228; 50 (1960), s. 65-92, 194-224.

2. dogmatów I Soboru Watykańskiego (*Pastor aeternus* – o uniwersalnej jurysdykcji papieża oraz jego nieomyślności w sprawach wiary i moralności)³⁵⁰.

Holenderscy katolicy poprzez nazwę swojej społeczności, mimo zerwania łączności z Rzymem, chcieli pokazać, iż trzymają się tradycji katolickiej.

Utworzenie samodzielnych Kościołów Starokatolickich w Niemczech i Szwajcarii przyczyniło się do otwarcia Kościoła na zewnątrz. Uznał on w utworzonych Kościołach swoich naturalnych sojuszników i udzielił im kościelnej pomocy³⁵¹. To otwarcie przyczyniło się do przeprowadzenia szeregu reform, które Kościół holenderski uznał za nieodzowne: w 1909 roku wprowadzono do liturgii język narodowy, a w 1922 roku zniesiono obowiązujący duchownych celibat.

2.2.2 Kościoły wylonione po I Soborze Watykańskim

Uchwały I Soboru Watykańskiego, a w szczególności jego dogmaty o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności oraz o powszechnej jurysdykcji, wywołały falę gwałtownych polemik i bolesnych wyborów. Na czele „zbuntowanych” stanął ks. prof. Ignacy von Döllinger – profesor uniwersytetu w Monachium i Prezes Bawarskiej Akademii Nauk. Nie podpisał on bulli soborowej *Pastor aeternus* i został wyklęty jako heretyk. Chociaż ruch starokatolicki wiele mu zawdzięcza, po zorganizowaniu Kościoła nie przystąpił do niego z braku wiary w jego przyszłość³⁵².

³⁵⁰ W roku 1856 Arcybiskup Utrechtu wraz z biskupami Haarlemu i Deventer ogłosił list pasterski w sprawie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny; *Herderlijk Onderrigt van den Aartsbisschop van Utrecht de Bisschoppen van Haarlem en Deventer over de Onbevleete Ontvangenis der H. Maag Maria*, Te Utrecht 1856. Powołując się na naukę Pisma Świętego i Ojców Kościoła, odrzucają ją jako nieznaną ugruntowania w nauce katolickiego Kościoła.

³⁵¹ J. Visser, *Het ideaal van de „ecclesia primitiva” in het Jansenisme en Oud Katholicisme*, Amersfoort 1980.

³⁵² Ch. Oeyen, *Döllinger als Altkatholik*, IKZ 80 (1990), s. 67-105, 244-245; W. Krahl, *Döllinger als Altkatholik*, Berno 1972, s. 11, przedruk IKZ 62 (1972), s. 219-230. Najtrafniej postawę J.I. von Döllingera w stosunku do Kościoła starokatolickiego określił bp E. Herzog: „Döllinger nie brał czynnego udziału w tworzeniu naszych parafii ani też

Pierwsi przywódcy starokatolicyzmu wypowiadali jasno i otwarcie swoje „nie”, ale także umieli przyjąć na siebie wszystkie konsekwencje przyjętego stanowiska, jak wykluczenie z Kościoła rzymskokatolickiego oraz utrata stanowisk i przyjaciół. To ich nie przerażało, ale dodawało im sił. Już w Deklaracji Norymberskiej 25 sierpnia 1870 roku stanęli na stanowisku, że nowe dogmaty dały początek nowemu Kościołowi, który niewiele ma wspólnego z niepodzielnym Kościołem pierwszego tysiąclecia³⁵³. Wierni własnemu sumieniu, powołując się na Ewangelię – z bólem serca zrywali łączące ich więzy z Kościołem rzymskokatolickim. Trafnie wyraził to jeden z ojców starokatolicyzmu, F. von Schulte: „Teraz mogę iść tylko za głosem swojego sumienia. Słowo Boże ponad wszystko”.

Starokatolicy zostali zmuszeni przez klątwę do zorganizowania własnych społeczności kościelnych. Przemiana ruchu w społeczność kościelną dokonała się z powodu trzech czynników:

1. ze względu na wolę posłuszeństwa wobec słowa Pana, które poświadczone jest przez Pismo Święte i Tradycję;
2. ze względu na wolę wierności dla wiary i ustroju „starego” Kościoła;
3. ze względu na gotowość zjednoczenia oddzielonych od siebie Kościołów w łonie „starego” Kościoła.

nie uczestniczył w naszym życiu parafialnym, ale utorował nam drogę i szedł obok nas, strzegąc nas swą lśniąca tarczą, a także nigdy nie zaparł się swych duchowych synów”. Za: U. Küry, An, s. 78.

³⁵³ Istotę sporu lapidarnie wyraził J.I. von Döllinger w liście do arcybiskupa Monachium z dnia 28 marca 1871 roku: „Jako chrześcijanin, teolog, historyk i obywatel nie mogę przyjąć tej nauki. Jako chrześcijanin – bo jest ona niezgodna z duchem Ewangelii oraz wyraźnymi wypowiedziami Chrystusa i Apostołów. Chce zbudować właśnie to Królestwo tego świata, które Chrystus odrzucał, pragnie panowania nad społecznościami kościelnymi, do jakiego nawet Piotr nie rościł sobie prawa i innym zakazywał. Jako teolog – albowiem cała prawdziwa tradycja zwraca się przeciwko niej nieubłaganie. Jako znawca historii – gdyż jako takiemu jest mi wiadomo, że uporczywe dążenie do urzeczywistnienia panowania nad światem, właściwe tej doktrynie, kosztowało Europę strumienie krwi, doprowadziło do zamętu w wielu krajach i spowodowało najstraszliwsze nadużycia w Kościele, zasilalo je i umocniło”. (Za: V. Conzemius, *Katholizismus ohne Rom*, s. 62). Pełny tekst Deklaracji Norymberskiej podaje J.F. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, s. 14-16.

W powstaniu Kościołów starokatolickich pewną rolę odegrały także czynniki pozateologiczne³⁵⁴. Należy zaliczyć do nich napięte stosunki polityczne pomiędzy rządami państw a papieżem oraz rozwój liberalizmu i kapitalizmu ze wszystkimi ich konsekwencjami. Wielu świątłych starokatolików zdawało sobie sprawę, że te okoliczności pozytywnie wpłynęły także na warunki egzystencji i rozwoju młodej społeczności wyznaniowej.

2.2.2.1 Kościół starokatolicki w Niemczech

Opozycja wobec nowych dogmatów ujawniła się najsilniej na terenie Niemiec. Tu wykładali i publikowali J.I. von Döllinger, J. Friedrich, J.A. Messmer – w Monachium; we Wrocławiu – J.H. Reinkens; w Braniewie – A. Menzel i F. Michelis. Do nich dołączyli inni profesorowie – m.in. z Bonn, Lucerny i Pragi.

Trzy pierwsze kongresy starokatolików oraz podjęte na nich uchwały miały decydujący wpływ na dalszy rozwój wypadków. Na pierwszym Kongresie podjęto decyzję o zorganizowaniu Kościoła. Drugi Kongres, odbyty w Kolonii (20-22 września 1872), podjął ważne decyzje:

1. stworzył konstytucyjne podstawy Kościoła – oparte na episkopalno-synodalnym wzorze, obowiązującym w pierwotnym Kościele;
2. powołał specjalną komisję, której zadaniem było dokonanie wyboru biskupa dla starokatolików w Niemczech³⁵⁵;
3. powołał komisję, której celem były wyjaśnienia stosunku starokatolików do innych wyznań oraz rozpoczęcie ewentualnych pertraktacji, zmierzających do zjednoczenia rozdzielonych Kościołów³⁵⁶.

³⁵⁴ O. Gilg, *Die nichttheologischen Faktoren bei der Gründung der Christkatholischen Landeskirche der Schweiz*, IKZ 50 (1960), s. 143-149; M. Kok, *Die nichttheologischen Faktoren bei der Entstehung der altkatholischen Kirche in Holland*, IKZ 50 (1960), s. 50; W. Wysoczański, *Historyczne, teologiczne i prawokościelne powstanie starokatolicyzmu*, „Rocznik Teologiczny CHAT” 34 (1992) 1, s. 45-57.

³⁵⁵ Powołano Komitet składający się z 7 członków, z tego co najmniej 3 miało być teologami, 2 natomiast kanonistami. Na czele Komitetu stanął J.F. von Schulte. Komisja opracowała projekt prawa wyboru biskupa. U jego podstaw legła stara zasada, w myśl której biskup, księża i wierni wspólnie kierują i odpowiadają za Kościół. J.F. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, s. 27-28.

³⁵⁶ Na czele stanął ks. prof. J.I. von Döllinger. To jego wytrwałości i zabiegom zawdzięczać należy organizację Bońskich Konferencji Unijnych. Ch. Oeyen, *Die Bonner Unions-*

Drugi Kongres Starokatolików dokonał wyboru kandydata w dniu 14 VI 1873 r. Biskupem został wrocławski profesor teologii Józef Hubert Reinkens. Konsekracji elekta dokonał w Rotterdamie biskup Deventer Herman Heykamp. Zarówno elekt, jak i starokatolicy z Niemiec zdawali sobie sprawę, że przyjęcie sakry biskupiej od Holendrów pomaga im zachować katolickość Kościoła i sukcesję apostołską³⁵⁷.

Trzeci Kongres starokatolików (12-15 września 1879), odbyty w Konstancji (nad Jeziorem Bodeńskim), nabrał historycznego znaczenia. Przyjęto na nim Statut synodalny i parafialny.

Uchwały trzech pierwszych Kongresów starokatolickich stały się podstawą zorganizowania Kościoła nie tylko w Niemczech. Ze względu na udział w obradach przedstawicieli ze Szwajcarii i Austro-Węgier – dały impuls do uformowania Kościołów starokatolickich w tych krajach (z zachowaniem lokalnych tradycji ustrojowych).

Aktualnie Kościół starokatolicki w Niemczech liczy ponad 35 000 wiernych, około 100 parafii oraz filii; jest jedynym Kościołem Unii Utrechckiej wykazującym stały wzrost liczby wiernych.

Doktryny Starokatolickiego Kościoła Niemiec określono na pierwszym Synodzie starokatolików niemieckich w Konstancji w 1873 roku. Zachowano naukę rzymskokatolicką, z wyjątkiem dogmatów ogłoszonych na Vaticanum I. Do głównych reform wprowadzonych stopniowo należało zniesienie obowiązkowej spowiedzi usznej dla dorosłych, zniesienie obowiązkowego celibatu duchownych, wprowadzenie do liturgii języka narodowego, dopuszczenie laikatu do zarządzania majątkiem kościelnym itd.

2.2.2.2 Kościół chrześcijańskokatolicki w Szwajcarii

W przeciwieństwie do Niemiec, gdzie ogromną rolę w procesie formowania się Kościoła odgrywali duchowni-teologowie, w Szwajcarii

konferenzen, Berno 1972 – praca niewydana (habilitacja – oryginał znajduje się w Bibliotece Uniwersytetu w Bern – Szwajcaria).

³⁵⁷ W. Krahl, *Die altkatholische Sukzession auf dem Utrechter Stuhl*, IKZ 60 (1970), s. 199-200; H.A. Frei, *Die altkatholische Lehre von der apostolischen Sukzession im Lichte der heutigen Oekumene*, IKZ 54 (1964), s. 225-245.

w wysokim stopniu do zorganizowania Kościoła starokatolickiego przyczyniły się osoby świeckie. Do najwybitniejszych działaczy należał profesor prawa na Uniwersytecie w Bernie – Walter Munzinger. Dzięki niemu w grudniu 1872 roku doszło w Olten do wielkiego wiecu „liberalnych katolików”³⁵⁸. Zgromadziło się 2500 mężczyzn, którzy w kościele św. Marcina podjęli decyzję o tworzeniu własnych parafii i własnej organizacji kościelnej.

Proces ten przebiegał równoległe z walką, jaką podjęły struktury polityczno-państwowo-prawne konfederacji przeciw Kościołowi rzymskokatolickiemu. Realizowana przez władze konfederacji polityka wobec Kościoła rzymskokatolickiego miała przynieść ograniczenie wpływów Kościoła na życie publiczne. Temu celowi służyła też zmiana konstytucji federalnej z roku 1848. Nowa przyniosła ostatecznie rozszerzenie uprawnień narodu jako suwerena, w stosunku do innych instytucji życia publicznego, w tym i Kościoła³⁵⁹.

Szwajcarski liberalizm nie był jednolity w swoich poglądach kościelno-politycznych. Konsekwencją tego stało się przemieszanie płaszczyzn społecznej debaty, ale także trwałe krzyżowanie się kościelnych i politycznych dążeń.

Sam opór przeciw nowym dogmatom nie był zbyt silny. Natomiast zwolennicy tzw. „liberalnego katolicyzmu” liczyli, że żądania Kościoła będzie można ograniczyć przy pomocy prawa. W cieniu pozostawał prof. E. Herzog, wykładowca Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym w Luzernie. Na łamach wydawanego przez siebie i grono przyjaciół „*Stimme aus den Waldstätten*” walczył przeciw nowym dogmatom. W końcu opuścił Szwajcarię i został proboszczem w Krefeld (na parafii rzymskokatolickiej).

Po odejściu E. Herzoga, biskup Solothurn mógł otwarcie wystąpić przeciwko ks. Paulinowi Gschwindowi z Starkirch-Dulliken. Ten przeciwnik obu dogmatów z 1870 roku w dniu 30 października został usunięty z funkcji proboszcza i obłożony ekskomuniką. To posunięcie

³⁵⁸ W. Wyczozański, *Starokatolicyzm w Szwajcarii. Powstanie, rozwój i stan obecny*, Kalendarz Katolicki 1974, Warszawa 1973, s. 89-113.

³⁵⁹ P. Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz*, Frauenfeld 1984, szczególnie s. 316-365.

bpa Lachata wywołało ze strony usuniętego reakcję – odwołał się do rządu kantonu Solura. Władze kantonu uznały decyzję biskupa za nieprawą, ponieważ została podjęta bez zgody władz kantonu. Stały one wobec dylematu, czy mogą akceptować nieprawą decyzję biskupa, czy też biskup w podejmowaniu decyzji musi liczyć się z obowiązującym prawem? W dniu 29 stycznia 1873 roku rząd kantonu podjął decyzję o usunięciu biskupa ze stanowiska. Biskup Lachat odwołał się do rządu federalnego, ale prośba o rewizję wyroku została odrzucona. W związku z tym 17 kwietnia, po raz drugi w historii biskupstwa Bazylei, biskup opuszczał swoją siedzibę. Pierwszy raz było to w czasie reformacji, gdy zmuszono biskupa Bazylei do przenosin do Solothurn. Tym razem była to mała miejscowość Altishofen w kantonie Lucerna³⁶⁰.

Do znacznie ostrzejszego konfliktu pomiędzy władzą a Kościołem doszło w Kantonie Bern w jego zachodniej części – Jurze. Tam wymieniano przy pomocy władz państwowych proboszczów wiernych biskupowi Lachatowi na tzw. „księży liberalnych”, którzy w większości pochodzili z Francji. Spór dotyczył udziału katolików w wyborach proboszczów. Działo się to na mocy ustawy z dnia 18 stycznia 1874 roku. Papież Pius IX odrzucił ową ustawę, stąd też wierni nie mogli uczestniczyć w wyborach proboszczów. Stąd liberalna mniejszość wybierała sama kandydatów na wakujące stanowiska proboszczów.

Następca Piusa IX – Leon XIII zezwolił wiernym uczestniczyć w wyborach proboszcza, stąd też załamał się ten sztucznie wywołany ruch. Parafie, które przeszły pod jurysdykcję „liberalnych księży”, powróciły ponownie pod jurysdykcję biskupa w Solothurn³⁶¹.

To samo dotyczyło kantonu Genewa i sprawy biskupa Caspara Mermilloda.

Przesilenie, jakie nastąpiło w trakcie sprawy Caspara Mermilloda – uświadomiło wielu prominentnym działaczom „liberalnych katolików”, że zostali wykorzystani w celach politycznych. Istnienie liberalnego

³⁶⁰ R. Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz*, s. 292. Biskup Lachat otrzymał od papieża Piusa IX ozdobny pektorał biskupi z odręcznym listem z zapewnieniem o wsparciu „w walce z mocami ciemności”.

³⁶¹ Tamże, s. 509.

państwa prawa zostało zapewnione. Stało się to 18 kwietnia 1874 roku, z dniem przyjęcia Nowej Konstytucji Konfederacji Szwajcarskiej.

W „Dniu w Olten” referat programowy wygłosił ks. prof. H. Reinkens z Wrocławia, zaproszony przez W. Munzingera. Tezy referatu wzywały do budowy Kościoła w oparciu o zasadę starego niepodzielonego Kościoła I tysiąclecia. Gmach Kościoła został osłabiony przez dwa nowe dogmaty papieskie. W. Munzinger osobiście przedstawił rezolucje podjęte przez Komitet Centralny „liberalnych katolików”. Wzywały one do protestów przeciw dogmatom papieskim, tworzenia własnych parafii i wyboru własnych proboszczów. W celu zabezpieczenia posług sakramentalnych, zarezerwowanych dla biskupa, zdecydowano o tymczasowym angażowaniu biskupów z zagranicy, aż do momentu wyboru i konsekracji własnego.

W celu zabezpieczenia własnych kadr duchowieństwa dla powstającego Kościoła, dzięki poparciu W. Munzingera, w 1874 r. włączono do berneńskiego ustawodawstwa wyznaniowego przepis o powołaniu przy Uniwersytecie Wydziału Teologii katolickiej³⁶². Dnia 29 lipca 1874 roku Wielka Rada kantonu Bern podjęła decyzję o powołaniu tegoż. Uroczyste otwarcie miało miejsce w dniu 14 grudnia 1874 roku. Pierwszym dziekanem został prof. J. Friedrich z Monachium. Jak wyraził się bp E. Herzog, „bez tego ośrodka teologicznego Kościół Chrześcijańskokatolicki w Szwajcarii przestałby istnieć. To właśnie promieniowanie tego ośrodka przyczyniło się do rozwoju form pobożności, rozumienia wiary i sporych osiągnięć na niwie ekumenicznej”³⁶³.

W Olten 14 czerwca 1875 roku zatwierdzono Konstytucję Kościoła, Regulamin Synodalny i Regulamin Rady Synodalnej oraz przepisy dotyczące wyboru biskupa Kościoła. Konstytucja Kościoła została oparta na zasadach ustalonych podczas Kongresu Starokatolików w Konstancji w 1873 roku.

³⁶² U. Küry, Ap, s. 97-98.

³⁶³ Tu działali: Adolf Küry (1870-1956), Urs Küry (1901-1976), Eduard Herzog (1841-1924), J. Friedrich (1836-1917), Eugene Michand (1839-1917), Adolf Thürlings (1844-1915), Albert Emil Rüthy (1901-1987) – liturgista, Werner Küppers (1905-1980), Kurt Stalder (1912-1996), Herwig Aldenboven (1933-2002), Urs von Arx (ur. 1943).

Uwieńczeniem procesu stawania się Kościołem był wybór byłego profesora Fakultetu Teologicznego w Lucernie ks. Edwarda Herzoga (1841-1924) na biskupa. Konsekracja elekta miała miejsce w Rheinfelden. Konsekratorem był Józef H. Reinkens. W tym dniu w obecności przedstawicieli kantonów Bern, Genf, Solothurn i Aargau złożył przysięgę na wierność Konstytucji Konfederacji Szwajcarskiej.

2.2.2.3 Kościół starokatolicki w Austrii

W przeciwieństwie do Niemiec czy Szwajcarii, rodzący się Kościół starokatolicki w Austrii nie miał wpływowych osobistości duchownych czy też świeckich. Ten stan rzeczy powodował, że bardzo długo przyszło walczyć starokatolikom o prawo legalizacji. Dopiero zarządzeniem Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego uznano za legalny Starokatolicki Związek Religijny. W niecały miesiąc później, 8 listopada 1877 roku, przyznano Kościołowi prawo prowadzenia ksiąg metrykalnych. Przez wiele lat młoda społeczność wyznaniowa przeżywała spore trudności natury finansowo-administracyjnej. Było to podstawą do odmowy przez władzę wyboru biskupa³⁶⁴. Dopiero po długich pertraktacjach i daleko idących ograniczeniach władze państwowe wyraziły zgodę na zwołanie I Synodu Kościoła. Zajął się on przede wszystkim koniecznymi reformami zgodnie z duchem Kongresu w Konstancji. Synod w 1888 roku wybrał Amadeusza Czecha na administratora diecezji³⁶⁵. W związku z trudnościami, jakie miał w pełnieniu swej funkcji w Kościele, w roku 1896 zdecydował się na przeniesienie swojej siedziby z Wiednia do Warnsdorfu (w Górach Izerskich).

Pod koniec XIX w., w latach 80., udało się, mimo utrudnień ze strony władz państwowych, zorganizować wiele nowych parafii. Stało się to pod wpływem ruchu „Los – von – Rom – Bewegung”. Ruch ten doprowadził

³⁶⁴ Problem ten dotyczył nie tylko młodej społeczności starokatolickiej. W tym przypadku warto zapoznać się ze studium E. Saurera na temat powoływania biskupów rzymskokatolickich pod kontrolą rządu carskiego w Wiedniu: *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsernennungen 1867-1903*, Wien 1968.

³⁶⁵ *Die altkatholische Kirche in Österreich, Wesen und geschichtliche Entwicklung*, Herausgegeben von der Oberbehörde der Alt-katholischen Kirche Österreichs, Wien 1966², s. 10.

do oderwania od katolicyzmu kilku tysięcy wiernych. Zwolennicy ruchu potępiali katolicyzm jako „deutschfeindliche Macht”³⁶⁶. U podstaw tego ruchu leżały, jak się sądzi, przyczyny narodowościowe. Parafie powstały nie tylko na terenie Czech (Gór Izerskich), lecz także w Styrii, Karyntii i na Morawach.

Upadek monarchii Austro-Węgierskiej spowodował, że Kościół podzielił się na dwie diecezje: austriacką z siedzibą biskupa w Wiedniu i czeskie z siedzibą biskupa w Warnsdorfie.

Pierwszym biskupem po upadku monarchii został ks. Adalbert Schindelar, który został konsekrowany w Bernie w 1925 roku. Zmarł jednak 11 października 1926. Po aneksji Austrii przez Niemcy Kościół starokatolicki w Austrii podporządkowany został Kościołowi w Niemczech. Kościół ten wiele wycierpiał; po zakończeniu II wojny światowej musiał na nowo odbudowywać życie kościelne.

2.2.2.4 Kościół starokatolicki w Czechach

Po zakończeniu I wojny światowej starokatolicy, zamieszkujący Republikę Czechosłowacką, zorganizowali własną diecezję³⁶⁷. Zebrani na Synodzie delegaci w 1924 roku wybrali biskupa ks. Aloisa Paška. W tym też roku otrzymał on sakrę biskupią w Bernie.

II wojna światowa spowodowała dotkliwe straty w stanie osobowym i materialnym Kościoła. Szczególnie dotknęła Kościół sprawa tzw. wysiedlenia Niemców Sudeckich, którzy stanowili większość w parafiach w Sudechach, Szumawie i Dolnej Austrii. Kościół długo leczył zadane mu rany.

Po „aksamitnej rewolucji” w czerwcu 1968 r. odbył się 37 Synod Kościoła, który dokonał wyboru nowego biskupa w osobie ks. dra Augustina Podolaka. Przyjął on sakrę biskupią w Utrechcie. Po stłumieniu wolnościowych manifestacji Czechosłowaków bp dr Augustin Podolak zmuszony został przez ówczesne władze do rezygnacji z urzędu. Na jego miejsce powołano uległego ks. dra Jana Hegera. Zwołany przez niego

³⁶⁶ Por. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, wyd. 3, kol. 452-455.

³⁶⁷ Opracowano na podstawie: *Starokatolícká cirkev svym o sobe*. Vydala Synodální Rada Starokatolícké Cirkve v Československu v Ústředním církevním nakladatelství v roce 1973.

39 Synod Kościoła potwierdził zasady wiary Kościoła oparte na Deklaracji Utrechckiej z 24 września 1889 roku. Nowym ważnym elementem w doktrynie było odwołanie się do tradycji narodowych. Synod miał na myśli, jak się sądzi, tradycje husyckie³⁶⁸.

Przez długie lata na czele Rady Synodalnej pozostawał ks. dr Miloš Pulec³⁶⁹. To dzięki niemu Kościół przetrwał najtrudniejsze chwile, będąc „duchową ojczyzną” dla wielu ludzi. Ks. Miloš Pulec odwoływał się też chętnie do tradycji cyrylometodiańskiej.

2.2.3 Kościoły powstałe z pobudek narodowych lub politycznych

Typowym reprezentantem tego nurtu starokatolicyzmu jest Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA i Kanadzie. Zgodnie z przyjętą koncepcją pracy, że interesuje nas tylko to, co działo się do roku 1953, zajmując się historią PNKK wspomnieć trzeba o autokefalizacji Kościoła w Polsce i zmianie jego nawy z PNKK na Kościół Polskokatolicki³⁷⁰. PNKK powstało w środowisku polskiej emigracji, dlatego zajmiemy się tylko o tyle emigracją polską, o ile to nieodzowne, by dalsze wywody nie zawisły w próżni.

USA to tygiel różnych kultur i narodów, co miało swoje konsekwencje w życiu wspólnoty Kościoła rzymskokatolickiego. Do konfliktów na tle etnicznym, jakich od samego początku doświadczał Kościół amerykański, doszły trudności na tle prawa własności dóbr kościelnych oraz współ-

³⁶⁸ *Starokatolícká cirkev svym o sobě*, s. 13.

³⁶⁹ Ks. dr Miloš Józef Pulec urodził się 19 marca 1923 w Zákolanach. Maturę uzyskał w Pradze w roku 1942. Wyświęcony na kapłana 24 czerwca 1945 roku w Pradze przez bpa Aloisa Paška. Doktoryzował się 7 października 1948 roku z filozofii. W trudnych czasach początków epoki komunizmu w Czechosłowacji pracował jako przewodnik i publicysta. Był przyjacielem Arcybiskupa Sawy. W roku 1964 został dyrektorem Archiwum Banku Państwowego, w którym pracował aż do przejścia na swoją emeryturę 1983 r. Wybrany Przewodniczącym Rady Synodalnej Kościoła – kierował nim w najtrudniejszym okresie jego dziejów. Umarł 9 lutego 1991 r. w Pradze. Uroczystości pogrzebowe odbyły się w katedrze prawosławnej św. Cyryla i św. Metodego. Uroczystościom przewodniczył Metropolita prawosławny Czechosłowacji w otoczeniu biskupów prawosławnych. Na podst. M.J. Pulec, *Pán se postará...*, Warszawa 2003, s. 285-288.

³⁷⁰ Zmiana nazwy Kościoła została przyjęta do wiadomości przez Urząd do Spraw Wyznań pismem z dnia 29 listopada 1951 roku (Nr III 5a/17/51).

działania świeckich w kierowaniu parafią. Akceptowana przez hierarchię, typowa dla protestantów, praktyka zapisywania na wybranych przez Radę Parafialną członków (tzw. trustystów) prawa własności dóbr kościelnych powodowała pewne ograniczenia możliwości w zastępowaniu nominowanych proboszczów, których nie zyczyły sobie wspólnoty parafialne. Konflikty na tym tle zmusiły episkopat USA, by na III Synodzie Plenarnym w Baltimore (1884) zmienić w wielu punktach zwyczajowo obowiązującą praktykę. Stanowisko to potwierdziła także Stolica Apostolska.

Ustalenia III Synodu Plenarnego przyczyniły się do likwidacji ognisk zapalnych w wielu wspólnotach irlandzkich i niemieckich, lecz ich sztywna aplikacja do grup etnicznych z innych części Europy stała się przyczyną wybuchu nowych konfliktów i pojawienia się nowych problemów. Zaliczyć do nich trzeba: 1. masowe odejścia emigrantów włoskich z Kościoła rzymskokatolickiego do wspólnot protestanckich, 2. przechodzenie Karpatorusinów na prawosławie, 3. ruch tzw. parafii niezależnych. Z tego ruchu wyłoniły się trzy ośrodki: w Chicago, Buffalo i Scranton. Ośrodek w Scranton okazał się najbardziej prężny i stał się zaczątkiem denominacji pod nazwą Polski Narodowy Kościół Katolicki.

2.2.3.1 Emigracja polska w USA

Emigracja polska do USA aż do przełomu XIX i XX w. miała charakter polityczny. Przełom wieków przynosi nie tylko zmianę charakteru emigracji z politycznej na zarobkową, lecz także zaznacza się intensyfikacją tego procesu poprzez liczbę osób emigrujących do USA. Przyczyną emigracji do USA były głód i bezrobocie, przeludnienie wsi polskiej, ale także warunki polityczne w zaborach pruskim, austriackim i rosyjskim³⁷¹. Tego ostatniego nie należy przeceniać. Antypolskie ustawodawstwo pruskie Bismarcka, według Bernarda Bülowa, nie stanowiło zachęty do emigracji. Natomiast względnie liberalnemu kursowi zaborcy austriackiego w kwestii polskiej towarzyszyła emigracja ze wsi małopolskiej do USA i Kanady.

³⁷¹ I. Thomas William, F. Znaniecki, *Polish Peasants in Europe and America*, Chicago 1916; H. Kubiak, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897-1965*, Wrocław 1970.

Kim byli polscy emigranci? Jakie mieli przygotowanie zawodowe? Jakie posiadali wykształcenie? Czy znali język angielski – język kraju, do którego udawali się w poszukiwaniu pracy? Większość pochodziła ze wsi. Niewielu z nich mogło wykazać się cenzusem naukowym, świadectwem szkolnym bądź jakimś zawodem. Nawet w tej dziedzinie widać podziały według zaborów. Wyjątkiem byli emigranci z zaboru pruskiego i częściowo z austriackiego. Jednak główną przeszkodą, z którą przyszło zmagać się polskim emigrantom, był język angielski. Od znajomości języka uzależniona była praca, zarobki, w końcu pozycja społeczna emigranta.

Ilu Polaków emigrowało do USA? Ilu Polaków zamieszkiwało w USA? Ustalenie tego jest niesłychanie trudne. Trudność ta wynika z braku wiarygodnych danych. Aż do 1918 roku na mapie Europy nie istniało państwo polskie, a statystyka emigracji prowadzona była w skali trzech państw zaborczych. Pamiętać też musimy, że pewna część naszego wychodźstwa miała charakter nielegalny i wymykała się spod kontroli i ewidencji odpowiednich władz³⁷². Stąd rozbieżności w ocenie, ilu faktycznie Polaków emigrowało w poszczególnych latach do USA i ilu Polaków zamieszkiwało w USA.

Niedostatki amerykańskich spisów ludności skłoniły środowiska polskie do liczbowej oceny polskiej populacji w USA. Pierwsze obliczenia szacunkowe zawdzięczamy ks. Wacławowi Kruszce. Gromadząc materiały do swojej monumentalnej historii polskiej w Ameryce, zebrał dane dotyczące liczebności polskich parafii i na podstawie tego materiału dokonał szacunkowego ustalenia liczby Polaków w USA w początkach XX wieku³⁷³.

³⁷² W roku 1861 zwrócił na to uwagę William Seward, sekretarz stanu w administracji prezydenta Abrahama Lincolna. Podobnie oceniała statystyki w tym względzie Emily Greene Balch (1867-1961) profesor Wellesley College w Wellesley, Mass., w swej pracy *Our Slavic Fellow Citizens* (tłum. niemieckie: *Slavische Einwanderung in den Vereinigten Staaten*). Profesor należała do czołowych działaczy ruchu pacyfistycznego w USA i była współlaureatką nagrody Nobla w 1946 r.

³⁷³ W. Kruszka, *Historia polska w Ameryce*, Spółka Wydawnicza Kuriera, Milwaukee Wi. 1905; nowe uzupełnione wydanie: Milwaukee Wi 1937; najnowsze: Sokół Polski, Pittsburgh PA 1987.

Polacy byli w większości wyznania rzymskokatolickiego, głęboko religijni. Wśród emigrujących z ziem polskich byli Żydzi oraz nieliczni ewangelicy, prawosławni i rzymscy katolicy obrządku wschodniego (unicy)³⁷⁴.

Każda grupa etniczna starała się zgrupować, tworząc swoiste „getta” w obrębie miasta czy osiedla. Następnym krokiem było dążenie do budowy własnego kościoła z możliwością modlitwy w języku polskim i możliwością artykulacji potrzeb narodowych i społecznych emigrantów.

2.2.3.2 Stosunki kościelne w Ameryce w odniesieniu do Polaków

Katolicyzm na początku XIX w. był wyznaniem, do którego należała mniejszość społeczeństwa Stanów Zjednoczonych. Wyznaniem większości był protestantyzm. Katolicy musieli walczyć o swoje miejsce w wielowyznaniowej strukturze społeczeństwa amerykańskiego. Kościół katolicki w USA, jako Kościół misyjny, zależny był od Kongregacji Propagandy Wiary.

Tylko w latach 1850-1900 liczba wiernych Kościoła rzymskokatolickiego wzrosła o ponad 10.000.000. Stało się to poprzez napływ blisko 5.000.000 emigrantów. Temu procesowi towarzyszył także rozrost administracyjny Kościoła. Utworzono wtedy 52 nowe diecezje na terenie USA. W początkowej fazie emigracji z Europy przybywali tu głównie Francuzi i Niemcy. Właśnie przedstawiciele tych dwóch grup narodowych piastowali urzędy biskupów. W roku 1820 rozpoczyna się masowa emigracja z Irlandii do Ameryki. Do roku 1865 w USA zamieszkało blisko 2.000.000 Irlandczyków.

W połowie XIX stulecia stało się jasne, że przyszłość Kościoła rzymskokatolickiego leży w rękach emigrantów, a nie w rękach nielicznej grupy miejscowych katolików, którzy skupili się głównie w Maryland, Pensylwanii i Kentucky.

Irlandczycy stali się bazą Kościoła katolickiego, ale ich pozycja i przewaga nad innymi grupami etnicznymi płynęła ze znajomości języka. Szybko zdobyli więc kluczową pozycję w Kościele. To właśnie

³⁷⁴ W.C. Platt, *The Polish National Catholic Church: An Inquiry Into Its Origins*, „Church History” 1977, nr 4, s. 475.

z tej grupy narodowej będzie w episkopacie amerykańskim coraz więcej biskupów.

Pamiętać należy o wyłącznie protestanckim dziedzictwie, przekazanym USA przez kolonistów angielskich XVII i XVIII w. Napływ emigrantów, a z nimi nowych zastępów katolików – nie pozostały bez echa – stały się przyczyną zorganizowanych kampanii przeciw Kościołowi rzymskokatolickiemu. Do wybuchu wojny secesyjnej mamy do czynienia z dwoma kampaniami. Pierwsze wystąpienia przeciw wzrostowi wpływów rzymskokatolickich wiążą się z powołaniem do życia tygodnika „The Protestant” w styczniu 1830 r. i powiązanego z nim ruchu „Native American” (1835). Groźniejszą akcją było powołanie do życia tajnej grupy „Know – nothings”, która poprzez swoje koneksje polityczne zadała bolesne rany dynamicznie rozwijającej się społeczności rzymskokatolickiej. Wojna secesyjna i spór o niewolnictwo osłabiły ruchy antykatolickie. Ten spokój przerwany zostaje w roku 1887 wraz z powstaniem American Protective Association³⁷⁵.

Kościół katolicki mimo tych wystąpień rósł w siłę. Dowodem tego jest utworzenie w 1850 nowych prowincji kościelnych z siedzibami metropolitalnymi w Cincinnati, Nowym Orleanie i Nowym Jorku. Do roku 1846 istniała tylko jedna prowincja kościelna w Baltimore. W roku 1846 powstała druga w Oregon City. Następna powstała rok później w Saint Louis. Tak więc Kościół rzymskokatolicki w połowie wieku miał już 6 archidiecezji wraz z 21 diecezjami.

Ważną rolę w życiu Kościoła katolickiego w USA spełniały synody prowincjonalne odbyte w Baltimore w okresie 1829-1849. Jednak dla naszej pracy większe znaczenie mają trzy synody plenarne Kościoła katolickiego w USA w Baltimore w latach 1852-1884, które uchwałyły

³⁷⁵ Ważniejsze prace dotyczące tego zagadnienia to Ray A. Billington, *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study the Origins of American Nativism*, New York 1938; równie kompetentnie pisał J. Higham, *Strangers in the Land. Patterns of American Nativism 1860-1925*, New Brunswick 1955. Warto też sięgnąć po: D.L. Kinzer, *An Episode in Anticatholicism: The American Protective Association*, Seattle 1964 oraz S.E. Ahlstrom, *A Religions History of the American People*, New Haven – London 1972, s. 555-568 i 842-856.

obowiązujące prawo dotyczące majątku parafialnego i zarządzania nim³⁷⁶.

Odgrywająca coraz większą rolę w Kościele amerykańskim grupa irlandzka pragnęła także wobec WASP (White Anglo-Saxon Protestants) zmanifestować, że katolicy nie są w Ameryce „obcym ciałem” czy „gorszymi Amerykanami”. Amerykanizacja emigrantów służyć miała stworzeniu wielkiego amerykańskiego Kościoła rzymskokatolickiego³⁷⁷.

Polacy przybywali do USA w poczuciu, że ich związek z Kościołem ma nie tylko znaczenie czysto religijne, ale także patriotyczne i narodowe. W tym względzie katolicy polscy podobni byli do Irlandczyków. W polskiej i katolickiej parafii widzieli fundament zachowania swej tożsamości oraz oparcia w trudnym procesie adaptacji do nowej rzeczywistości, w której często czuli się zagubieni. Stąd też wielkie znaczenie przypisywali budowie kościoła. Kościół stawał się centrum życia religijnego, społecznego i kulturalnego³⁷⁸.

Rzym zdawał sobie sprawę ze szkodliwości wprowadzenia w Kościele w Ameryce czegoś w rodzaju bloków narodowościowych. Z drugiej strony nie poparł także zwolenników eliminacji z życia parafialnego języków

³⁷⁶ P. Guilady, *A History of the Councils of Baltimore 1791-1881*, New York 1932. Warto też zapoznać się z listami biskupów amerykańskich H.J. Nolan (wyd.), *Pastoral Letters of the American Hierarchy 1792-1970*, Hustington. Ind. 1971.

³⁷⁷ „Irish prelates John Ireland, James Gibbons and John Spalding. „Were willing to sacrifice ethnic unity to the interests of religions expansion. They argued that all national differences among the Catholic membership should be ironed out by emphasizing Americanization and the abandoning foreign customs” – pisał Joseph J. Wytrwal, w: *The Poles in America*, Minneapolis MN. 1971, s. 49.

³⁷⁸ Henryk Sienkiewicz, *Osady polskie w Stanach Zjednoczonych Północnej Ameryki*, w: *Dziela*. Wydanie zbiorowe pod redakcją Juliana Krzyżanowskiego, t. XLII, Warszawa 1950, s. 303.

E. Balch, *Our Slavic Fellow Citizens*, „Charities” 1907, s. 972 i „The Irish have, too generally, shown themselves contemptuous of „Foreigners”, and have not always earned for themselves the love of other classes of immigrants. But apart from any such influence the natural desire [of the Poles] to have a priest of their own tongue and traditions would have had the same result [...] Not only Poles, but any other national group of Roman Catholics will form a church of their own just soon as they can. They may go for a time to the Irish Catholic Church, as the phrase is, but it is hard to hold them there or in any other church not their own”.

macierzystych i zwyczajów grup narodowościowych³⁷⁹. Stanowisko zajęte przez Rzym nie rozwiązywało problemu poczucia krzywd, jakich doznawała ta czy inna grupa etniczna, bądź też mniemała, że taką krzywdę jej wyrządzano. Naturalną rzeczą była dążność do szerokiej autonomii w ramach Kościoła. Czynili to Czesi w archidiecezji San Antonio, Kanadyjczycy w archidiecezji w Bostonie, Niemcy w Milwaukee czy Włosi w archidiecezji Nowego Jorku, Węgrzy w Cleveland, Polacy w Chicago, Buffalo i Scranton. Tylko w środowisku emigrantów z Polski zjawisko to nabrało charakteru szerszego. Polacy nadali ruchowi zorganizowaną formę i jasno sprecyzowali swój program.

2.2.3.3 Powstanie PNKK

By lepiej zrozumieć fenomen PNKK, wypada przyjrzeć się dokładnie temu fragmentowi kryzysu postaw i struktur religijnych, które przyczyniły się do jego powstania. W kryzysie tym wyodrębnia się dwa etapy. W pierwszym mamy do czynienia z żywiołowymi reakcjami, o charakterze przejściowych konfliktów w postaci polskich niezależnych parafii. Etap ten zamykają dwie daty: 1872 i 1894. Drugi etap zostaje zapoczątkowany pojawieniem się na widowni dziejów dwóch księży: Stefana Kamińskiego i Antoniego Kozłowskiego (przełom 1895/1896) – a zamyka powstanie PNKK – niezależnego od Rzymu organizmu kościelnego o wyraźnie sprecyzowanych celach.

2.2.3.3.1 Ruch niezależnych parafii

Jako pierwszy przypadek, w którym polska parafia uniezależniła się od jurysdykcji biskupa ordynariusza miejsca, podaje się parafię Polonia, dziś Ellis (Wisconsin) w roku 1872. Spór dotyczył rzeczy dziś banalnej, jaką była lokalizacja kościoła. Proboszczem zbuntowanej parafii został ks. Jan Frydrychowicz przybyły z Teksasu. Parafia i konflikt zostały rozwiązane po nagłej śmierci ks. Jana Frydrychowicza³⁸⁰.

³⁷⁹ M.A. Jones, *American Immigration*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 193-194.

³⁸⁰ W. Kruszką, *Historia polska w Ameryce*, t. 7, Milwaukee 1906, s. 40; L. Kocik, *Polski farmer w Ameryce*, Wrocław 1990, s. 50.

Następnym konfliktem był konflikt w parafii Św. Trójcy w Chicago. W roku 1877 objął tu posadę ks. Wojciech Mielcuszny. Parafia Św. Trójcy powstała z części parafii Św. Stanisława Kostki, którą obsługiwali Księża Zmartwychwstańcy. Oni to wraz z biskupem Chicago sprzeciwili się pracy ks. Mielcusznego. Parafianie odwołali się do Rzymu. Spór został zażegnany przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary. Ks. Wojciech Mielcuszny pozostał w parafii aż do swej śmierci w 1881 r. Mimo tego konflikt trwał dalej. Kościół zamknięto i ponownego otwarcia dokonał Delegat Apostolski w USA arcybiskup F. Satolli w 1893 r.

Niezależna parafia powstała także we Freeland (Pensylwania) w sierpniu 1894 r. Pierwszym jej proboszczem był ks. Władysław Dębski. Poświęcenia kościoła i sakramentu bierzmowania we Freeland udzielił episcopas vagantes Józef Rene Vilatte. Następcą ks. Władysława Dębskiego został ksiądz starokatolicki Paweł F. Kamiński, a zastąpił go później ks. Stefan Kamiński. Parafia upada w 1897 z braku kapłana³⁸¹.

Następny konflikt wybuchł w Detroit w latach 1886-1888 wokół nowo wybudowanego kościoła Najświętszego Serca NMP. Proboszczem parafii był w tym czasie ks. Dominik H. Kolasiński. Podłożem konfliktu były sprawy finansowe – obciążające i tak zadłużoną parafię (budowa nowego kościoła). Otóż biskup Borgess nałożył na parafię nowy o wiele większy niż poprzednio podatek kościelny. Na ten konflikt nałożyła się także sprawa kolekty na Seminarium Polskie w Detroit oraz kolekty sióstr Felicjanek na sierociniec. Ks. Kolasiński zdawał sobie sprawę z tego, że parafia nie jest w stanie dźwignąć nowych dodatkowych ciężarów, dlatego podjął decyzję o niewyrażeniu zgody na obie kwesty w parafii.

Efekt był natychmiastowy – odwołanie ks. Kolasińskiego ze stanowiska proboszcza. Biskup dodatkowo nałożył na odwołanego bardzo uciążliwą karę: suspensę. Na miejsce ks. Kolasińskiego biskup mianował ks. Józefa Dąbrowskiego. Parafianie stanęli w obronie swojego duszpastorza. Ordynariusz Detroit nakazał zamknąć kościół i na parafię nałożył interdikt. Parafianie nie pogodzili się z posunięciami władz diecezji. Odwołali się do Rzymu z prośbą o przywrócenie ks. Kolasińskiego

³⁸¹ J.W. Wiczerzak, *On Two Trails. The Polish Independent Parish of Freeland. Pennsylvania: Father Paul Kamiński*, „PNCC-Studies” 1990, s. 22-60.

do funkcji proboszcza w ich wspólnocie parafialnej. Dnia 16 kwietnia 1887 r. ordynariusz diecezji rezygnuje ze swej funkcji. Powiadomiony ks. Kolasiński, który w tym czasie pełnił funkcję proboszcza w Warszawie (Minto) w stanie Północna Karolina, wraca do Detroit i za zgodą administratora diecezji ks. E. Joosa obejmuje swoją dawną placówkę duszpasterską. Następcą biskupa Borgessa, bp Jan Foley, podtrzymał decyzję swego poprzednika i odwołał ks. Kolasińskiego z parafii św. Wojciecha. Ks. Kolasiński nie podporządkował się decyzji ordynariusza i wraz z wiernymi powołał do życia niezależną parafię. Uznawali się za podległych Papieżowi, natomiast odrzucali zwierzchnictwo ordynariusza diecezji. Wierni parafii św. Wojciecha zmuszeni zostali do wybudowania nowego kościoła, gdyż stary zgodnie z orzeczeniem sądowym musieli opuścić i oddać diecezji. Nowy kościół zbudowano pod wezwaniem Najświętszego Serca Maryi Panny.

Delegat Apostolski w Waszyngtonie, ks. abp Satoli, doprowadził w 1897 r. do pojednania parafii Najświętszego Serca Maryi Panny z biskupem ordynariuszem Detroit J. Foleyem oraz do pojednania ks. D. Kolasińskiego z władzą kościelną. Rok później ks. Kolasiński zmarł³⁸².

Podobnie było i w Cleveland w stanie Ohio. Tu proboszczem był gorliwy i oddany swoim parafianom ks. Antoni Kołaszewski³⁸³.

Do uniezależnienia się polskiej parafii od własnej diecezji doszło przy budowie nowego kościoła. Biskup diecezji Richard Glimour był

³⁸² Lawrence D. Orton, *Polish Detroit and the Kolasiński Affair*, Detroit 1981; Joseph J. Parot, *Polish Catholics in Chicago. 1850-1920*, De Kalb (Illinois) 1981, s. 69-73; E.A. Skendziel, *The Kolasiński Story*, Detroit 1979; tenże: *The Kolasiński Connection*, „PNCC Studies” 1986, s. 13-23.

Ks. Waław Kruzka, w cytowanej tu wielokrotnie *Historii polskiej w Ameryce*, nazwał ks. Kolasińskiego „ojcem i patryjarchą” polskiego niezależnictwa w USA. Por. W. Kruzka, t. II, s. 316. Sprawa ks. Kolasińskiego, a później także ks. Kołaszewskiego, ujawniła jeszcze jedno – ogromny wpływ prasy na rozwój wypadków w parafii. Ważną sprawą byłoby prześledzenie roli prasy w powstawaniu i podsycaniu kryzysów w polskich wspólnotach parafialnych.

³⁸³ Ks. Antoni Kołaszewski urodził się w Prusach i jego pierwotne nazwisko brzmiało Rademacher. Zob. W. Kruzka, dz. cyt., t. II, s. 650. Natomiast prof. dr hab. A. Walaszek podaje tylko nazwisko Kołaszewski w wersji ang. – Kołaszewski. A. Walaszek, *Świąty imigrantów. Tworzenie polonijnego Cleveland. 1880-1930*, Kraków 1994, s. 47.

przeciwny kontynuacji budowy zbyt wielkiej świątyni jak na potrzeby parafii. Natomiast budowniczy kościoła, a zarazem proboszcz parafii, pozostał wierny budowie drugiego co do wielkości kościoła w USA, zaraz po katedrze św. Patryka w Nowym Jorku. Koszty były duże, co zmuszało ks. Kołaszewskiego do konsekwentnego i systematycznego obciążania parafian kosztami budowy. Parafianie zaczęli narzekać na ciężary, które muszą ponosić w związku z budową ogromnej świątyni. To niezadowolenie części parafian wykorzystał wikariusz, ks. Franciszek Motulewski. Bardziej konsekwentny okazał się biskup Horstman, następca biskupa Richarda Glimoura; w dniu 24 maja 1892 r. nakazał ks. Antoniemu Kołaszewskiemu opuścić parafię św. Stanisława. Ks. Kołaszewski przeniósł się do nowej parafii w Syracuse w stanie Nowy Jork. Biskup Horstman na wakujące stanowisko proboszcza w parafii św. Stanisława mianował ks. Benedykta Rosińskiego. Nie potrafił on rozładować napięć wewnątrz wspólnoty parafialnej, co doprowadziło w końcu do buntu przeciw niemu. Nastąpiła radykalizacja żądań i zawiązanie się komitetu zwolenników powrotu ks. Kołaszewskiego do Cleveland. Po prawie dwu latach, 2 maja 1894 roku, powrócił entuzjastycznie witany ks. Antoni Kołaszewski³⁸⁴.

Postanowiono założyć niezależną parafię pod wezwaniem Niepokalanego Serca Maryi. Wbrew ustawom baltimorskim, właścicielem majątku nie był biskup ordynariusz miejsca, ale właścicielami majątku parafialnego byli sami parafianie. Ks. Kołaszewski poprzez prasę poinformował o zerwaniu z własnym biskupem. Na łono Kościoła rzymskokatolickiego powrócił z parafią po śmierci biskupa Horstmana w 1908 roku.

Ks. Kołaszewski zawsze podkreślał, że zerwał tylko z ordynariuszem, a nie z Kościołem jako takim. Dlatego też nie włączył się do innych organizujących się grup, czy to w Chicago, czy też Scranton, gdyż nie był przekonany o sensowności tego typu działań. Nieporozumienia

³⁸⁴ Tamże: „Podczas entuzjastycznego powitania wygłosił mowę, w której zawarł wszystkie żale i pretensje wobec «irlandzko-niemieckich» biskupów. Mowa Kołaszewskiego to niemal program wszystkich kapłanów wspólnot parafialnych, które popadły w konflikt z amerykańską hierarchią. Żądał on dla Polaków i imigrantów prawa do budowania amerykańskiego katolicyzmu na równych z innymi prawach, prawa do zachowania polskiego charakteru parafii, prawa do «patriotyzmu»”.

i napięcia nasilają się w latach dziewięćdziesiątych. W 1894 dochodzi do konfliktu w Baltimore. Tu na czele zbuntowanych staje ks. Barszcz, znany szeroko ze starań o polskich biskupów w USA. W tym samym roku dochodzi do konfliktu w Hill Creek w stanie Pensylwania. Jednocześnie w tym samym czasie istnieją niezależne parafie w Omaha, Nebraska, Poznań – Wis. i Milwaukee-Wis. Te lub inne konflikty nie miały jednak wielkiego znaczenia i niejednokrotnie trwały krótko.

Poza powstaniem tzw. polskich parafii niezależnych w USA kroniki notują dużo spornych sytuacji; niektóre doprowadziły nawet do starć z policją. Treścią wszystkich tych nieporozumień była walka o narodowość księdza, o język kazań i obrzędów, o respektowanie polskich świąt, o uprawnienia komitetu parafialnego, o tytuł własności itp.

Przedstawiony tu skrótoowo ruch „niezależnictwa” miał jednak charakter żywiołowy, nie wypracował programu i nie dążył do zespolenia rozproszonych grup. To dokonało się w trzech różnych ośrodkach: w Chicago, Buffalo (NY) oraz Scranton. Pierwsze kroki na drodze do tego rodzaju zespolenia postawiono z chwilą, gdy na widowni ruchu pojawili się w dwu różnych miastach ks. Stefan Kamiński i ks. Antoni Kozłowski.

2.2.3.3.2 Pierwsze próby organizacji ruchu – Kościół Polskokatolicki w Chicago i Polski Kościół Niezależny w Ameryce

Ośrodek w Chicago ukonstytuował się w wyniku podziału, do jakiego doszło w parafii św. Jadwigi, i budowy nowego kościoła pod wezwaniem Wszystkich Świętych. Proboszczem parafii św. Jadwigi był członek zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców, ks. Józef Barzyński. Zmartwychwstańcy w Chicago nie mieli zbyt dobrej opinii wśród wiernych, którzy narzekali na uciążliwy fiskalizm proboszczów; często dochodziło do tego złe traktowanie parafian, brak szacunku dla ciężko pracujących ludzi na obczyźnie. Do pracy w parafii św. Jadwigi został skierowany młody ksiądz, który w 1894 przybył do Chicago po studiach i święceniach kapłańskich we Włoszech, ks. Antoni Kozłowski³⁸⁵. Młody

³⁸⁵ Przebywając na stypendium we Włoszech w 1988 r., w Archiwum Tajnym Watykańskim, jak też w Archiwum „Propaganda Fidei”, znalazłem sporo dokumentów dotyczących ks. Antoniego Kozłowskiego. Zostały skopiowane – jedną kopię posiada

i energiczny wikary zaczął zdobywać coraz większe uznanie wśród parafian. Postanowili oni wystąpić do arcybiskupa Chicago, Feehana, z prośbą o nominację na proboszcza ks. A. Kozłowskiego i odwołanie z tej funkcji ks. Józefa Burzyńskiego. Arcybiskup Chicago odwołał nie ks. Józefa Burzyńskiego, ale dekretem z 18 XII 1894 r. odwołał ks. Antoniego Kozłowskiego. Zarówno w życiu młodego kapłana i w życiu społeczności parafialnej doszło do wielu zmian. Ks. Antoni Kozłowski długo nie mógł znaleźć miejsca dla siebie. W parafii doszło do zaburzeń, a nawet krwawych zająć. Próbowano wszystkich dostępnych środków, między innymi zwrócono się do Delegata Apostolskiego w Waszyngtonie z prośbą o interwencję. Abp Sattoli poprosił o interwencję w parafii arcybiskupa Chicago, Feehana. Konflikty nie rozwiązano, lecz doszło tylko do zaostrzenia protestu i obie strony konfliktu pozostały przy swoich opcjach. Arcybiskup Feehan był źle informowany o tym, co zaszło w parafii i jakie mogą być tego skutki, gdy w liście do arcybiskupa Sattolego z 25 kwietnia 1895 pisał: „Malkontenci są, ale tylko kilka setek, i myślę, że skandal jest bardzo mały, jeśli jest jaki”³⁸⁶.

Zwolennicy ks. Kozłowskiego w dniu 25 kwietnia podjęli decyzję, że opuszczają parafię św. Jadwigi i rozpoczynają budowę nowego kościoła, a zarazem także chcą utworzyć nową wspólnotę parafialną. Znamienią datą w życiu nowej parafii był dzień 16 czerwca 1895 r., kiedy to ks. A. Kozłowski w asyście dwóch innych niezależnych duchownych, ks. Franciszka Kołaszewskiego i ks. Stefana Kamińskiego, dokonał poświęcenia tymczasowej kaplicy Wszystkich Świętych. Do nowej

Archiwum Diecezji Centralnej, drugą Archiwum Kościoła Polskokatolickiego. Sugerowałem władzom obu Kościołów sfinansowanie dalszych poszukiwań w Archiwach Watykańskich – moja sugestia pozostała bez odpowiedzi. Sprawę ks. Antoniego Kozłowskiego dokładnie na podstawie dokumentów z Archiwum Watykańskiego przedstawia Robert F. Trisco, *The Holy Sea and the First „Independent Catholic Church” in the United States, Studies in Catholic History*, Wilmington 1985.

Ks. Kazimierz Grotnik, pisząc swoją pracę doktorską, wspomina w przypisie na s. 31 o tym, że Archiwum Diecezji Centralnej posiada ten mikrofilm, lecz nie wspomina o tym, kto skopiował owe dokumenty i kto ten mikrofilm podarował Archiwum Diecezji Centralnej.

³⁸⁶ R.F. Trisco, dz. cyt., s. 210: „The malcontents are in reality, but a few hundred, and I think it can be said is little, if any scandal”.

parafii przyłączyło się około tysiąca rodzin, tj. około 7 tysięcy ludzi. Przy starej pozostało około 300 rodzin. Arcybiskupowi Feehan nie pozostało nic więcej, jak przypomnienie, że winę za powstałą sytuację ponosi ks. Antoni Kozłowski. Dnia 27 września 1895 arcybiskup ogłosił ekskomunikę na ks. Antoniego Kozłowskiego. Tym aktem arcybiskup Chicago przypieczętował niejako oficjalnie zaistnienie niezależnej parafii ks. Antoniego Kozłowskiego³⁸⁷. W październiku tegoż roku Kozłowski począł oficjalnie szukać porozumienia z innymi niezależnymi parafianami, nawiązując z nim kontakty. Szczególną uwagę zwrócił na ośrodek w Buffalo. W przeciwieństwie do dotychczasowej praktyki, zgodnie z którą istnienie niezależnej parafii uzależnione było od osoby duszpasterza, pragnął ze wszystkimi zainteresowanymi szukać programu religijno-społecznego jako oparcia dla wszystkich. Wszelkie podejmowane próby ukazały, że zbudowanie wspólnej platformy dla wszystkich parafii niezależnych jest przedsięwzięciem nie do zrealizowania. Dlatego też ks. Antoni Kozłowski zwrócił się z prośbą o pomoc do europejskich starokatolików. Biskupi zjednoczeni w Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich poradzili, by parafie te zjednoczyły się w autonomiczną wspólnotę uznającą doktrynę i strukturę kościołów starokatolickich. W maju 1897 część parafii niezależnych, poprzez swoich przedstawicieli, powołała do życia Diecezję Polskokatolicką w Chicago, nową wspólnotę wyznaniową na mapie wyznań w USA³⁸⁸. Podczas pierwszego Synodu Kościoła Polskokatolickiego, który odbył się w Chicago w dniu 7 maja, zatwierdzono wcześniej przyjętą konstytucję i wybrano ks. A. Kozłowskiego na biskupa³⁸⁹. Sakry biskupiej udzielili mu arcybiskup Utrechtu Gerard

³⁸⁷ V. Green, *For God and Country: The Rise of Polish and Lithuanian Ethnic Consciousness in America, 1860-1910*, Madison 1975, s. 108.

³⁸⁸ L.J. Orzell, *A Pragmatic Union: Bishop Kozłowski and the Old Catholics, 1896-1898*, *Polish American Studies* 1987 nr 1, s. 5-24; W. Wysoczański, *Starokatolicyzm polski i jego miejsce w Unii Utrechckiej w latach 1897-1944*, Warszawa 1982 [praca doktorska] oraz tegoż: *Polski nurt Starokatolicyzmu*, Warszawa 1977, B. Leś, *Przemiany charakteru i funkcji parafii Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych. Studium parafii katedralnej Wszystkich Świętych w Chicago*, „Posłannictwo” 1980, nr 2-3, s. 145-162.

³⁸⁹ W czasie kwerendy do pracy odnalazłem w Archiwum Diecezji New Jersey tekst „Konstytucji” Kościoła Polskokatolickiego. Jej tekst przekazałem Archiwum

Gul, biskup starokatolickiego Kościoła Niemiec Teodor Weber i biskup chrześcijańskokatolickiego Kościoła w Szwajcarii – Edward Herzog. Konsekracja biskupia odbyła się w dniu 21 listopada 1897 w kościele św. Piotra i św. Pawła w Bernie, w obecności ambasadora Stanów Zjednoczonych w Szwajcarii. W odpowiedzi na ten akt, dokonany bez zgody Rzymu, Leon XIII w dniu 2 maja 1898 upoważnił Kongregację Rozkrzewiania Wiary do ogłoszenia dekretu o ekskomunice większej (zastrzeżonej tylko Stolicy Apostolskiej). Tekst jej został odczytany z ambon wszystkich kościołów polskich w Ameryce³⁹⁰. Biskup Kozłowski jednak wcześniej zdążył przygotować swoich zwolenników do tego aktu, wydając dnia 19 grudnia 1897 r. list pasterski. Pisał w nim: „[...] nietolerancyjny religijny despotyzm z ciężkimi łańcuchami niewolnictwa [...] nadużywanie naszych sentymentów religijnych, nadużycia materialne przywiodły nas do zerwania jedności z Kościołem, w którym zostaliście pozbawieni podwójnej wolności: jako wolni obywatele i jako ludzie, których Chrystus uczynił wolnymi”. We fragmencie tym podaje przyczyny rozłamu. Dalej pisze, że nie zerwali z wiarą przekazaną im przez ojców i że nie tworzą jakiejś nowej religii. Zdawał sobie sprawę z możliwości ekskomuniki, gdy pisał: „Nie bójcie się, gdy niemiłosierni ludzie będą was prześladować i nadużywając imię i autorytet Chrystusa ekskomunikować was. Wy spoczywacie na mocnym fundamencie, którym jest Jezus Chrystus”³⁹¹.

Program religijno-społeczny przyjęto na drugim Synodzie Kościoła – w roku 1904. W programie tym wyeksponowano elementy narodowe. Można to szczególnie odnaleźć w następującym fragmencie rezolucji: „My, jako Polacy katolicy, dzieci jednej, nierozdzielonej Ojczyzny Polski, postanawiamy, ażeby wszystkie majątki kościelne przez nas założone

diecezji Centralnej – nr inw. 2249 i Archiwum STPK. Konstytucja została napisana w dniu 1 maja 1897 r. Zatwierdził ją I Synod Kościoła odbyty w dniu 7 maja 1897 r. Na tym Synodzie wybrano ks. Kozłowskiego biskupem. Konsekracja elekta odbyła się w Bernie, w dniu 21 listopada 1897 r. Zobacz: L.J. Orzell, *A Pragmatic Union Bishop Kozłowski and the Old Catholics, 1896-1898*, „Polish American Studies” 1987, nr 1, s. 5-24.

³⁹⁰ R.F. Trisco, dz. cyt., s. 234; W. Kruska, *Historia polska w Ameryce*, t. X, s. 143.

³⁹¹ R.F. Trisco, dz. cyt., s. 225.

pozostały wyłączną własnością ludu polskiego w Ameryce, ażeby te majątki były wyłącznie przez ludzi polskokatolickich dozorowane i w żadnej mierze nie mogą być zapisane na jakichkolwiek biskupów. W razie potrzeby Ojczyzny zaś nasz majątek narodowy stać się może wielką przysługą dla dobra narodu polskiego³⁹².

Chociaż Kościół nieustannie rósł (w 1895 r. liczył około 10 tysięcy wyznawców, w 1902 r. – około 80 tysięcy), to organizator ruchu zdawał sobie doskonale sprawę z izolacji swej społeczności. Szukając rozwiązania swoich trudności, zwrócił uwagę na najstarszy z amerykańskich Kościołów, Kościół episkopalny. Kontakt ten starał się rozwijać przez bpa Karola C. Graftona z Fond du Lac (Wisconsin). Diecezja ta należy do tradycyjnie opanowanych przez zwolenników tzw. „Kościola wysokiego”. Ten krok krytykowali nie tylko rzymscy katolicy, krytykował też ks. F. Hodur, który traktował go jako próbę wyprzedzaży polskich interesów.

W 1907 r. umiera bp Antoni Kozłowski. Po jego śmierci część członków połączyła się z ośrodkiem Buffalo, natomiast większość przeszła do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Ta ostatnia okoliczność przyczyniła się do pozytywnego rozwiązania sakry dla ks. Franciszka Hodura.

Ośrodek w Buffalo powstał w wyniku konfliktu wywołanego przez ks. Jana Pitassa, proboszcza polskiej parafii pod wezwaniem św. Stanisława, który nie wyraził zgody na powstanie drugiej w Buffalo parafii polskiej. Polacy przy czynnej pomocy jednego z wikariuszów ks. Jana Pitassa, ks. Piotra Chowańca, wybudowali bez zgody biskupa nowy kościół pod wezwaniem M.B. Różańcowej. Kościół ten strawił pożar, który wybuchł „z niewiadomych przyczyn”. W roku 1886 wierni parafii z pomocą innego wikarego ks. Jana Pitassa, ks. Antoniego Klawitera, i za zgodą Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, zbudowali nowy kościół; powołana została nowa parafia pod wezwaniem św. Wojciecha³⁹³. Parafia

³⁹² W. Kruszką, dz. cyt., t. II, s. 55.

³⁹³ Zob. J. Wiczerzak, *Religions Independenism Among Polish Catholic in Buffalo (New York)*, „PNCC Studies” 1987, s. 73-93; S.L. Cuba, *Rev. Anthony Klawiter (1836-1913): Research in Progress*, „PNCC Studies” 1982, s. 1-24; S.L. Cuba, *Rev. Anthony Klawiter I Polish Roman and National Catholic Organizer – Priest*, „Polish American Studies” 1983, nr 2, s. 59-92.

skupiła wokół siebie większość Polaków pochodzących z okolic Poznania. W roku 1890 świątynia spłonęła, a należne pieniądze, które zostały wypłacone z ubezpieczenia, przejął Ordynariusz diecezji. Ks. Antoni Klawiter musiał opuścić parafię i Buffalo.

Do zorganizowania niezależnej parafii pod wezwaniem M.B. Różańcowej doszło w 1895 roku. Organizatorzy otrzymali wsparcie od Związku Narodowego Polskiego i dwóch wybitnych postaci polskiej diaspory w osobach Juliana Lipińskiego i Apolinarego Karwowskiego. Ten ostatni był wydawcą gazety „Reforma”. Parafianie pragnęli, by ich proboszczem został ks. Antoni Klawiter. Parafię pod swoją jurysdykcję usiłował przejąć biskup Antoni Kozłowski z Chicago, lecz jego próby nie przyniosły pozytywnego rezultatu. Parafianie zdecydowali się na „dziwny” krok: powołali na swego proboszcza ks. Stefana Kamińskiego, który otrzymał święcenia kapłańskie z rąk „episcopas vagantes” Józefa Rene Villate³⁹⁴ i w dniu 22 lipca 1896 podpisał kontrakt z parafią M.B. Różańcowej na dziesięć lat³⁹⁵.

Musiał być dobrym organizatorem, skoro potrafił zyskać bardzo szybko sympatię parafian, ale także zdobyć zaufanie kilku niezależnych parafii i Związku Narodowego Polskiego. Synod w Buffalo, który odbył się we wrześniu 1896 r., wybrał ks. Stefana kandydatem na biskupa. Sakry udzielił mu 20 marca 1898 roku w Buffalo biskup Józef Rene Villate³⁹⁶. Oznaczało to, że w Buffalo utworzył się jeszcze jeden ośrodek pretendujący do przewodzenia w ruchu niezależnych parafii. Papież Leon XIII ekskomunikował bpa Kamińskiego w dniu 9 września 1898 r. Nowego biskupa Buffalo Jakuba P. Quigley, następcę biskupa Ryana, powiadomił o tym listem kardynał Ledóchowski, ówczesny prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Komunikat o dekrecie Leona XIII ogłoszono we wszystkich kościołach diecezji.

³⁹⁴ Ks. W. Kruska pisze, że Stefan Kamiński został wyświęcony w 1894 r. w Cleveland i pierwotnie nosił nazwisko Rothe. Por. W. Kruska, dz. cyt., t. II, s. 682.

³⁹⁵ Archiwum Diecezji Centralnej nr inw. 2248. Tekst kontraktu.

³⁹⁶ Interesujące materiały źródłowe dotyczące bpa Villate’a oraz konsekracji bpa S. Kamińskiego podaje W. Wysoczański: *Strakatolicyzm polski i jego miejsce w Unii Utrechckiej*, s. 184-185 oraz przypisy 66 i 67.

Jak słusznie zauważył Wiktor Wysoczański, charakteryzując postawę biskupa Stefana Kamińskiego, brak mu było odwagi i konsekwencji w działaniach, które są nieodzownymi elementami przy formułowaniu jakiegoś programu religijno-społecznego³⁹⁷. Potwierdza to jego deklaracja opublikowana w „Warcie” z dnia 23 marca 1900 roku, w której pisał: „Ja, jako biskup, solennie zgadzam się z uchwałami wszystkich soborów, to jest od czasów apostołskich aż do dnia 21 lipca 1879 r. Wraz z moimi księżmi i diecezjanami, których dzisiaj jest już przeszło 18 tysięcy dusz, chcemy żyć i umierać w zupełnej karności z biskupem rzymskim, czyli papieżem, jeżeli on uzna krzywdę narodu polskiego, szczególnie w Ameryce, gdzie największą niesprawiedliwością szafują jego agenci. Uchwały soboru baltimorskiego odrzucamy jako niekatolickie, heretyckie i nawet niechrześcijańskie, które zobowiązują wiernych do oddawania majątków parafialnych na własność biskupów narodowości irlandzkiej [...].

Nie mamy żadnej łączności z tak zwanymi starokatolikami [...]. Urodziliśmy się katolikami rzymskiego wyznania, wzrosliśmy w tej wierze, więc chcemy też kiedyś umierać jak takowi. Stojąc na czele katolików – Polaków w Buffalo i innych osadach, zgodnie z moimi księżmi i parafianami, nie tworzymy żadnego nowego kościoła, jak to niektórzy twierdzą, nie, walczymy tylko o nasze słuszne prawa, które nam się należą wobec świata i samego Boga. Nie toczymy walki ani z papieżem, ani z Kościołem, walczymy tylko ze złymi i niesumiennymi ludźmi. Jesteśmy gotowi w każdej chwili zakończyć walkę, jeżeli wyższa władza uwzględni to, co się należy narodowi Polskiemu w Ameryce, a w przeciwnym razie gotowi jesteśmy walczyć aż do grobowej deski”³⁹⁸.

Program biskupa Kamińskiego był podobny do formułowanych postulatów innych grup niezależnych. Negował wszystko, co robili bądź zamierzali jego adwersarze w ruchu niezależnym, biskup Kozłowski i Hodur³⁹⁹. Proponował walkę bez szukania porozumienia i współpracy z innymi, którzy walczyli.

³⁹⁷ W. Wysoczański, *Starokatolicyzm polski i jego miejsce...*, s. 188-189.

³⁹⁸ „Warta” 23 III 1900, nr 20.

³⁹⁹ Biskupowi Kozłowskiemu zarzucał zdradę interesów narodowych przez to, że przyjął sakrę z rąk biskupów starokatolickich, i kontakty z Kościołem Episkopalnym.

Ośrodek w Buffalo po śmierci biskupa Kamińskiego (wrzesień 1911) popadł w kłopoty. Los jego zostaje przesądzony w momencie wystawienia katedry na publiczną licytację z powodu zaciągniętych długów w banku. Katedrę kupił nielegalnie i podstępnie ks. Bubenheimer⁴⁰⁰, który przekazał ją następnie diecezji rzymskokatolickiej. Kościół odzyskał ks. Walenty Gawrychowski 1 sierpnia 1915 roku. Parafia przeszła pod jurysdykcję PNKK z siedzibą w Scranton. Pozostałe parafie byłego ośrodka buffalowskiego również przeszły pod jurysdykcję PNKK.

2.2.3.3.3 Ośrodek w Scranton

Jedynie ośrodek w Scranton przetrwał i zorganizował się w Kościół. Zawdzięcza to swojemu organizatorowi, ks. Franciszkowi Hodurowi, który nakreślił mu program religijny i społeczny. Reformator urodził się 1 kwietnia 1866 roku we wsi Żarki, powiat Chrzanów. Swojemu chłopskiemu pochodzeniu zawdzięcza wiele pięknych cech charakteru: pracowitość, wytrwałość, religijność. Do negatywnych cech należy zaliczyć upór. Po ukończeniu szkoły w Żarkach, dzięki pomocy wielu życzliwych osób, uczęszczał do elitarnej średniej szkoły Nowodworskiego im. Św. Anny w Krakowie. Źródłem utrzymania były także korepetycje udzielane mniej zdolnym uczniom. Negatywnie na młodą psychikę wpłynęło środowisko szkolne, które kpiło z jego pochodzenia. W środowisku krakowskim zetknął się z ruchem socjalistycznym i ruchem księdza Stanisława Stojałowskiego, obrońcy polskiego chłopca. Tu także rozwijali swe idee twórcy Młodej Polski; krzewiono też zasady mesjanizmu.

Po ukończeniu gimnazjum, po długich wahaniach, wybrał teologię na Uniwersytecie Krakowskim oraz formację w Seminarium Diecezji Krakowskiej prowadzonym przez Księża Misjonarzy. Zostaje przyjęty do seminarium i tym samym rozpoczyna studia teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim (1889)⁴⁰¹. Tu też otrzymał niższe święcenia z rąk kardynała

Natomiast biskupowi Hodurowi, że był chłopskiego pochodzenia i miał poglądy liberalne, jeśli nie socjalistyczne. Zarzucał mu także „nowinkarstwo” w teologii.

⁴⁰⁰ J. Wiczerzak, *Religions...*, s. 82.

⁴⁰¹ Powszechnie przyjmowano dotychczas, że Hodur zgłosił się do seminarium bezpośrednio po ukończeniu gimnazjum. Natomiast Józef Wiczerzak, cytując ks. Józefa Zawistowskiego, twierdzi, że uczynił to 3 lata po zdaniu matury, próbując w tym czasie

Dunajewskiego, biskupa krakowskiego. Pobyt w seminarium został przerwany w 1892 roku, a Franciszek Hodur usunięty z grona alumnów. Co było przyczyną, dokładnie nie wiadomo⁴⁰².

Wydalony z seminarium, nie mógł liczyć na karierę świecką w kraju. Pewną „deską ratunkową” była emigracja. Franciszek Hodur zdecydował się na wyjazd z kraju. Droga jego podobna jest do drogi wielu polskich emigrantów: pociągiem do Hamburga, a później statkiem do Nowego Jorku. Podróż z Hamburga do Nowego Jorku odbył F. Hodur na statku M/S „Sorrento”. Jak każdy emigrant, przeszedł normalną procedurę na Ellis Island i swoje pierwsze kroki skierował, jak wielu emigrantów Polaków, do polskiego przytułku św. Józefa. Jednym z członków Zarządu był ks. Benwenuty Gramlewicz. Zarząd przytułku składał się z członków Zjednoczenia Księży Polskich w Ameryce⁴⁰³. Ksiądz Gramlewicz był proboszczem polskiej parafii w Nanticoke (PA)⁴⁰⁴.

Po przyjęciu do seminarium w Betty (obecnie Latrobe PA) prowadzonym przez benedyktynów, kilkumiesięcznym pobyty i zdaniu

także kariery teatralnej. *Bishop Francis Hodur and the Socialist. Associations and Disassociations*, „Polish American Studies” 40 (1983), nr 2, s. 7 oraz A. Hałas, *Kontrowersje wokół ks. Franciszka Hodura, założyciela Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*, „Studia Polonijne” 8 (1984), s. 196.

Dokument wpisu „w poczet uczniów Wydziału Teologicznego” nosi datę 7 IX 1889. Fotokopię dokumentów zamieszcza H. Kubiak, *The Polish National Catholic Church in the United States of America from 1897 to 1980*, Warszawa 1982, pomiędzy stronami 120 i 121. Zob. też: Z.J. Kijas, *Franciszek Hodur. Lata seminaryjne. Rys sylwetki na podstawie dokumentów Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie*, red. J. Jezierski, *Biskup Franciszek Hodur (1866-1953)*, s. 35.

⁴⁰² A. Hałas, *Franciszek Hodur jako seminarzysta i ksiądz rzymskokatolicki*, „Posłannictwo” 1987, nr 1-2, s. 71-94.

⁴⁰³ J. Wiczerzak, *Francis Hodur First Year in America: 1893*, „PNCC Studies” 1994, s. 5-23.

⁴⁰⁴ S. Włodarski, *Historia Kościoła Polskokatolickiego, t. I*, Warszawa 1964, s. 73 pisze, że Hodur dał ogłoszenie do „Kuriera”, gazety wydawanej w Nowym Jorku, o swym przyjeździe i ciężkim położeniu. Notatkę tę miał przeczytać ks. B. Gramlewicz i zaprosił go do siebie. Inną wersję podaje Józef Wiczerzak. Według niego ks. B. Gramlewicz po otrzymaniu wiadomości o przyjeździe byłego kleryka z Krakowa, zainteresował się nim, traktując go jako potencjalnego kandydata na księdza. Która wersja jest prawdziwa, trudno dziś orzec. Nie istnieje ani jedna kopia „Kuriera” z tego czasu. Zob. J. Wiczerzak, *Francis Hodur First Year in America: 1893*, tamże.

egzaminów został wyświęcony na księdza w katedrze Św. Piotra w Scranton przez ówczesnego ordynariusza diecezji bpa O'Hare w dniu 19 sierpnia 1893 roku⁴⁰⁵.

Biskup O'Hara skierował neoprezbitera do parafii Najświętszych Serc Jezusa i Maryi w Scranton. Proboszczem parafii był Niemiec pochodzący ze Śląska, słabo mówiący po polsku, ks. Ryszard Aust. Młody wikariusz, za zgodą proboszcza, rozpoczął aktywną działalność w parafii, której główny człon stanowili górnicy. W krótkim czasie zorganizował Kółko Patriotyczne, bibliotekę oraz zaczął wydawać „Tygodnik Scrantoński”. Szybko pozyskał sympatię parafian, także pełną wrażliwości postawą na ich potrzeby materialne. Zamiast gromadzić „grosz do grosza”, dzielił się pieniędzmi z parafianami. Przysłowiowej „oliwy do ognia” dodała przynależność do Kółka Patriotycznego członków Związku Narodowego Polskiego. Związek ten powstał pod wpływem Agatona Gillera w Filadelfii w 1880 roku⁴⁰⁶. Przyjmował na członków wszystkich, którzy chcieli pracować na rzecz niepodległości Polski. Mogli nimi być socjaliści, antyklerykałowie, nieważna była przynależność wyznaniowa, a także przekonania polityczne i społeczne. Kościół rzymskokatolicki zabraniał swoim wyznawcom przynależności do tej organizacji, a przez pewien okres nawet bardzo aktywnie zwalczał Związek. W tym celu powołał nową organizację, tzw. Unię Rzymskokatolicką⁴⁰⁷. Ksiądz Franciszek Hodur nie był członkiem Związku, ale popierał jego działalność i cele.

⁴⁰⁵ Władze diecezji amerykańskich poprzez Kongregację Rozkrzewiania Wiary zwracały się do biskupów diecezji w Europie, z których pochodzili klerycy, z prośbą o opinię o kandydacie do święceń. W Archiwum Kongregacji Rozkrzewiania Wiary nie ma śladu, by uczynił to biskup O'Hara w stosunku do alumna Hodura. Może to świadczyć o tym, że posiadał on takie świadectwo albo takie, które zostało mu wystawione w momencie opuszczenia seminarium. Takie świadectwa otrzymali też inni klerycy z seminarium krakowskiego. Zob. A. Hałas, *Hodur jako seminarzysta*, s. 71-94.

⁴⁰⁶ F. Renkiewicz, *Poles in America, 1608-1972*, New York 1973, s. 64-65; A. Bożek, *Polish Americans, 1854-1939*, Warszawa 1985, s. 216-218; S. Osada, *Historia Związku Narodowego Polskiego w Ameryce Północnej i rozwój ruchu narodowego polskiego w Ameryce Północnej*, Chicago 1905, s. 111; J.A. Wytrwał, *America's Polish Heritage*, Detroit 1961, s. 173.

⁴⁰⁷ J.W. Wiczerzak, „*Filling In*”: *Observations, Biographical and Historical, On Bishop Hodur and His Church*, „PNCC Studies” 1994, s. 95-96.

Władze kościelne doceniły pracę i zaangażowanie ks. Franciszka Hodura, mianując go proboszczem parafii Świętej Trójcy w Nanticoke.

W parafii Najświętszych Serc Jezusa i Maryi przybywało coraz więcej parafian niezadowolonych z rządów ks. Ryszarda Austa. Finanse wielu wspólnot parafialnych to punkt zapalny, wywołujący najczęściej nieporozumień. I tak było w tym przypadku. Komitet parafialny zażądał rozliczenia się, lecz przedstawiciele parafii zostali wyrzuceni za drzwi plebanii. Do zaognienia sytuacji przyczyniło się także niedzielne wystąpienie proboszcza, w którym parafianie usłyszeli tylko obelgi. Delegacja parafii, która udała się do biskupa Ordynariusza z prośbą o zmianę proboszcza, została przez Ordynariusza zlekceważona. Dlatego 30 sierpnia 1896 roku, w niedzielę, parafianie nie dopuścili ks. Austa do kościoła. Powiadomiony o tym Ordynariusz zwrócił się do policji o interwencję. Doszło do rozlewu krwi i aresztowania 22 osób⁴⁰⁸. Szukając pojednania z rozgoryczonymi parafianami biskup O'Hara zdecydował się na odwołanie ks. R. Austa i powołał na wakujące stanowisko ks. Bronisława Dębińskiego. Parafianie tego pojednawczego gestu (wyciągniętej ręki) nie przyjęli.

Parafia w Nanticoke, do której został posłany ks. F. Hodur, powstała z części parafii ks. B. Gramlewicza. Świadczy to o zaufaniu, jakim darzył młodego kapłana ordynariusz Scranton⁴⁰⁹.

Na związanie się Hodura z grupą wiernych z Najśłodszych Serc Jezusa i Maryi wpływ miała solidarność z ich poczuciem krzywdy i poniżenia, których doznali od ordynariusza diecezji.

Zachęcając wiernych do budowy nowego kościoła i stając w końcu na ich czele, miał świadomość, że podejmuje wielce ryzykowną decyzję, która w konsekwencji doprowadzić może do przerwania dobrze zapowiadającej się kariery. Na tym etapie nie miał zamiaru zrywać z Kościołem rzymskokatolickim. Świadczy o tym złożona przez niego deklaracja: „Żeby nasz Kościół rzymskokatolicki stał się narodowym, nie trzeba koniecznie zrywać z Rzymem i tworzyć jakąś nową sektę odmienną. Nie,

⁴⁰⁸ J.P. Gallagher, *Century of History. The Diocese of Scranton 1868-1968*, Scranton 1968, s. 210; W. Warega (F. Hodur), *Nowe drogi*, Scranton 1901, s. 14 n; F. Hodur, *Po drodze życia*, Scranton 1922, s. 12-36.

⁴⁰⁹ J.P. Gallagher, *A Century of History*, s. 169.

z prawd przez nas dotychczas wyznawanych nie odrzuciliśmy żadnej, żądać tylko winniśmy w ustroju społeczno-administracyjnym reform w duchu demokratycznym. I tak niesłychanym jest przecież anachronizmem na dzisiejsze czasy, że naród polski nie ma żadnego wpływu na wybór biskupów i księży dla siebie przeznaczonych⁴¹⁰. W podobnym duchu wypowiedział się w artykule *Nasz Program*⁴¹¹. Ks. F. Hodur nie chciał zrywać z Kościołem rzymskokatolickim. Żywił głębokie przekonanie, że wiele można będzie rozwiązać na drodze negocjacji. Tylko one zapewnią uzyskanie ustępstw w dotychczasowej praktyce Kościoła. W styczniu 1898 r. podjął Hodur decyzję o podróży do Rzymu, której celem była zmiana krzywdzących praw obowiązujących o Kościele w USA.

W Rzymie ks. Hodur nie osiągnął nic. Udało mu się złożyć tylko petycję, w której opisywał warunki życia religijnego Polaków. Prosił też Stolicę Apostolską o przeprowadzenie pewnych reform w zarządzie polskimi parafiami. Postulaty ujął w cztery punkty:

„1. Prosimy o przedstawiciela Polaka w episkopacie USA, by mógł być pośrednikiem między ludem polskim, Stolicą Apostolską a biskupami Ameryki i orędownikiem naszych spraw.

2. O zgodę na unarodowienie własności kościelnych, tj. by majątki kościołów polskich były zapisane w sądach na delegatów przez gminę wybranych.

3. O przyznanie ludowi tych praw, które ma w Europie tzw. kolator (czyli patron), a mianowicie, by biskup prosił lud przy obsadzaniu probostwa o zgodę na osobę danego księdza.

4. O prowadzenie administracji finansowej przez ludzi z łona parafian wybranych⁴¹².

⁴¹⁰ „Straż” z 15 IV 1897 r.

⁴¹¹ „Straż” z 30 X 1897 r.

⁴¹² Cyt. za: S. Włodarski, *Historia Kościoła Polskokatolickiego*, t. 1, Warszawa 1964, s. 75. Trzeba wreszcie obalić mit o spotkaniu z kard. M. Ledóchowskim. Po pierwsze – w diariuszu audiencji udzielanych przez Prefekta Kongregacji nie ma notatki o takim spotkaniu. Po drugie – ks. F. Hodur popełnił poważny błąd, wcześniej zwrócił się o pomoc do jednego z braci kardynałów Vanutellich, którzy nie należeli do grona „przyjaciół” kard. Ledóchowskiego. Kardynał był w tym czasie jedynym obcokrajowcem pracującym w jednej z najważniejszych dykasterii watykańskich.

Pobyt w Rzymie nie przyniósł spodziewanych rezultatów, a ewentualna audyencja u papieża miałyby czysto konwencjonalny charakter. Jednak, jak wskazują na to publikacje w „Straży”, Hodur ciągle ludził się nadzieją, że reprezentowana przez niego grupa wiernych uzyska z Kurii rzymskiej pozytywną odpowiedź⁴¹³. Chciał zrezygnować z administrowania podległymi mu trzema już wówczas parafiami, tj. św. Stanisława w Scranton, św. Walentego w Filadelfii i św. Wojciecha w Priceburg (Dicson City), jeżeli „Rzym ustanowi polskich biskupów w zgodzie z programem kościoła”⁴¹⁴.

Odpowiedź przysłała z Rzymu za pośrednictwem Delegata Apostolskiego w Waszyngtonie. Była to odpowiedź odmowna. Jedynie co do punktu czwartego miała ona charakter pozytywny. Punkt ten mówił o współdziałaniu parafian w zarządzaniu majątkiem kościelnym. Zarówno biskup Wiliam O’Hara, jak i ks. Franciszek Hodur szukali jeszcze możliwości porozumienia i wyjścia z kryzysowej sytuacji. Obaj okopali się na swoich pozycjach i nie zamierzali przystać na warunki drugiej strony. Dlatego też w dniu 12 września 1898 r. ks. F. Hodur odczytał wiernym treść dokumentu z Rzymu, po czym oświadczył: „Ja do Rzymskiego Kościoła nie wrócę”. Po tej deklaracji ks. F. Hodura zebrani oświadczyli: „To i my nie wrócimy”. Rezultatem była ekskomunika z dnia 29 września 1898 roku. Wydał ją biskup Hoban z polecenia ordynariusza diecezji O’Hary⁴¹⁵. Hodur nazwany został w niej „szpiegiem rosyjskim, zdrajcą i wrogiem narodu polskiego”⁴¹⁶. Tekst ekskomuniki został odczytany we wszystkich kościołach diecezji Scranton. Aktu tego nie dokonał tylko jeden kapłan – ks. Franciszek Chalcarz z parafii Mill Creek⁴¹⁷. Sam ks. Franciszek Hodur tekst odczytał, kazał go spalić, a popiół wyrzucić do przepływającego w pobliżu strumienia. Zebrani, wraz z ks. F. Hodurem na czele, postanowili nie wracać do Kościoła rzymskokatolickiego.

⁴¹³ J. Wiczerzak, *Scratching the Surface: A F., Notes for a Contemplated biography of Bishoph Francis Hodur*, „PNCC Studies” 1980, s. 11, przypis 5.

⁴¹⁴ „Straż” 30 IV 1898 r.

⁴¹⁵ Archiwum Diecezji Centralnej, nr inwen. 2976.

⁴¹⁶ Na s. 3 kopii ekskomuniki czytamy: „is simply doing the work of Russian spy, whether he be paid for it or not [...] is a traitor to the Polish cause [...] is enemy of the Polish people”.

⁴¹⁷ *Księga Pamiątkowa* „33”, s. 29.

W dniu 3 października 1898 roku złożono u władz stanowych podanie o rejestrację nowej grupy wyznaniowej Polskiego Kościoła Reformowanego. Pod dokumentem widnieją podpisy kilkuset osób. Dzień ten można uznać za formalną datę powstania nowej denominacji wyznaniowej, która na II Synodzie Powszechnym 1909 roku przyjęła nazwę Polski Narodowy Kościół Katolicki⁴¹⁸.

Wczesne numery „Straży” wskazują, że działalność Hodura nie ograniczyła się tylko do Scranton⁴¹⁹. Działalnością propagandową starał się objąć wszystkie zainteresowane grupy. Powstały nowe parafie, które uznawały Scranton za „centralę”. Nieodzownym stało się nadanie żywiołowo rozwijającemu się ruchowi określonych ram organizacyjnych i doprecyzowanie stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego.

2.2.3.3.4 Organizacja i rozwój PNKK

Ważnym dniem w historii PNKK jest 25 kwietnia 1898 roku. W tym dniu w hali parafialnej odbył się wiec, wzięło w nim udział około 1500 osób oraz kilku duchownych: Franciszek Hodur, Wincenty Szumowski, Antoni Klawiter i Józef Bolidau. Wspierali ich działacze świeccy: Jan Śliwiński, Józef Nycz, Stanisław Dangel (redaktor „Straży”). Obecni byli też przedstawiciele Związku Narodowego Polskiego i innych organizacji działających w środowisku polonijnym⁴²⁰. Na wiecu postanowiono i uchwalono następujące wnioski:

1. Wybrać administratora Kościoła i Radę Główną;
2. Zlecić administratorowi Kościoła opracowanie Konstytucji;
3. Powołać Komitet, który zająłby się szerzeniem idei Kościoła narodowego w Ameryce;
4. Powołać specjalny fundusz na ten cel;
5. Uznać „Straż” za organ Kościoła⁴²¹.

⁴¹⁸ W tradycji Kościoła za datę jego powstania przyjmuje się dzień 15 marca 1896. Dzień ten jest dniem zasuspendowania ks. F. Hodura za samowolne opuszczenie parafii w Nanticoke.

⁴¹⁹ Prośba w imieniu ludu do polskich księży!, „Straż”, nr 43, s. 2.

⁴²⁰ „Straż” 1898, nr 17. Na wiecu tym ks. Antoni Klawiter „w ostrych i energicznych słowach skrytykował postępowanie tzw. sług ołtarza – ich zdzierstwo, pychę, głupotę, rozpustę i wskazał jako źródło odrodzenia Kościół Narodowy”.

⁴²¹ Tamże.

Administratorem Kościoła jednogłośnie wybrano ks. F. Hodura.

W lipcu 1904 roku ks. F. Hodur wydał odezwę „do wszystkich Kościołów Polsko-narodowych, patriotycznych towarzystw i ludzi dobrej woli [...]”⁴²², w której zwoływał I Synod Narodowego Kościoła. Zwołany przez ks. F. Hodura I Powszechny Synod miał wielkie znaczenie dla młodej społeczności kościelnej. Cele wyznaczył Hodur:

1. „Czas najwyższy, żebyśmy pozbyli się zależności od Ajryszy i Niemców, czas, byśmy sprawy Kościoła naszego wzięli we własne ręce, czas zorganizowania ostatecznego Polsko-Narodowego Katolickiego Kościoła w Ameryce”;

2. „By mieć sposobność do [...] zastanowienia się nad naszym położeniem [...], nakreślić na przyszłość program, jasny i prosty, narodowo-religijnej pracy w Ameryce [...]”⁴²³.

Ks. F. Hodur zdawał sobie sprawę z tego, że o losach Kościoła decydować będą świeccy. W tym celu opublikował szereg artykułów przypominających zasady życia Kościoła w czasach poapostolskich. W jednym z nich pisze: „Pierwszy Synod Narodowego Kościoła będzie przypominał te czasy poapostolskie, kiedy to kapłani Chrystusowi wraz z ludem wiernym rozpatrywali najważniejsze sprawy Kościoła, wybierali biskupów, formułowali wyznania wiary”⁴²⁴.

W Synodzie wzięło udział 136 delegatów świeckich i duchownych: 15 księży i 131 osób świeckich, którzy reprezentowali 14 parafii i 20 towarzystw patriotycznych. Uwagę zwraca udział 3 księży z odłamu w Chicago, którzy reprezentowali bpa Antoniego Kozłowskiego z Kościoła Polskokatolickiego.

Synod ostatecznie określił stosunek młodego ruchu religijnego do Rzymu. Na Synodzie postanowiono ostatecznie zerwać z Rzymem oraz odrzucić dogmat o nieomyślności papieża. Rezolucja uchwalona na Synodzie stwierdzała: „Uważamy stanowisko papieża i jego Kościoła [...]

⁴²² F. Hodur, *Do wszystkich Kościołów Polsko-Narodowych, Patriotycznych Towarzystw i ludzi dobrej woli...*, „Straż” 1904, nr 28, „Nowy Świt” 1904, nr 3, s. 49-52.

⁴²³ Tamże.

⁴²⁴ *Uwagi o Synodzie*, „Straż” 1904, nr 30.

za nieuzasadnione, oparte na fałszu i złej woli, a dogmat o rzymskiej nieomyślności za bluźnierstwo przeciw Bogu⁴²⁵.

Uznano, że Konstytucja Kościoła powinna być oparta na „Ustawach parafii przy kościele św. Stanisława, Biskupa i Męczennika w Scranton PA. 20 marca 1897”. Projekt Konstytucji opracowali księża Hodur, Pluciński i Kowalski. W pracy wspierali ich radami Ignacy Kosmela i Jan Śliwiński. Konstytucja oparta jest na dwu filarach:

„Pierwszym i najważniejszym pragnieniem [...] to uświęcenie i zbawienie polskiego wychodźcy [...]. Druga zasada naszej organizacji jest ta, że majątek kościelny ma być bezwzględną własnością tych ludzi, którzy kościół budują i utrzymują [...]. Zarząd i kontrola nad majątkiem kościelnym należy do komitetów przez parafię wybranych i przed nimi odpowiedzialnych⁴²⁶. Na czele Kościoła stoi biskup, obierany dożywotnio na Synodzie. On stoi na straży praw kościelnych i czuwa nad czystością wiary i obyczajów. Wszelkie urzędy w Kościele mogą być obejmowane tylko na drodze wyborów. Władzę ustawodawczą w Kościele ma Synod. Władzę wykonawczą powierzono tzw. Wielkiej Radzie, w której skład wchodził biskup, trzech księży i trzech świeckich, wybieranych także przez Synod Kościoła. Parafie są autonomiczne w sprawach majątkowych, natomiast w sprawach wiary, moralności i dyscypliny kościelnej podlegają biskupowi. Tak więc na pierwszym Synodzie położono podwaliny pod demokratyczny system władzy w Kościele⁴²⁷. W sprawach dyscypliny Synod zachował wiele przepisów rzymskokatolickiego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Na biskupa Kościoła powołano ks. F. Hodura, który był zresztą jedynym kandydatem. Milczeniem pominięto kwestię sposobu uzyskania przez nominata sakry biskupiej⁴²⁸. Droga do niej była długa i wiązała się z doznaniem wielu upokorzeń.

⁴²⁵ A. Koliński, *Synod Kościoła narodowego w Scranton, PA dnia 6-8 września 1904*, „Ameryka Echo” 24 IX 1904.

⁴²⁶ *Cel i zasady Polsko Narodowego Kościoła w Ameryce*, „Trybuna” 1907, s. 7-12.

⁴²⁷ K. Grotnik, *Polski Narodowy Kościół Katolicki...*, s. 65.

⁴²⁸ Ks. F. Hodur przez wiele lat odrzucał godność biskupią, gdyż uważał ją za niepotrzebną dla siebie i narodu polskiego: „Podczas gdy w Detroit, Cleveland, Buffalo musieli Kolasińscy, Kamińscy, Kołaszewscy i Kozłowscy tumanić lud i ściągać mu do poświęcenia kościołów wątpliwej jakości biskupów, u nas, w Scranton, postanowił

Konsekracja elekta ks. F. Hodura odbyła się 29 września 1907 r. w starokatolickiej katedrze św. Gertrudy w Utrechcie (Holandia). Głównym konsekratorem był Gerhard Gul, zaś biskupami współkonsekratorami Jakub Jan von Thiel, biskup z Haarlemu, i Mikołaj Spit, biskup z Deventer. Dzień ten miał niezwykle znaczenie dla młodego ruchu kościelnego i jego przyszłości. Droga do niej otwarła się dopiero po śmierci bpa Antoniego Kozłowskiego z Chicago. Europejscy biskupi starokatolickcy nie wyrażali zgody na konsekrację drugiego biskupa w USA⁴²⁹.

Rozwój PNKK na terytorium USA, a później Polski i Kanady, był przyczyną, dla której bp F. Hodur nie mógł dłużej sam kierować całością Kościoła. W związku z tym V Synod Nadzwyczajny podjął historyczną

naród kwestię jasno i orzekł, iż polski ksiądz, pochodzący z ludu i pracujący dla ludu, więcej u niego znaczy niżli rzymskie i nierzymskie biskupy. Lud scrantoński i ci, co z nim trzymają, znają tylko jednego biskupa, jednego Mistrza nad sobą, Jesusa Chrystusa, znają księży, którzy mają w jego imieniu głosić Ewangelię czystą, sami żyć po bożemu i naród do Boga prowadzić. Infula jest dla nas symbolem tyranii, przewrotności, a pastorał przypomina bat ekonomia i nahajkę kozacką. Więc precz z infulami, precz z pastorałem”. Warega, dz. cyt., s. 13. Hodur był jednak świadom tego, że Kościołowi potrzebny jest biskup i potrzebna jest sukcesja apostołska. Zabiegi, które podejmował w tym względzie przebiegały w daleko posuniętej dyskrekcji, by nimi nie zrazić zbyt radykalnych sojuszników. Por. „Straż” z 24 września 190, nr 38. Dziękując za wybór na stanowisko biskupa, ks. F. Hodur stwierdził: „[...] krok, któryście uczynili wczoraj, wybierając mnie biskupem, w sposób praktykowany przez pierwsze wieki katolickiego Kościoła, kiedy to kapłani i lud wierny wybierali nawet rzymskich biskupów [...] nie uładzi [...] zapewne zawziętych naszych przeciwników, ale powiększy ją do niebywałych rozmiarów. Wasz wybór zbliża nas z jednej strony do Chrystusa Pan i Jego apostołów, ale za to oddali nas od tych, którzy pogardzili prostotą apostołską i wyparli się świętych zwyczajów pierwszych wieków chrześcijańskiego społeczeństwa”. („Straż”, tamże). Natomiast w szkicu pt. *Cztery Sobory i cztery Synody* uzasadniał wybór biskupa następująco: „Uczyniono to dlatego, że historia chrześcijańskiego Kościoła stwierdza dowodnie nieprzerwane istnienie takiej godności w Kościele chrześcijańskokatolickim od czasu apostołów i pierwszych Ojców Kościoła, przyczyni się do rozszerzenia i utwierdzenia idei wolnego Kościoła w Ameryce”. (F. Hodur, *Po drodze życia*, tamże, s. 39). Te sformułowania wyszły spod jego pióra z pewnej perspektywy czasu i doświadczeń Kościoła w Ameryce.

⁴²⁹ Szczegółowy opis starań można znaleźć: Laurence J. Orzell, *Franciszek Hodur a Kościół Starokatolicki, 1899-1908*, „Posłannictwo” 1980, nr 4, s. 31-43; Laurence J. Orzell, *Francis Hodur and the Old Catholics, 1899-1908*, „PNCC Studies” 1980, s. 15-23; J.P. Gallagher, dz. cyt., s. 238.

decyzję o podziale Kościoła na trzy diecezje z siedzibami biskupów w Scranton, Chicopee i w Krakowie. Oprócz tego Synod powołał do życia diecezję litewską dla Litwinów mieszkających na terenie USA i związanych z PNKK. Biskupami zostali: ks. Walenty Gawrychowski dla diecezji z siedzibą w Chicopee, ks. Franciszek Bończak dla diecezji w Krakowie, ks. Jan Gritenas dla Litwinów, ks. Leon Grochowski – jako biskup sufragan w Scranton. Konsekracji udzielił bp F. Hodur dnia 17 sierpnia 1924 roku⁴³⁰.

W późniejszym czasie erygowano jeszcze diecezję zachodnią z siedzibą w Chicago, diecezję Buffalo-Pittsburgh oraz diecezję kanadyjską z siedzibą w Toronto. Rozbudowa struktur Kościoła wiązała się z szybkim przyrostem parafii. W roku 1907 było ich 17. Od tego czasu parafii wciąż przybywało, i tak w roku 1920 było ich już 55, w roku 1946 – 136, w 1975 – 165.

W tej sytuacji koniecznym stawało się dostosowanie prawa kościelnego do nowej struktury administracyjnej i parafialnej. Tymi problemami zajął się IV Powszechny Synod w Scranton, obradujący w dniach 7-10 lipca 1921 roku. Synod uchwalił Konstytucję Kościoła, która zawierała dwanaście artykułów.

2.2.3.3.5 Ogólna charakterystyka doktryny PNKK

Pierwsze wypowiedzi ks. Franciszka Hodura nie wskazywały na dążenia nowego ruchu do artykulacji własnej doktryny teologicznej, potwierdzały raczej ich wierność i uległość „[...] kierownictwu św. Matki Kościoła [...]”⁴³¹. Utwierdza nas w tym dokładna analiza wystąpień autora. Ks. Franciszek Hodur pragnął ratować społeczność polskich emigrantów oraz bronić ich interesów ekonomicznych i kulturalnych.

Zerwanie wszystkich więzów z Kościołem rzymskokatolickim pociągnęło za sobą dążenia do wyrażenia także własnej, odrębnej doktryny. Otwiera tę drogę ogłoszone przez Synod Prowincjonalny w Wilkes

⁴³⁰ *Wielka Uroczystość*, „Straż” 1924, nr 34. Konsekracja spowodowała kontrowersje na linii Scranton – Utrecht. Odbyła się bez zgody MKBS.

⁴³¹ „Straż” z 2 lipca 1898.

– Barre (1912) *Wyznanie Wiary PNKK*⁴³², zamyka natomiast opublikowanie przez bpa Franciszka Hodura tzw. *Jedenastu Wielkich Zasad*⁴³³. Wprowadzając nowe wyznanie wiary, zaznaczył, „że zarzucają Kościołowi naszemu, iż nie różni się w niczym od rzymskokatolickiego, i aby wykazać różnicę pomiędzy naszym a rzymskim wyznaniem, wielebny Ks. Biskup odczytuje artykuły wiary ułożone przez siebie...”⁴³⁴. Uzasadniając wprowadzenie nowego wyznania wiary, Hodur argumentował: „Skoro powstało w XVI wieku wyznanie augsburskie i reformowane, to zachodzi pytanie, czy na XVI wieku skończyło się rozumowanie człowieka w sprawach religijnych. Czy wtedy wyczuwano już wszystko to, co Bóg człowiekowi objawił? Czy w tych sprawach nie ma nic więcej do dodania”⁴³⁵.

Każda społeczność odczuwa potrzebę posiadania krótkiego dokumentu, który streszcza jej naturę, cel lub ideał oraz wyraża porozumienie, jakie łączy tworzących ją członków. Takim dokumentem w grupach wyznaniowych jest wyznanie wiary. Tekst ten jest dla tożsamości grupy jedynym punktem odniesienia. Mówi o konsensusie, który tej grupie pozwala istnieć. Dokument ten winien być wszystkim członkom grupy wyznaniowej dobrze znany, a przez swoją funkcję wyznaniową pozwala przejść wierzącemu od osobistego „ja” do „my” Kościoła.

⁴³² F. Hodur, *Nasza Wiara*, Scranton 1913. *Wyznanie Wiary PNKK* obszernie omówił bp F. Hodur na I Synodzie PNKK w Polsce, odbytym w Warszawie w dniach 27-29 czerwca 1928 roku. Na tym Synodzie przyjęto Wyznanie Wiary jako obowiązujące także w Polsce. Tekst wyznania wiary – „Polska Odrodzona” 1928, nr 14, s. 2-3. Przebieg obrad: „Polska Odrodzona” 1928, nr 14, s. 2-5; nr 15, s. 4-7; nr 16, s. 6-9; nr 17, s. 7-9; nr 19, s. 4-6. Przedruk w: *Album jubileuszowy 1929-1954. Srebrny jubileusz kapłaństwa ks. prob. F.N. Kaczmarczyka*, Trenton 1954, s. 60-66. Temat *Wyznanie Wiary PNKK* był przedmiotem obrad MKBS: w Kolonii dnia 11 września 1913 roku; w Bernie dnia 15 września 1921 roku; w Utrechcie dnia 16 lipca 1937 roku. Dyskusja na sesji MKBS w dniu 16 lipca 1937 spowodowana była pytaniem ze strony Kościoła Episkopalnego w USA; w ZÜRICHU dnia 25 sierpnia 1938 roku.

⁴³³ Pierwsze wydanie *Jedenastu Wielkich Zasad* ukazało się w Scranton w 1923 roku jako oddzielna broszura.

⁴³⁴ *Księga Protokółowa Parafii św. Stanisława*, Scranton 1912, s. 27. Sekretarzem Rady Parafialnej był w tym czasie Leon Kosin.

⁴³⁵ Tamże.

Każde wyznanie wiary pełni też funkcję doktrynalną, która wyraża się w tym, że jest „komórką – matką” tradycji eklezjalnej. To ono winno być punktem odniesienia dla tworzenia teologii. Taką rolę widział bp Franciszek Hodur dla Wyznania Wiary. W praktyce życia eklezjalnego w PNKK bywało z tym różnie.

Opublikowanie *Wyznania Wiary PNKK* wzbudziło zaniepokojenie o treść depozytu wiary w PNKK u Arcybiskupa Utrechtu Franciszka Kennicka i innych biskupów Unii Utrechckiej. Dlatego w dniu 10 maja 1932 r. biskup Jan Z. Jasiński z Buffalo przesłał na ręce Arcybiskupa w Utrechcie list wyjaśniający doktrynę PNKK w tym względzie. Bp Jasiński pisał: „Polski Narodowy Kościół Katolicki opiera swoje zasady na Piśmie Świętym, Świętej Tradycji i na dogmatycznych uchwałach czterech Ekumenicznych Soborów [...]. Skład Apostolski i Wyznanie Nicejskie są dowodami potwierdzającymi wiarę chrześcijańską”⁴³⁶. W liście na próżno szukać choćby jednego zdania o *Wyznaniu Wiary PNKK*.

W „Roli Bożej” z dnia 24 września 1932 bp Franciszek Hodur przypomina nadawcy listu do Arcybiskupa Utrechtu to, że Wyznanie Wiary PNKK „...było przedłożone Synodom i Wyznawcom Kościoła jako uzupełnienie tak zwanego Składu Apostolskiego, przyjętego przez Kościół w drugim wieku i Wyznania Nicejsko-Konstantynopolińskiego ułożonego przez Ojców Kościoła w czasie Synodu w Nicei w r. 325-ym i w Konstantynopolu w roku 381-ym”⁴³⁷. Dalej dodaje: „Byli jednak tacy, nawet wyznawcy Narodowego Kościoła, którzy twierdzili, że Wyznanie Narodowego Kościoła jest niepotrzebne, że w sprawach wiary jest wystarczające Wyznanie Apostolskie, czyli Skład Apostolski i skrót nicejsko-konstantynopoliński, że *Wyznanie Narodowego Kościoła* wprowadza zbyt radykalne zmiany w chrześcijańsko-katolickie wierzenia i miesza z religią sprawy polityczne i społeczne, przez co odstrasza od Kościoła ludzi spokojnych i zachowawczo usposobionych. Krytycy ci

⁴³⁶ List bpa Jana Z. Jasińskiego do arcybiskupa Franciszka Kennick. Archiwum Diecezji Centralnej PNKK – 10 maj 1932: „The doctrine of the Polish National Catholic Church is founded on the Holy Scriptures, the Holy traditions, and the dogmatic decisions of the Four Ecumenical Councils [...] The Aposteles Creed as the Baptismal symbol, and the Nicene Creed as the sufficient statement of the Christian faith”.

⁴³⁷ „Rola Boża” 10 (1932) 19, s. 308.

nie mają słuszności”⁴³⁸. Biskup Jasiński, mimo upomnienia przez bpa Franciszka Hodura, nie zmienił zdania w tej materii. W lipcu 1940 roku, tłumacząc *Konstytucję PNKK*, pominął treść *Wyznania Wiary PNKK*⁴³⁹. Świadczy to o tym, że już za życia Hodura Kościół miał problemy z własną tożsamością. Wielu duchownych traktowało doktrynę Kościoła dość dowolnie, decydując indywidualnie o zasadach wiary Kościoła. Konstytucja przyjęta w 1904 roku jest niczym innym niż poszerzeniem konstytucji naszkicowanej przez Hodura dla parafii w Scranton. Pomiędzy 1904 a 1946 r. została ona poddana licznym rewizjom.

Uznanie czterech pierwszych Soborów za normatywne dla Kościoła wpływało z uznania ich za źródła dla wiary Kościoła⁴⁴⁰. Idea uznania za źródła wiary czterech pierwszych Soborów pojawiła się w 1902 roku⁴⁴¹. W trakcie rozmów z anglikanami w 1950 roku przedstawiciele PNKK złożyli następujące oświadczenie: Uznanie czterech Soborów płynęło z tego, iż definiowały one „katolicką doktrynę dotyczącą Wcielenia Syna Bożego i Ducha Świętego”⁴⁴². Ponadto „zajmowały się one podstawowymi sprawami wiary i dostarczały istotnych argumentów w nauczaniu i sprawowaniu władzy w Kościele”⁴⁴³. Przedstawiciele PNKK stwierdzili też, że trzech późniejszych soborów nie odrzucono, ale uznano je za mniej istotne niż cztery Sobory Powszechne Kościoła. Synody Generalne PNKK nie od razu zostały uznane za równe w ważności czterem

⁴³⁸ Tamże.

⁴³⁹ *The Constitution and Statue of the Polish National Catholic Church. Translated from Polish in to English by Rt. Rev. J.Z. Jasiński*, Bishop of the Buffalo-Pittsburg Diocese of the Polish national Catholic Church of America. Printed July 1940 at the Straż Printery-Scranton, PA.

⁴⁴⁰ F. Hodur, *Dzieła Boże i ludzkie*, Scranton 1939, s. 38. Cztery pierwsze sobory to: I Sobór w Nicei, 325; I Sobór w Konstantynopolu, 381; Sobór w Efezie, 431; Sobór w Chalcedonie, 451.

⁴⁴¹ Takie świadectwo złożył Hodur w „Deposition” *In Re Incorporation of the St. Stanislaus Polish national Church of Scranton, Pa.; Applicants Depositions* 1902, s. 99.

⁴⁴² T. Andrews, *The Polish National Catholic Church in America and Poland*, London 1953., s. 54 i 42.

⁴⁴³ [F. Hodur], *Polish National Catholic Church History*, [1949]. Niepublikowany, kopia, s. 56.

Soborom Powszechnym Kościoła pierwszego tysiąclecia. Pierwsza zmiana pochodzi z roku 1916⁴⁴⁴.

Innym przyjętym źródłem wiary jest tradycja⁴⁴⁵. W całej bogatej przecież literaturze nic nie mówi się o autorstwie tradycji w Kościele. Mimo tego uznaje się ją za źródło wiary Kościoła. Mówiąc o znamionach Kościoła, autorzy twierdzą, iż potwierdzeniem apostołowości Kościoła jest powrót do tradycji apostołowej. Żaden z autorów nie wspomina o tym, że decyzje Synodów mogłyby zawierać część tradycji⁴⁴⁶.

Zarówno Hodur, jak też wszyscy autorzy PNKK, podkreślają, że źródłem ich doktryny jest Pismo Święte. Nigdzie i u nikogo nie znajdziemy wyraźnego i definitywnego stwierdzenia dotyczącego kanonu ksiąg biblijnych. PNKK korzystał z różnych wersji Biblii. Niektóre cytaty pochodzą z Biblii Wujka, inne z Biblii Gdańskiej itp. Przemawiając 3 marca 1929 roku na wiecu w Scranton, bp Hodur stwierdził: „Nasza doktryna jest oparta na Biblii, szczególnie na Nowym Testamencie”⁴⁴⁷. Natomiast bp Jasiński w 1930 roku napisał, że Kościół nauczał tylko tego, co nakazał Chrystus i oparł swoje nauczanie na zasadach, które znajdują się w Ewangeliach⁴⁴⁸. Pięć lat później pisał, że podstawowe zasady PNKK swoje oparcie znajdują w Piśmie Świętym jako zasadzie wiary⁴⁴⁹.

Do istotnych elementów kształtujących treść doktryny PNKK należy stwierdzenie bpa F. Hodura i innych współorganizatorów nowego ruchu kościelnego, że prawdziwa religia nie jest wartością martwą, raz na zawsze określoną. Każda żywa religia się rozwija, ciągle udoskonala i przeobraża dzięki rozwojowi duchowemu, społecznemu

⁴⁴⁴ U.S. Census Bureau, *Religious Bodies*, t. II, Washington 1916, s. 547.

⁴⁴⁵ J.Z. Jasiński, *Ciągłość, Pamiętnik Jubileuszowy 40-ej Rocznicy Powstania Polsko Narodowej Katolickiej Katedry Matki Bożej Różańcowej w Buffalo*, Buffalo 1935, s. 10.

⁴⁴⁶ L.M.G. [Grochowski], *Prawdziwy, Boży, Chrystusowy i Katolicki Kościół*, „Przebudzenie”, Chicago, 9 wrzesień 1937, s. 5.

⁴⁴⁷ *List Frank J. Maloney do biskupa O'Reilly z Scranton*. Raport z zgromadzenia PNKK w Scranton. List datowany jest 3 marca 1929, s. 3. Archiwum Diecezji Scranton – Diecezja Rzymskokatolicka.

⁴⁴⁸ J.Z. Jasiński, *Pamiętnik 35-cioletniego jubileuszu katedry Matki Bożej Różańcowej w Buffalo*, Buffalo 1930, s. 50.

⁴⁴⁹ J.Z. Jasiński, *Pamiętnik Jubileuszowy*, s. 11.

i cywilizacyjnemu⁴⁵⁰. Kościół, jeśli nie ma stać się trupiarnią, musi tak jak Chrystus wyjaśniać lub na nowo interpretować prawdy religijne. Wszelka formalizacja prowadzi do nieuchronnej śmierci⁴⁵¹. Ten swoiście pojęty liberalizm był jednym, jak się wydaje, z czynników ułatwiających rozwój PNKK w Polsce.

Pisma Świętego nie należy tłumaczyć literalnie, choć powstało ono pod natchnieniem Boga i niesie w swej treści wiele głębokich myśli religijnych. Stary Testament jest zbiorem myśli religijnych, napisanych przez pobożnych ludzi z różnych epok i powinien być rozumiany jako historia narodu żydowskiego. Nowy Testament uważano za naukę Chrystusa i Apostołów. Organizatorzy PNKK uważali, że błędem byłoby interpretowanie Biblii dosłownie, jak też przyjmowanie tezy, że Bóg podyktował wszystko to, co napisane jest w Biblii⁴⁵². Zgodnie z oficjalnymi stwierdzeniami dotyczącymi doktryny Kościoła podanymi w amerykańskich spisach protokołów (U.S. Cenzus Reports) „Doktryna Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Ameryce oparta jest na Biblii, a szczególnie na Nowym Testamencie, jak zostało wyjaśnione przez Apostołów i pierwsze cztery Sobory Powszechne [...] a następnie zinterpretowane przez Synody Kościoła”⁴⁵³. Tam też jest napisane: „Kościół [...] wierzy, że wszyscy ludzie mają prawo interpretować Słowo Boże zgodnie ze swoimi przekonaniem i swoją świadomością”⁴⁵⁴.

W roku 1923 bp Franciszek Hodur opublikował *Jedenaście wielkich zasad*. W pracy tej na nowo starał się przemyśleć i uporządkować poglądy

⁴⁵⁰ Biskup F. Hodur nie ujął swoich poglądów teologicznych w system, ale uznał, że każdy wyznawca PNKK ma wolność religijnych przemyśleń w granicach ogólnej nauki, którą zawarł w pracy „Nasza Wiara”. Niezwykle pouczającym w tym przypadku jest wypowiedź J. Pękali w pracy: *Zgrzyty w chrześcijaństwie*, w: *Księga Pamiątkowa „33” Polskiego Narodowego Katolickiego Kościoła*, Scranton 1930, s. 242.

⁴⁵¹ Tamże, s. 179.

⁴⁵² Widać tu wpływy Orygenesusa, Augustyna czy greckich Ojców Kościoła.

⁴⁵³ U.S. Census Bureau, *Religions Bodies 1916*, II, 546 i 547; U.S. Census Bureau, *Religions Bodies*, 1926, II, s. 1010; U.S. Census Bureau, *Religions Bodies*, 1936, Bulletin No. 30 s. 8.

⁴⁵⁴ Tamże.

dotyczące człowieka, grzechu, odkupienia, Kościoła i sakramentów⁴⁵⁵. Autor wczesnej historii Kościoła, którym był prawdopodobnie sam bp Franciszek Hodur, wyraził następującą opinię o „Jedenastu Wielkich Zasadach”: „Powyższe zasady zawierają w sobie substancję objawienia bożego przedstawioną przez Proroków, Jezusa Chrystusa naszego Pana i Jego uczniów. Są one wystarczającą wiedzą na temat drogi do Boga, obowiązków religijnych i zbawienia, tak jak indywidualnej duszy i całego narodu”⁴⁵⁶.

Zgodnie z drugą zasadą najważniejszym zadaniem Chrystusa było ogłoszenie i ustanowienie Królestwa Bożego⁴⁵⁷. Tej misji służył Chrystus: „od momentu, gdy wrócił z puszczy [...] aż do tej chwili, gdy rozpięty na krzyżu konał i mówił szeptem «wykonało się»”⁴⁵⁸. Apostołowie i ich następcy podjęli tę misję Zbawiciela z całym przekonaniem. Kościół wciągnięty został w meandry polityki budowaniem swej doczesnej potęgi – wysługiwał się wielkim tego świata. Ludzie Kościoła zajęli się tępieniem ludzkiej wolności, zapominając o celu, któremu służył Chrystus. Chrześcijaństwo nie spełniło tego obowiązku, do którego powołał je Chrystus. W tym celu Bóg powołał do istnienia PNKK, aby przypominał wszystkim cel powołania do życia chrześcijaństwa: społeczności opartej na fundamencie miłości, współpracy wszystkich wyznawców, braterstwie i sprawiedliwości⁴⁵⁹.

Spore zmiany, jak na ówczesne czasy, wprowadził bp Franciszek Hodur w sakramentologii: tego dotyczy szósta „Wielka zasada”⁴⁶⁰.

W „Kalendarzu Narodowym” wydanym w 1916 roku ukazał się artykuł pt. *Kilka zdarzeń i zasad z dziejów Polsko Narodowego Katolickiego Kościoła w Ameryce*. Wśród uchwał, które podjął Synod PNKK odbyty w Chicago (25-27 września 1909 roku), autor wymienia: „Słuchanie

⁴⁵⁵ Andrew, dz. cyt., s. 40 pisze: „This is a more homiletical statement, treating at some length the Church’s view of man, sin, redemption, and the future life, as well as stressing the Church’s need for a true and unselfish priesthood”.

⁴⁵⁶ Hodur F., *PNCC History*, dz. cyt., s. 91.

⁴⁵⁷ Włodarski, *The Origin and Growth...*, s. 215.

⁴⁵⁸ Tamże.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 216.

⁴⁶⁰ Tamże, s. 220.

Słowa Bożego w PNKK głoszonego przez Narodowego kapłana, jest sakramentem, który w duszę ludzką zlewa moc Bożą, mogącą doprowadzić człowieka do poznania prawdy, pobudzić go do zmiany życia i zjednoczyć ściślej ze źródłem życia i celem ostatecznym – Bogiem. Głoszenie Ewangelii świętej, pojętej w duchu Boskiego Mistrza, jako chleb duchowy dla ludu, jako siła odradzająca, jako światło i droga niezawodna dla całego społeczeństwa ludzkiego, jest pierwszym obowiązkiem Narodowego kapłana. W jakim kierunku ksiądz ma przepowiadać Słowo Boże, określa to siedem Soborów niepodzielonego Katolickiego Kościoła i Synody Polsko Narodowego Katolickiego Kościoła w Ameryce⁴⁶¹. W sposób jasny i klarowny mówi autor o wadze i znaczeniu tego sakramentu w życiu PNKK. Przemawiając podczas Synodu w Warszawie, bp Franciszek Hodur powiedział do zgromadzonych: „My wierzymy, że najpierw takim znakiem zjednoczenia się chrześcijan z Bogiem jest Słowo Boże i dlatego podnieśliśmy głoszenie i słuchanie Słowa Bożego do godności sakramentu. Gdy kapłan pracuje sumiennie nad kazaniem kilka dni w tygodniu, a potem z czystym sercem idzie na ambonę i głosi ludowi Ewangelię, to wtenczas zaiste spełnia tę samą rolę, którą spełniał Jezus Chrystus, którą spełniali Apostołowie, i te same też skutki są Słowa Bożego, jak każdego innego sakramentu. Przez Słowo Boże przystępujemy do pozyskania duszy ludzkiej, która się odradza, powstaje z martwych i łączy się przez Jezusa Chrystusa z Bogiem. Słowo Boże jest więc wielkim sakramentem Kościoła. Podobnie jak Komunia Święta łączy serce człowieka z żywym Jezusem Chrystusem, tak samo gdy kapłan z apostołskim żarem głosi naukę jego, spełnia boże posłannictwo na tym świecie. Przez Słowo Boże, Ewangelię św. rzeczywiście przyjmuje człowiek wielką łaskę Bożą, przyjmuje moc Ducha Świętego, aby się przemienił, żeby się odrodził i stał się nowym człowiekiem w duchu naszego Boskiego Mistrza⁴⁶².”

Te mocne sformułowania dotyczące sakramentalnego charakteru słuchania i głoszenia Słowa Bożego mają swe podstawy w Piśmie

⁴⁶¹ „Kalendarz Narodowy”, Scranton 1916, s. 83.

⁴⁶² „Polska Odrodzona” 1928, nr 14, 15, 16, 17 i 19. Przedruk w: *Album jubileuszowy 1929-1954. Srebrny jubileusz kapłaństwa ks. prob. F.N. Kaczmarczyka*, Trenton 1954, s. 60-66.

Świątym i tradycji. Jednak nigdzie nie znalazły swojego zdefiniowania w taki sposób, jak uczynił to Hodur, a za nim PNKK. Pragnąc zachować tradycyjną liczbę „7” sakramentów PNKK postanowił, że: „Chrzest i Bierzmowanie” co do istoty są jednym sakramentem, tj. sakramentem inicjacji chrześcijańskiej⁴⁶³.

Siódma zasada dotyczy nauki o powszechnym zbawieniu wszystkich ludzi oraz określa doktrynę Kościoła dotyczącą nieba, piekła, tzw. eschatologii⁴⁶⁴. Organizator PNKK zaprzeczał istnieniu piekła, w którym człowiek doznaje mąk fizycznych w ogniu piekielnym. Natomiast – jak pokazuje bezstronna analiza jego pism – piekłem nazywał stan duszy, która świadomie oddaliła się od Boga⁴⁶⁵. Co skłoniło Hodura do zaprzeczenia możliwości wiecznego potępienia człowieka? Temu przeczy mądrość, miłość i sprawiedliwość Boża. Chcąc być konsekwentnym, przyjął bp Franciszek Hodur ideę powszechnego zbawienia, która bliska jest wschodniemu przekonaniu o tzw. apokatastazie⁴⁶⁶.

Ósma zasada obwieszcza, że narody są członkami jednej Bożej rodziny z równymi prawami i obowiązkami⁴⁶⁷. Dlatego – według naszego autora – nie wolno okradać jednemu narodowi drugiego z ziemi ani z politycznej, religijnej i społecznej wolności, z prawa do tworzenia rodzimej kultury. Każdy naród ma prawo do życia i rozwoju, jest to prawo najwyższe. Dla Hodura rzeczywistość narodu odkrywamy na linii doświadczenia naszych najbardziej organicznych społecznych relacji międzyludzkich. Jawi się on jako jedna z podstawowych granic naszego człowieczeństwa w jego egzystencji, czyli naród określa naszą egzystencję w sposób szczególny. Osoba ludzka w narodzie odnajduje siebie, co pozwala jednostce lepiej poznać siebie jako zakorzenioną w bycie

⁴⁶³ W latach 1923-1953, tzn. w czasie, kiedy redaktorem „Roli Bożej” był bp Franciszek Hodur, ukazało się 14 artykułów o Słowie Bożym, natomiast w latach 1954-1970 tylko 5. W Mszałe PNKK – wydanym w 1934 roku – mamy formularz Mszy Św. o Słowie Bożym. W Mszałe angielskim PNKK z roku 1985 – brak jest Mszy Św. o Słowie Bożym.

⁴⁶⁴ S. Włodarski, dz. cyt., s. 221-224.

⁴⁶⁵ F. Hodur, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1967, s. 168.

⁴⁶⁶ H. Hryniewicz, *Apokatastaza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 756-758.

⁴⁶⁷ S. Włodarski, dz. cyt., s. 224.

ludzkim. Naród pozwala określić się człowiekowi egzystencjonalnie, historycznie, kulturowo i duchowo. Jednak człowiek z kolei, ze swoim wyposażeniem, określa na swoją miarę naród i uosabia go⁴⁶⁸.

Dziesiąta zasada nakłada na wyznawców PNKK obowiązek używania języka polskiego w kościołach, domach – we wszystkich obrzędach⁴⁶⁹. Język jest czynnikiem pozwalającym odzwierciedlić w obrzędach religijnych stan duszy konkretnego człowieka i narodu w ich relacjach do Boga.

W roku 1901, w broszurze „Nowe drogi”, Hodur napisał: „Więc czas zwrócić serce ku temu skarbowi Bożemu i umiłować go całą duszą, czas najwyższy, żeby w świątyniach polskich ucichły niezrozumiałe narodowi dźwięki rzymian, a zabrzmiały wspaniałe i potężne polskie głosy: Pan z wami, Chwała na wysokości i Przez wszystkie wieki...”⁴⁷⁰. Wprowadzenie języka polskiego do liturgii Kościoła było krokiem brzemienym w skutki, lecz krokiem rzeczywiście głęboko przemyślanym. Świadczy o tym zdanie zaczerpnięte z *Po drodze życia*: „Toteż, po dłuższej i dokładnej rozwadze i odpowiednim przygotowaniu, uchwała zgromadzenie parafialne w Scranton, dnia 16 grudnia 1900-go roku, zerwać raz na zawsze z rzymskim kościołem, nie tylko zewnątrz, czyli formalnie, ale i wewnątrz, to znaczy zerwać z systemem nauki rzymskiego kościoła i zarazem wyraża radość z tego powodu, iż ksiądz Franciszek Hodur, proboszcz kościoła św. Stanisława B. i M. w Scranton, postanowił odprawić na Boże Narodzenie tegoż roku 1900-go, Mszę świętą w języku polskim”⁴⁷¹. W innej publikacji znajdujemy następujące stwierdzenie: „Gdy język polski zaczął rugować z kościoła, biskup Hodur, w dniu 16 grudnia 1900 roku, na zebraniu walnem Kościoła Narodowego odbytem na hali pod kościołem św. Stanisława B. i M. czyni następujące oświadczenie: „...każdy naród ma swoje skarby od Boga sobie dane, więc ku tym skarbowi powinien zwracać i oczy swoje i serca. I dlatego wprowadzamy język nasz do liturgii,

⁴⁶⁸ Warto przebadac ten wątek myśli bpa Franciszka Hodura. Sądę, że można tu znaleźć wiele aktualnych odniesień do tzw. teologii narodu (tzw. teologia polityczna).

⁴⁶⁹ S. Włodarski, dz. cyt., s. 225.

⁴⁷⁰ F. Hodur [W. Warega], *Nowe Drogi*, Scranton 1901, s. 35.

⁴⁷¹ *Po drodze życia*, w: *W 25 rocznicę powstania Polskiego Narodowego Katolickiego Kościoła w Ameryce*, Scranton 1922, s. 20.

wznosimy go na ołtarz, ponieważ chcemy być żywym społeczeństwem, chcemy żyć własnym życiem, własną mocą i ścią, i mamy do tego prawo kosmiczne, prawo Boże⁴⁷².

F. Hodur doskonale rozumiał, jak wielką rolę w podtrzymaniu tożsamości narodowej odgrywa język, stąd decyzja o wprowadzeniu go do liturgii Kościoła. Kończąc tutaj rozważania dotyczące języka polskiego w liturgii PNKK, warto przytoczyć opinię językoznawcy prof. dra hab. Władysława Miodunki z Instytutu Badań Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego, który w następujący sposób wypowiedział się o roli języka polskiego w historii PNKK: „Fakt, że twórca Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego zdecydował się «wzniesić język polski na ołtarze», miał ogromne znaczenie: uczył ludzi dumy z tego poniżanego przez obcych języka, a równocześnie dumy z kultury polskiej, którą język i religia reprezentowały, tworzył z tego języka uświęcony element więzi grupowej i wyznacznik tożsamości grupy... Niezależnie jednak od późniejszych dziejów trzeba pamiętać, że stosunek PNKK do języka polskiego stanowi jedną z najpiękniejszych kart w trudnych dziejach naszego języka, w dziejach zaś polszczyzny poza granicami etnicznymi naszego kraju – chyba najpiękniejszą⁴⁷³”.

W końcu jedenasta „wielka zasada” czyni całą własność PNKK własnością narodu polskiego⁴⁷⁴. Biskupi i księża opiekują się tylko

⁴⁷² *Pisma i Prace Księdza Biskupa Franciszka Hodura*, t. 1, Scranton 1939, s. 51. Pamiętać należy o atmosferze, w której bp Franciszek Hodur wprowadzał język polski do liturgii, szczególnie o stosunku hierarchii amerykańskiej do Polaków i języka polskiego w duszpasterstwie parafialnym. Ks. Wacław Kruszka, kapłan rzymskokatolicki, którego trudno posądzić o sympatię do Kościoła Narodowego, tak pisał: „Więc nowojorski Arcybiskup Anglomanjuk bluźnił, czyli ubliżał polskiemu językowi, nazywając go świńskim językiem, bo go nie znał... [sama wzmianka o budowie polskiego Kościoła w New Yorku] działała tak porażająco, jak czerwona płachta na byka. Wyprawała go z równowagi umysłu i wprawiała go w istny szal, w którym wołał: Polakom na kościół wystarczy świński chlew – a pig shanty”. W. Kruszka, *Historia polska w Ameryce*, Pittsburgh 1978, s. 88-89. Natomiast Joseph A. Wytrwal w *The Poles In America* pisał: „Irish prelates John Ireland, James Gibbons and John Spalding regarded the use of the Polish language for church services, school instructions and the press as un-American and also un-Catholic”, Minneapolis 1971, s. 49.

⁴⁷³ „Posłannictwo”, Warszawa 1982, nr 1-2, s. 70.

⁴⁷⁴ S. Włodarski, dz. cyt., s. 225-226.

własnością kościelną. Zasada ta doprowadziła do szerokiej demokratyzacji życia parafialnego i ogólnokościelnego. Wszystkie ważne decyzje dotyczące doktryny czy struktur Kościoła są podejmowane w drodze głosowania na synodach powszechnych, na których każdą parafię reprezentują wybrani w demokratycznych wyborach delegaci. Ich głos ma takie same znaczenie, jak głos każdego czynnego duchownego. Świeccy aktywnie uczestniczą w wyborze biskupów i proboszczów. Od samego początku kobiety miały takie samo prawo, jak mężczyźni, co na owe czasy było dość awangardowe. Odnosząc się pozytywnie do swojej katolickiej tradycji, pozostał Kościół nieugięty w negacji możliwości dopuszczenia kobiet do ordynacji kapłańskiej⁴⁷⁵.

Nawiązując do *Jedenastu Wielkich Zasad*, Hodur wyjaśnił ich genezę wyznawcom PNKK w Polsce: „Kto bada uważnie dzieje Odrodzonej Polski, widzi doskonale, że narodowi naszemu potrzeba lepszego i głębszego zrozumienia zasad religijnych. Dlatego mamy prawo głosić zapoznaną Ewangelię Jezusa Chrystusa, Ewangelię radości, życia, wesela, prawdy, wolności, równości, braterstwa i społecznej sprawiedliwości. Polsce narzucono chrześcijaństwo rzymskie w roku 966 po Chrystusie, lecz jakoś mało zrobiono od tego czasu dla zbawienia polskiego narodu, bo zbawienie, według starych Kościołów, zależy jest nie od zrozumienia i spełnienia Ewangelii Jezusa Chrystusa, ale od stopnia przynależności do potężnego Kościoła rzymskokatolickiego i jego kleru⁴⁷⁶”.

W roku 1937 reformator PNKK napisał, że po 39 latach refleksji i doświadczeń lepiej zrozumiał dwie fundamentalne prawdy:

1. Im większa separacja PNKK od Rzymu, tym bliżej będzie do Chrystusa,
2. Wielkość Polski zależy od oderwania jej od Rzymu w sprawach religii⁴⁷⁷.

Ta swoista „opcja” doprowadziła do fundamentalnej zmiany w eklezjologii, tj. odrzucenia dogmatów o nieomyślności papieża w sprawach

⁴⁷⁵ *The Proceedings of the XV General Synod of the Polish National Catholic Church*, Chicago 1978, s. 218.

⁴⁷⁶ Odezwa do wyznawców PNKK w Polsce z maja 1938 roku opublikowana w pracy: *Srebrny jubileusz kapłaństwa ks. F. Kaczmarczyka*, s. 180.

⁴⁷⁷ F. Hodur, *Na progę*, Scranton 1937, s. 6.

wiary i moralności oraz prymatu papieża. Tę zmianę doktrynalną podziela PNKK ze wszystkimi wspólnotami odłączonymi od Rzymu. Te zmiany w eklezjologii uzyskały akceptację Pierwszego Synodu Powszechnego w 1904 roku. Potwierdził je ks. F. Hodur przez podpisanie Deklaracji Utrechckiej w 1907 roku, przed swoją konsekracją w Utrechcie⁴⁷⁸.

Ważną tezę z zakresu eklezjologii znajdujemy w konstytucji z roku 1928 i 1935. Kościół nie zbawia, ale tylko naucza, uświęca i pomaga człowiekowi wypełnić jego obowiązki na ziemi. Zbawienie, które oferuje człowiekowi Bóg, nie może być ograniczone tylko do *jednego Kościoła*, ponieważ nie ślepa wiara w Kościół, ale wewnętrzna przemiana człowieka, jego czyny i życie determinują jego zbawienie⁴⁷⁹.

2.3 Podstawowe dokumenty doktrynalne Unii Utrechckiej

Po skonsolidowaniu się Kościołów starokatolickich Niemiec i Szwajcarii nadszedł moment, by istniejącą między nimi więź kościelną wzmocnić formalnym aktem z Kościołem holenderskim. Pamiętać należy o licznych i ważnych różnicach w egzystencji kościelnej z jednej strony Niemców i Szwajcarów, z drugiej strony Holendrów⁴⁸⁰. Niemcy i Szwajcarzy mieli odmienne dzieje Kościoła, inny typ teologii i stosowanych w niej metod, inny typ duchowości.

Przystępując do wspólnych obrad, Holendrzy zdawali sobie sprawę z dwu faktów:

⁴⁷⁸ Tekst Deklaracji zob. PNSK, s. 169-170.

⁴⁷⁹ *Księga „33”*, s. 87-90.

⁴⁸⁰ Chodzi tu przede wszystkim o zniesienie celibatu w Niemczech, zakładane przez starokatolików parafii, w przeciwieństwie do przekonania Döllingera. Reformy te przerażyły Holendrów, żalowano udzielenia konsekracji Reinkensowi. Reformy przeprowadzone przez Niemców były trudne do akceptacji, tym bardziej z niepokojem patrzono na rozwój sytuacji w Szwajcarii. Dla Holendrów wybór Edwarda Herzoga na biskupa Kościoła chrześcijańskokatolickiego w Szwajcarii, interpretowany przez Alberta Brosi (ówczesnego prezydenta Synodu Kościoła) jako zerwanie z Rzymem, był tym bardziej nie do przyjęcia. Wiązało się to z tym, że im więcej Kościół holenderski przeciwstawiał się papieskiemu naruszaniu praw, tym Holendrzy gorliwiej podkreślali swą wierność papieżowi jako nauczycielowi wiary i głowie Kościoła powszechnego. Por. F. Smit, *Meinungsverschiedenheiten zwischen den altkatholischen Kirchen Deutschlands, Hollands und der Schweiz*, IKZ 71 (1981), s. 65-120.

1. Jedność Kościołów nie może być spreparowana ani wynegocjowana, lecz tylko stwierdzona, o ile istnieje; 2. Trzeba usunąć wszystkie zastrzeżenia, by przez podpisanie jakichkolwiek dokumentów nie zaakceptować obcych rozwiązań, które negowałyby tradycję ich Kościoła, bądź tylko przesunęły jej granice⁴⁸¹.

Parafowane przez biskupów dokumenty stanowiące podstawę doktrynalną ich jedności to Statut, Regulamin i Deklaracja Utrechcka Wiary⁴⁸². Z dokumentów tych przebija teza, że Unia Utrechcka nie jest wspólnotą prawną i nie ma żadnych pełnomocnictw jurysdykcyjnych wobec Kościołów ją tworzących, lecz pozostaje swobodnym związkiem Kościołów narodowych i reprezentujących te Kościoły biskupów⁴⁸³.

Statut ujmuje precyzyjnie, że reprezentowane przez biskupów Kościoły pozostają w pełnej wspólnocie kościelnej, u której podstaw leżą:

1. wspólna im katolickość urzędu i kultu;
2. wspólne opowiedzenie się za całokształtem Deklaracji Utrechckiej Wiary z dnia 24 września 1889 roku.

Dokument ten pozostaje dotychczas jedynym oficjalnym dokumentem, w którym ujęto zwięźle starokatolickie zasady wiary. Biskupi oświadczają, że organem utrzymującym tę wspólnotę jest Międzynarodowa

⁴⁸¹ Posiedzenie z dnia 24 września 1889 roku, na którym przeprowadzono wszystkie oficjalne rozmowy i podjęto wszystkie uchwały, zostało oficjalnie zaprotokołowane w trzech egzemplarzach. Teksty protokołu znajdują się w Archiwum Arcybiskupim w Amersfoort. Dwie zredagowano w języku holenderskim (flamandzkim). Jedna kopia zredagowana została w języku niemieckim. Fotokopię wersji niemieckiej posiada autor w zbiorach prywatnych. Protokół składa się z 11 stron tekstu. Ostatnia strona zawiera uwagi i list bpa H. Reinkensa dotyczące protokołu i jego przekładu niemieckiego.

⁴⁸² Teksty Konwencji były kilkakrotnie rewidowane – działo się to w latach 1952 i 1974. Autor pracy uczestniczył w ostatniej rewizji tekstu jako przedstawiciel Polski w Międzynarodowej Komisji Teologów powołanej przez MKBS. Ostatnia rewizja tekstu dotyczyła tylko Regulaminu i Statutu. Do Statutu dodano preambułę. Wyrażono w niej pozycję eklesjologiczną, na której bazuje Unia Utrechcka. Uzgodniono także, że tekst w języku angielskim i niemieckim są tekstami autentycznymi. Dodanie preambuły miało na celu usunięcie poważnego niedostatku występującego w podstawowych dokumentach Unii – brak wyraźnych eklesjologicznych i prawnokościelnych wypowiedzi. Por. IKZ 64 (1974), s. 244-250; Beiheft zur IKZ 91 (2001) – tekst z Preambułą, s. 12-15.

⁴⁸³ Por. Ap, s. 487.

Konferencja Biskupów Starokatolickich (w skrócie: MKBS – dalej). Członkowie MKBS zobowiązują się do przestrzegania następujących postanowień:

1. Wymiany rozporządzeń, listów pasterskich, ksiąg liturgicznych Kościołów, itp.

2. Świecenia tylko tych kandydatów na kapłanów, którzy posiadają konieczne przymioty i mają odpowiednie przygotowanie intelektualne;

3. Udzielania sakry biskupiej tylko tym kandydatom, których legalność wyboru potwierdziły kompetentne organy Kościoła należącego do Unii Utrechckiej;

4. Członek MKBS nie ma praw zaciągania jakichkolwiek zobowiązań wobec Kościoła niebędącego członkiem Unii;

5. Biskupi nie mogą udzielać sakry biskupiej kandydatom z innych Kościołów oraz uczestniczyć w nakładaniu rąk bez zgody MKBS⁴⁸⁴.

Drugi z dokumentów tzw. Konwencji Utrechckiej, Regulamin, ustala, że przewodniczącym z urzędu jest arcybiskup Utrechtu, sekretarzem – biskup Chrześcijańskokatolickiego Kościoła Szwajcarii. W końcu Regulamin ustala sposób głosowań i określa, że MKBS zbiera się co dwa lata⁴⁸⁵.

Najważniejszą doktrynalnie częścią Konwencji jest Deklaracja Utrechcka. Rozpoczyna się ona od stwierdzenia:

„Uważamy za wskazane, aby podczas tego pierwszego spotkania ująć zwięźle we wspólnym oświadczeniu podstawowe zasady kościelne, według których pełniliśmy nasz urząd biskupi dotychczas i pełnić go będziemy w przyszłości, a które przy różnych okazjach głosiliśmy niejednokrotnie w odrębnych deklaracjach”.

Biskupi na początku Deklaracji umieścili zasadę św. Wincentego z Lerynu: „Trzymamy się tego, co wszędzie, co zawsze, co przez wszystkich było wyznawane; to jest bowiem prawdziwie i rzeczywiście katolickie”. Umawiający odwołali się do *wiary starego, niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia*. Wiara ta zawarta jest w ekumenicznych symbolach i powszechnie uznawanych orzeczeniach dogmatycznych

⁴⁸⁴ Ap, s. 489 i 490.

⁴⁸⁵ Ap, s. 491-493.

Soborów ekumenicznych pierwszego tysiąclecia⁴⁸⁶. Deklaracja nie jest „nowym wyznaniem wiary”, stara się wykluczyć nowości po odwołaniu się do powszechnej wiary Kościoła.

W punkcie drugim biskupi odrzucili oba dogmaty papieskie z 1870 roku, przyjęte na I Soborze Watykańskim, o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności oraz o uniwersalnej jurysdykcji papieża, powołując się na zasadę, że „stoją one w sprzeczności z wiarą starego Kościoła i burzą starokościelny ustrój”. Nie przeszkadzało im to uznać historycznego prymatu biskupa Rzymu, tak jak to czynili Ojcowie starego Kościoła⁴⁸⁷.

W punkcie trzecim znajdujemy następujące sformułowanie: „Odrzucamy też, jako nieuzasadnione w Piśmie Świętym i Tradycji pierwszych stuleci, deklarację Piusa IX z 1854 roku o Niepokalanym Poczęciu Maryi”. Do omawianej problematyki punktu trzeciego trzeba będzie powrócić przy omawianiu nauki starokatolickiej dotyczącej Maryi⁴⁸⁸.

W punkcie czwartym biskupi nie uznali miarodajności orzeczeń dogmatycznych z lat 1713, 1794 i 1864. Ten punkt miał wielkie znaczenie dla Kościoła holenderskiego, który nie uznawał bulli papieskich potępiających Kościół holenderski za jansenizm⁴⁸⁹.

W punkcie piątym uznano warunkowo orzeczenia Soboru Trydenckiego tylko w takim zakresie, w jakim są zgodne z nauką starego Kościoła⁴⁹⁰.

Ważny jest punkt szósty poświęcony Eucharystii: „Zważywszy fakt, że Eucharystia św. w Kościele katolickim od dawna stanowi prawdziwy ośrodek służby Bożej, uważamy za swój obowiązek oświadczyć również, że zachowujemy wiernie w nienaruszonej formie starą katolicką wiarę w Najświętszy Sakrament Ołtarza, wierząc, że pod postaciami chleba i wina przyjmujemy Ciało i Krew naszego Pana, Jezusa Chrystusa...”⁴⁹¹.

⁴⁸⁶ Ap, s. 485.

⁴⁸⁷ Por. Ap, s. 485-486.

⁴⁸⁸ Por. Ap, s. 486.

⁴⁸⁹ Por. Ap, s. 486.

⁴⁹⁰ Ap, s. 486.

⁴⁹¹ Ap, s. 486.

Wydaje się, że tak precyzyjne ujęcie nauki o Eucharystii zawdzięczać należy Holendrom, którzy w przeciwieństwie do przedstawicieli Niemiec i Szwajcarii, obawiali się, by nie zagubić katolickiego rozumienia Eucharystii. Obawy te płynęły z przeświadczenia, że przyjazne stosunki z anglikanami i protestantami mogą osłabić własną tożsamość, a przez to przyczynić się do nieporozumień w ramach Unii, co do trwania na pozycjach katolickich⁴⁹².

W punkcie siódmym zebrani biskupi wyrazili nadzieję na zjednoczenie podzielonego chrześcijaństwa: „Mamy nadzieję, że dzięki wysiłkom teologów i w oparciu o wiarę niepodzielonego Kościoła uda się osiągnąć porozumienie w sprawie różnic powstałych od czasów rozłamów kościelnych. Ten punkt łączy się z punktem dziewiątym, w którym biskupi wyrażają przekonanie, że „[...] przez wierne zachowywanie nauki Jezusa Chrystusa, odrzucając różne błędy spowodowane winą ludzi, wszelkie nadużycia kościelne i dążenia hierarchiczne – najskuteczniej przeciwdziałają niewierze i obojętności religijnej, które są najgorszym złem naszej epoki”⁴⁹³.

Deklaracja Wiary nie ustanawia jakiegś nowej doktryny, nie jest nowym wyznaniem wiary, przeciwnie, nawołuje tylko do powrotu do zasad wiary starego, niepodzielonego Kościoła.

2.3.1 Teologiczna ikona Maryi w oficjalnych dokumentach Kościołów starokatolickich

Główne tematy kontrowersji teologicznych związanych z protestem przeciw dogmatom papieskim z roku 1870, ogłoszonym na I Soborze Watykańskim, skupione były na eklezjologii. Wiązało się to z tym, że przeciwstawiające się sobie społeczności kościelne („starzy” i „nowi” katolicy) rościły sobie pretensję do wyłączności w realizowaniu zadania Kościoła Jezusa Chrystusa: głoszenia nieskażonej prawdy Ewangelii i wiary Apostołów. W konsekwencji każda z nich („starzy” i „nowi” katolicy) musiała się bronić przed konkurentami⁴⁹⁴.

⁴⁹² Por. *Protokół*, s. 5. I połowa, oraz: F. Smit, *Meinungsvereschiedenheiten...*, s. 65-120.

⁴⁹³ Ap, s. 486-487.

⁴⁹⁴ Odbyty w dniach 22-24 września 1871 roku Kongres Katolików w Monachium w 7 punktach ujął zasady i wnioski, na których „starzy” katolicy pragnęli budować swoją

Usunięcie przywódców ruchu starokatolickiego z Kościoła rzymskokatolickiego zmusiło ich do powołania organizacji kościelnej. Doszło do przelomu: dotychczasowy teoretyczny protest przeciw dogmatom papieskim z 1870 r. przerodził się w działanie – zaczyna się mówić o odnowie Kościoła w szerszym zakresie⁴⁹⁵. Nie zajmowali jednak stanowiska odnośnie do mariologii tamtych czasów⁴⁹⁶. Także w „programie”, który ustalili uczestnicy kongresu katolików w Monachium, nie zajęto jeszcze stanowiska wobec nauki o Maryi: „z punktu widzenia wyznania wiary, jakie jest zawarte jeszcze w tzw. symbolu trydenckim, odrzucamy dogmaty ogłoszone w czasie pontyfikatu Piusa IX, będące w sprzeczności z nauką Kościoła i zasadami przyjętymi przez Sobór Apostołów, a w szczególności dogmat o „nieomylnym urzędzie nauczycielskim” i o „najwyższej, zwyczajnej i bezpośredniej jurysdykcji papieża”⁴⁹⁷.

dalszą przyszłość. Program monachijski mógł być realizowany tylko przy powstaniu samodzielnej jurysdykcji parafialnej i diecezjalnej. Rozumiał to Friedrich von Schulte, który postawił wniosek, aby „we wszystkich miejscowościach, gdzie zachodzi taka potrzeba i gdzie znajdują się ludzie, zorganizować regularną pracę duszpasterską [...], a gdy nadejdzie właściwy moment, również regularną jurysdykcję biskupią”. Wnioskowi przedstawionemu przez F. von Schulte sprzeciwił się J.I. von Döllinger, który bronił swego stanowiska, zarzucając F. von Schulte, iż w ten sposób łatwo przekroczy się granice stanu konieczności. Uzasadniając swoją tezę, mówił: „Nie należy stawiać parafii przeciw parafii, ołtarza przeciw ołtarzowi. Należy raczej postępować zgodnie z zasadą „reformatio fiat inter ecclesiam”. Döllinger uważał, że protest powinien pozostać w formie publicystyczno-literackiego ruchu w ramach rzymskokatolickiej struktury jurysdykcyjnej, a nie w formie samodzielnej organizacji kościelnej. Mimo różnic obie strony, Schulte i Döllinger, zgodni byli co do celu, jaki należy osiągnąć: pozostać katolikami. Por. *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken – Congresses, abgehalten vom 22 bis 24 September 1871 in München*, München 1871, ss. XX+223. tutaj: s. 104-143.

⁴⁹⁵ Tamże.

⁴⁹⁶ Chodzi tu przede wszystkim o protest z Königswinter z 14 sierpnia 1870 r. i Oświadczenia Norymberskie z 26 sierpnia 1870 r., czy w końcu o Oświadczenie Monachijskie z Zielonych Świąt z 1871 r. Tekst niemiecki: J.F. von Schulte, *Der Altkatolizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt*, Gießen¹ 1887, Aalen² 1965 s. 106; s. 14-15; s. 16-22. Tekst polski: *Kościół starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, CHAT 1996, s. 475-484 – dalej Ap.

⁴⁹⁷ Ap, s. 482-483.

W uchwalonych tezach Bońskich Konferencji Unijnych (1874/1875)⁴⁹⁸ znajdujemy ślady stanowiska ruchu starokatolickiego w odniesieniu do Maryi. Nie mają one charakteru urzędowego oświadczenia Kościołów starokatolickich. Znany starokatolicki mariolog P.F. Pfister⁴⁹⁹ ujmuje siódmą tezę Konferencji Unijnej z Bonn z 1874 następująco:

„Rzymskokatolicka nauka o licznych zasługach świętych (thesaurus meritorum sanctorum) i dobrych uczynkach, które są przenoszone na innych, (opera super erogatoria) została... określona jako nietrwała”⁵⁰⁰. Według poglądu uczestników konferencji – zarówno święci, jak Maryja nie są pośrednikami łask. W 10 tezie dogmat o „Niepokalanym Poczęciu N.M. Panny” został odrzucony, jako stojący w sprzeczności z tradycją trzynastu wieków, według której jedynie Chrystus jest bez grzechu⁵⁰¹.

Zwyczaj dawnego Kościoła modlitwy za zmarłych został zachowany⁵⁰². Włącza on modlitwę za zmarłą Maryję do modlitwy za wszystkich innych zmarłych świętych.

Drugi Synod Kościoła Starokatolickiego w Niemczech (1875) zmniejszył liczbę świąt kościelnych obowiązujących wówczas w Kościele rzymskokatolickim. „W czasie kazań i na nauce religii należy przedstawić prawdziwe znaczenie świąt i tak np. 6 I nie jest już Świętem

⁴⁹⁸ Bońskie Konferencje Unijne – por. Chr. Oeyen, *Die Bonner Unionskonferenzen*, Bern 1972 (praca habilitacyjna nie wydana). *Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der altkatholischen Kirche*, IKZ 57 (1967), s. 29-51.

⁴⁹⁹ Paul Franz Pfister urodził się w Wertheim nad Menem. Po maturze studiował teologię we Freiburgu Bryzgowijskim, Münster i St. Peter. W roku 1923 otrzymał święcenia kapłańskie. Następnie prowadził różnorodną działalność duszpasterską w Kościele rzymskokatolickim. W latach 1934-1942 był proboszczem parafii starokatolickiej w Blumbergu, a w latach 1942-1967 – proboszczem we Frankfurcie. W latach 1955-1972 pełnił obowiązki docenta teologii praktycznej w Seminarium Biskupim w Bonn. W roku 1959 – radca duchowny. Zmarł w Fuldzie. Paul Franz Pfister był autorem wielu artykułów o tematyce pedagogicznej i religijnej, zamieszczonych w czasopiśmie i słownikach. W latach 1946-1948 był redaktorem naczelnym „Willibrordboten”, a w latach 1953-1959 – „Rocznika Starokatolickiego” (Bonn).

⁵⁰⁰ Por. P.F. Pfister, *Die Stellung Marias im Hielgeschehen. Die römische-katholische Auffassung und der notwendige Dialog*, IKZ 59 (1969), s. 161-191. Ap., s. 519.

⁵⁰¹ Zob. Ap, s. 118 i 519.

⁵⁰² Por. Ap, s. 519.

„Trzech Króli”, lecz świętem „Ukazania się Pana”; Święto „Matki Bożej Gromnicznej” – jest świętem Pana (Przedstawienie Jezusa w świątyni – Łk 2, 22-32); również Święto Zwiastowania N.M.Pannie (25 III) uznano za Święto Zapowiedzi narodzin Chrystusa, a Święto Wniebowzięcia N.M.Panny (15 VIII) nazwano „Dniem śmierci Maryi”⁵⁰³.

W roku 1884 biskupi starokatolickcy Holandii, Niemiec i Szwajcarii, zebrani w Rotterdamie, wydali Deklarację Utrechcką, która precyzowała bazę, na której powstała wspólnota ich Kościołów⁵⁰⁴ (było wyznawane to, co prawdziwie i rzeczywiście katolickie). Dlatego zachowujemy wiarę starego Kościoła tak, jak wyrażona ona została w ekumenicznych Symbolach i w powszechnie uznanych dogmatycznych orzeczeniach Soborów ekumenicznych niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia.

Biskupi jasno wyrazili wiarę, iż Maryja jest „Bożarodzicielką” i była dziewicą aż do narodzenia Jezusa⁵⁰⁵.

Biskupi odrzucili dogmat o Niepokalanym Poczęciu: „Odrzucamy też, jako nieuzasadnioną w Piśmie Świętym i Tradycji pierwszych stuleci, deklarację Piusa IX z 1854 r. o Niepokalanym Poczęciu Maryi⁵⁰⁶.”

Biskupi odrzucają więc dogmat z 1854 r., motywując to wiernością starokatolickim zasadom tradycji dawnego niepodzielnego Kościoła pierwszego tysiąclecia.

Międzynarodowa Konferencja Biskupów Starokatolickich – 61 lat później – w Oświadczeniu o cielesnym Wniebowzięciu Maryi z 1950 roku⁵⁰⁷ napisała: „Wyznajemy wiarę w Jezusa Chrystusa, jednorodzonego Syna Bożego, Pana naszego, który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Dziewicy”.

Wyznajemy, że Najświętsza Maryja została wybrana przez Boga, aby jako Dziewica stała się za przyczyną Ducha Świętego Matką Słowa

⁵⁰³ Zob. J.F. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, dz. cyt., s. 612 oraz A. Gatzemeier, *Altkatholisches Gesangbuch*, München 1897, s. 131.

⁵⁰⁴ Tekst polski deklaracji: Ap, s. 485-487.

⁵⁰⁵ Deklaracja Utrechcka, pkt 1, Ap, s. 485.

⁵⁰⁶ Deklaracja Utrechcka, p. 3, Ap, s. 486.

⁵⁰⁷ *Oświadczenie dotyczące dogmatu o Cieleśnym Wniebowzięciu Maryi z 1950 roku*, Ap, s. 497-498.

Bożego, które od wieków było Bogiem i u Boga, i które z Niej stało się Ciałem i Człowiekiem dla ludzi i dla naszego zbawienia.

Wyznajemy, że Kościół nadał Jej imię „Matki Bożej” dla potwierdzenia wiary, że Maryja zrodziła nie tylko człowieka, lecz Jezusa Chrystusa, od wieków współistotnego Ojcu, Boga i człowieka w jednej osobie⁵⁰⁸.

Autorzy „Oświadczenia” w imieniu Kościołów Starokatolickich potwierdzają prawdy wiary, iż Maryja jest nie tylko matką człowieka, Jezusa, ale także „Matką Bożą”; wyznają, iż Jezus narodził się z „Dziewicy”; uznają ten fakt za konieczne świadectwo tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. To dziewicze narodzenie z Maryi oznacza, że przedwieczny Syn Boży urodził się jako człowiek z ludzkiej matki, jako prawdziwy syn prawdziwej matki, od której otrzymał swoje człowieczeństwo, przez które został włączony w ogólny związek stworzenia. To, że Maryja poczęła Syna Bożego jako dziewica, oznacza, że również ze strony matki wykluczone było jakiegokolwiek samodzielne ludzkie współdziałanie i dlatego (a nie dlatego, że płciowość jako taka jest grzeszna) wykluczony był jakiegokolwiek grzech. Działał tylko sam Bóg.

Odrzucenie dwu nowych dogmatów maryjnych o „Niepokalanym Poczęciu” i o „Cielesnym Wniebowzięciu” popiera się następującymi argumentami:

1. nie mają zakotwiczenia w Piśmie Świętym;
2. nie mają oparcia „w powszechnie uznanej wierze Kościoła”;
3. Biskup Rzymu nie może dogmatyzować jakiejś prawdy, która nie ma oparcia w pkt. 1 i 2.

Pośrednio potwierdzają jeszcze raz odrzucenie dogmatów papieskich z 1870 r.

Kościół starokatolickie wyznają więc, że w Jezusie Chrystusie zjednoczone są hipostatycznie natury, boska i ludzka. Stosownie do tego, Kościół wyznają też, że Maryja urodziła nie tylko jedynie człowieka, ale Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa i rzeczywiście jest Bogarodzicą⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ Ap, s. 497.

⁵⁰⁹ Zob. Def. III i V Soboru Ekumenicznego Mansi 5, 292 – *Formula unionis IV Sobór Ekumeniczny – Definitio fidei*. Mansi 7, 116.

2.3.2 Stanowisko teologów starokatolickich

Wielu teologów starało się oficjalną naukę Kościołów starokatolickich wyjaśniać lub rozwijać. Rozważania o Maryi włączali w szerszą tematykę kultu świętych. Nie wyjmowali Maryi ze wspólnoty świętych; umieszczali Ją na pierwszym miejscu pośród nich, ale nie stawiali Jej obok świętych lub ponad nimi⁵¹⁰.

U. Küry⁵¹¹ przedstawia biblijne świadectwo o dziewictwie Maryi oraz omawia tytuł „Matki Bożej” jako ważną część starokatolickiej doktryny mariologicznej⁵¹².

Berneński teolog mocno podkreśla, że tytuł „Matka Boża” jest jednoznacznie chrystologiczny i nie może być osobnej mariologii oderwanej od Tajemnicy Wcielenia lub budowanej na teologicznych konkluzjach. Odrzuca on oba dogmaty maryjne z 1854 i 1950:

„Oba dogmaty mają tę wspólną cechę, że nie mają oparcia ani w Piśmie św., ani w apostołskiej tradycji pierwotnej. Ponadto nie odpierają one jakiegóż określonej błędnej nauki – jak to było z dogmatami Starego Kościoła – i z tego względu nie mają charakteru prawdziwego orzeczenia w sprawie wiary. Oba dogmaty są raczej wnioskami teologicznymi

⁵¹⁰ P.F. Pfister, *Die Stellung...*, s. 161-191.

⁵¹¹ Roli bpa prof. dra Ursa Küry’ego trudno nie docenić. Profesor wydał podstawowe dzieło dotyczące historii, doktryny i dążeń starokatolicyzmu. Dzieło to było już tu wielokrotnie wymieniane. Był on także wieloletnim sekretarzem MKBS. Chociaż powstało ono jako plon jego pracy dydaktycznej i naukowej na chrześcijańsko-katolickim Wydziale Teologii w Bernie, to dzieło to posiada pewną autorytatywność (choć nie ma charakteru urzędowego). Znane jest nie tylko w środowiskach starokatolickich, lecz także wśród ekumenistów. Poglądy dotyczące mariologii prof. Küry przedstawił w swoim liście pasterskim „Nasz stosunek do Kościoła rzymskokatolickiego 1870-1970”, w: *Hirtenbriefe*, Allschwil 1978, s. 242. Urs Küry (1901-1976) urodził się w Lucernie; studiował teologię i filozofię w Bernie, Bazylei i Paryżu. W 1924 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1924-1927 był wikarym w Bazylei; w roku 1928 – pomagał proboszczowi w Genewie. W roku 1929 doktoryzował się z filozofii w Bazylei. W roku 1930 – proboszcz w Zurychu; w latach 1938-1955 – proboszcz w Olten. W roku 1941 został profesorem nadzwyczajnym teologii systematycznej na Chrześcijańskim Wydziale Teologicznym w Bernie. W latach 1955-1972 – *ordinarius ad personam* i Biskup Kościoła Chrześcijańskokatolickiego w Szwajcarii. W latach 1957-1972 pełnił obowiązki redaktora naczelnego IKZ. Zmarł w Bazylei.

⁵¹² Za: Ap; tekst niemiecki: An, 156.

i stanowią niedopuszczalne przekroczenie granicy między dziedziną wyłącznie myślową a dziedziną rzeczywistych zdarzeń w historii zbawienia”⁵¹³.

Zajmując stanowisko w sprawie kultu świętych, Urs Küry odnosi się jednocześnie do praktycznej strony kultu maryjnego. Widzi związek między ziemskim Kościołem i niebiańską społecznością zbawionych, którzy według Objawienia św. Jana (19, 11-20): „W stanie przejściowym oczekują ostatecznego zbawienia w bezpośredniej bliskości Chrystusa, a którzy są przeznaczeni do tego, aby towarzyszyć kiedyś swemu Panu w Jego zwycięskim pochodzie z nieba jako społeczność z Nim triumfująca”⁵¹⁴.

Między ziemską społecznością a niebiańską społecznością wstępnie zbawionych (Kościołem walczącym i cierpiącym a Kościołem triumfującym) istnieje w Chrystusie wykraczająca poza śmierć wzajemna łączność modlitewna⁵¹⁵. Kościół jest tylko wtedy tym, czym powinien być, gdy nie lekceważy wzywania świętych, a co za tym idzie i Maryi.

Dlatego też teologowie starokatolicki potwierdzają kult świętych. Ale – jak zresztą czyni to Kościół od wieków – podkreślają z całym naciskiem, że wysłuchanie modlitw zależy tylko od Boga, a nie od świętych⁵¹⁶.

Z drugiej strony uznaje Küry, że zwracania się do świętych nie należy uważać za obowiązek, którego wypełnienie byłoby koniecznym warunkiem zbawienia dla każdego chrześcijanina. Cześć dla świętych, na czele których stoi Maryja, jest pozostawiona uznaniu poszczególnych wiernych. W Kościele starokatolickim oddaje się ją w ten sposób, że odprawia się specjalne nabożeństwa w dni świętych i wspomina o nich w każdej Mszy⁵¹⁷.

⁵¹³ An, 156.

⁵¹⁴ Ap, 194-195.

⁵¹⁵ Tamże.

⁵¹⁶ Ap, s. 195, „do świętych nie należy się zwracać o pomoc w sprawach i ułomnościach prywatnych, ani też nie należy im za „ich” pomoc (która przecież pochodzi od Boga) składać darów i wotów. A już zupełnie nie można ich „obfitych zasług” przenosić na wierzących” (7 Teza Bońska).

⁵¹⁷ Tamże, s. 195.

Liturgia Kościoła szwajcarskiego czyni to następującymi słowami: „Zjednoczeni w Jezusie Chrystusie, naszym Zbawicielu i Pośredniku, ze wszystkimi, którzy stali się uczestnikami Twego, o Boże, miłosierdzia, czcimy pamięć Maryi, świętej Matki naszego Zbawiciela oraz patriarchów, proroków, apostołów, ewangelistów i wszystkich świętych. Składamy Ci dzięki, Ojcze niebieski, żeś ich obdarzył koroną wiecznego życia; prosimy Cię, aby ich słowo i przykład były wśród nas błogosławione oraz byś wysłuchał ich modlitw za Twój Kościół na ziemi”⁵¹⁸.

Ks. prof. Christian Oeyen starał się na nowo przemyśleć rolę i miejsce mariologii w Kościołach starokatolickich. Według bońskiego Profesora „Kościoły starokatolickie widzą jako swoje zadanie okazywanie pełnej miłości do Matki Bożej, jak to czynione jest w Piśmie Świętym i Tradycji dawnego Kościoła, z największym poszanowaniem dla Tajemnicy woli Bożej, którą trudno ludzkim tokiem myślowym zgłębić i powiązać”⁵¹⁹.

Oeyen wymienia wypowiedzi różnych Ojców Kościoła, którzy z jednej strony sławią Maryję, z drugiej – wytykają pewne niedoskonałości. Tytuł „Boża Rodzicielka” należy rozumieć chryologicznie. Pytania o cielesne rodzeństwo Jezusa i „nieustanne dziewictwo” Maryi nie są jednoznacznie rozstrzygnięte. Wielu teologów starokatolickich przyjęło myśl (Kościółów wschodnich) o „względnej bezgrzeszności” Maryi⁵²⁰.

Wreszcie tłumaczy Oeyen, dlaczego starokatolicy zmuszeni byli odrzucić dogmaty maryjne o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu czy też naukę wielu katolickich teologów o „współodkupicielce” jako ponadludzkie idealizowanie⁵²¹.

Według Oeyena teologia starokatolicka w powrocie do biblijnego obrazu Maryi widzi „szansę wzrostu nowej, ekumenicznej, otwartej czci dla Maryi, „która jako prawdziwy człowiek, nie jako Królowa Nieba, wskazuje na objawienie transcendencji Boga w Jego Synie Jezusie”⁵²².

⁵¹⁸ Tekst z liturgii eucharystycznej Kościoła chrześcijańsko-katolickiego ze Szwajcarii, Ap, s. 195.

⁵¹⁹ Ch. Oeyen, *Altkatholizismus*, w: *Marienlexikon*, Bd. 1, St. Ottilien 1988, s. 116.

⁵²⁰ M. Parmantier, *Die Verehrung der hl. Jungfrau Maria*, w: AKZ Bonn, 10/1978.

⁵²¹ Ch. Oeyen, dz. cyt., s. 116.

⁵²² Tamże.

Według P.F. Pfistera⁵²³ Maryja należy do kręgu świętych, co przyjmują tezy Bońskich Konferencji Unijnych. Pfister pisze:

„Ogólnie jednak zostało odrzucone stwierdzenie, że Święci [...] mogliby być pośrednikami, których słowa, przykłady i modlitwa są błogosławione, jak to jest w modlitwie kanonu Mszy św. Dlatego zachowała się starokatolicka cześć Maryi, a w nauce i pobożności pozostaje ona w granicach biblijnej poprawności, Maria wydała Boga nie w rozumieniu monofizycznym, lecz jako narzędzie współdziałała w narodzinach Syna Bożego”⁵²⁴. Dla potwierdzenia swego stanowiska Pfister powtarza to, co powiedzieli biskupi starokatolicy w swoim oświadczeniu z 1950 roku.

Bp J. Demmel⁵²⁵ odrzuca dogmaty maryjne z 1854 i 1950, jak też spekulacje o powszechnym pośrednictwie Maryi w rozdawnictwie łask: „oddawanie czci świętych jest starochrześcijańskie. Wzywanie ich nie jest konieczne do zbawienia, gdyż to sam Chrystus nakazuje nam (J 16, 26), abyśmy sami bezpośrednio zwracali się do Ojca Niebieskiego. Zgadza się z luterańskim prof. Löwenichem (*Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme*, Witten 1955). Dlaczego Bóg nie miałby wysłuchać modlitw, które zanoszone są do Maryi, jeśli są one zanoszone szczerze i pobożnie?”⁵²⁶. Demmel zwraca się jednak przeciwko czczeniu Maryi i świętych, gdyż – jego zdaniem – może

⁵²³ P.F. Pfister, *Die Stellung Marias...*, s. 161-191.

⁵²⁴ „Allgemein wird jedoch die Meinung abgelehnt, die Heiligen [...] könnten Mittler der Gnaden sein. Sie sind uns Vorbilder und Zeugen, deren Wort, Beispiel und Gebet unter uns allen gesegnet sei, wie es im Kanongebet im Hl. Amt heißt. Darum bleibt auch die altkatholische Marienverehrung verhalten und in Lehre und Lobpreis an die biblischen Grenzen gebunden. Maria hat nicht in monophysitisch mißverstehbarer Weise Gott hervorgebracht, sondern nur Werkzeuglich in der Geburt des Gottessohnes mitgewirkt”. P. Pfister, *Die altkatholische Kirche*, w: „Viele Glieder – ein Leib”, Stuttgart 1963, s. 73.

⁵²⁵ Biskup Johannes Josef Demmel urodził się w Regensburgu w 1890 roku; maturę uzyskał w Monachium. W latach 1911-1915 studiował teologię na Uniwersytecie w Bonn. W roku 1915 uzyskał święcenia kapłańskie. W latach 1916-1917 był proboszczem w Hessloch; w latach 1919-1921 – w Furtwangen; w latach 1921-1942 – w Kolonii, a w latach 1942-1951 – w Monachium. Od roku 1951 do 1966 był biskupem Kościoła Starokatolickiego w Niemczech. Zmarł w Bonn.

⁵²⁶ J.J. Demmel, *Was ist alt-katholisch?*, Bonn³ 1957, s. 11.

to odwracać uwagę od wielbienia i czczenia Zbawiciela: „Wszystkie zewnętrzne środki pobożności, jak modlitwa różańcowa, szkaplerze, czczenie relikwii i pielgrzymki do tzw. miejsc łask, uważamy za niedorzeczne. Istnieje tu bowiem niebezpieczeństwo odejścia od istoty wiary (vom Zentralgedanken des Glaubens) do zabobonu”⁵²⁷.

Podobnie ujmują tę kwestię B. Schöke⁵²⁸: „Czczenie świętych jest rozumiane w tym sensie, że święci są dla nas wzorem i świadkami Bożej mocy i miłości... Procesje, modlitwa różańcowa, czczenie relikwii i wszelkie formy niebiblijnego wielbienia Maryi są zagrożeniem odejścia od prawdziwej czci Maryi i istoty wiary”⁵²⁹.

Natomiast Edward Herzog⁵³⁰ tak wyjaśniał kult Maryi i świętych: „Już Apostoł ostrzega nas: Pamiętajcie o swoich przewodnikach, którzy głosili wam Słowo Boże, patrzcie na nich i naśladowajcie ich wiarę. Czczenie Świętych jest tak oczywiste i obowiązkowe, jak czczenie matki i ojca, jeśli nawet już dawno odeszli z tego życia. To dotyczy też w sposób doskonały Świętej Matki Zbawiciela. Jeśli uczeń kochał Jezusa i od ukrzyżowanego otrzymał wskazówkę, aby Matkę Zbawiciela uważać za swoją własną matkę, to wypada, aby wszyscy, którzy kochają Pana, także

⁵²⁷ Tamże, s. 13.

⁵²⁸ B. Schöke (1910-1988) urodził się w Jeleniej Górze (Hirschberg) na Śląsku. Tu uczęszczał do szkoły podstawowej i Gimnazjum. Studia teologiczne odbył we Wrocławiu. Kapłan starokatolicki. Zmarł w Bad Säckingen.

⁵²⁹ B. Schöke, *Die altkatholische Kirche*, w: K. Eberhardt red.: *Was glauben die andern?*, Bd. 4, Gütersloh² 1978, s. 12.

⁵³⁰ Bp Edward Herzog (1841-1924) urodził się w Schongau w kantonie Luzerna. W latach 1863-1865 studiował teologię w Luzernie w latach 1865-1866 w Tybindze (Hefle, Kuhn i Aberle) oraz 1866 we Freiburgu. W roku 1867 otrzymał święcenia kapłańskie w Solothurn. W latach 1867-1868 kontynuował studia w Bonn (F.H. Reusch, J. Langen, F.P. Knoodt). Po powrocie do Szwajcarii został profesorem egzegezy NT w seminarium w Luzernie. Po roku 1870 dołączył do przeciwników dogmatu o nieomyślności papieża. We wrześniu 1872 – w zgodzie z własnym sumieniem – zrezygnował z profesury w Luzernie i przyłączył się do ruchu starokatolickiego. Od roku 1874 profesor egzegezy Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Bernie. W roku 1876 – wybrany przez Synod Krajowy w Olten – biskupem Kościoła chrześcijańsko-katolickiego. W latach 1884-1885 pełnił obowiązki Rektora Uniwersytetu w Bernie. Po przyjęciu sakry biskupiej z rąk bpa Józefa Huberta Reinkensa w Rheinfelden ekskomunikowany przez Piusa IX. Zmarł w Bernie.

wnieśli coś do tego, aby spełniła się przepowiednia: odtąd błogosławioną mnie nazywać będą wszystkie pokolenia. Ale ta godna wszelkiej chwały wśród świętych Nowego Przymierza nie jest żadną pośredniczką między Bogiem a ludźmi „Jeden jest tylko pośrednik, Chrystus...” Dlatego czczenie świętych powinno być tylko podziękowaniem za łaskę Bożą, która w nich jest obecna. Wyobrażenie sobie, że wszechmądry i wszechdobry Ojciec Niebieski mógłby przez święte osoby udzielić nam łask, które by On i tak dla nas zachował, jest niechrześcijańskim przesądem. Wszystkie dary pochodzą z góry, od Ojca światłości, który jest niezmienny. Bóg, w którym żyjemy, nie uzależnia swej łaski od czci oddawanej Maryi w takim czy innym okresie czy też od określonego miejsca⁵³¹.

„Katechizm Kościoła Niemieckiego” z roku 1885 naucza: „Święci w niebie stoją z ludźmi na ziemi w miłości i modlą się za nas. Powinniśmy czcić Świętych jako sługi Boże w ten sposób, aby połączyć naszą modlitwę z Pańską i naśladować ich cnoty. Wśród Świętych najbardziej czcimy Maryję Matkę naszego Pana i Apostołów”⁵³².

Podobnie ujmuje ten problem katechizm wydany w roku 1930⁵³³.

W drugiej części katechizmu Kościoła chrześcijańskokatolickiego w Szwajcarii czytamy: Maryję „czcimy i kochamy” za bycie Matką naszego Zbawiciela i za to, że Maryja jest pierwszą wśród świętych, którym oddajemy cześć i naśladowujemy⁵³⁴. Martin Parmentier⁵³⁵ podkreśla

⁵³¹ E. Herzog, *Gott ist die Liebe*, cyt. za *Alt-katholischer Kinderfreund*, Freiburg 1930, s. 31.

⁵³² *Katechismus für den (alt) katholischen Religionsunterricht*, Heidelberg² 1885, s. 38. „Die Heiligen in Himmel stehen mit den Menschen auf Erden in der Gemeinschaft der Liebe und beten für uns. Wir sollen die Heiligen als Diener Gottes dadurch ehren, daß wir unser Gebet mit dem ihrigen vereinen und ihre Tugendernach ahmen. Unter den Heiligen verehren wir am meisten Maria, die Mutter unseres Herrn, und die Apostel”.

⁵³³ *Katholischer Katechismus*, Freiburg 1930, s. 58. Tekst ten tylko nieznacznie zmieniono w wydaniu z roku 1965, s. 60. „Święci w niebie stoją z ludźmi na ziemi w miłości. Powinniśmy Świętych w niebie czcić i naśladować ich cnoty. Wśród Świętych czcimy świętą Dziewicę Maryję, Matkę Zbawiciela”.

⁵³⁴ Rada Synodalna Kościoła chrześcijańskokatolickiego w Szwajcarii, *Christkatholischer Katechismus*, Allschwil 1972, s. 21. Katechizm miał wiele wydań. Tu posługujemy się wydaniem z 1972 roku.

⁵³⁵ Martin F.G. Parmentier (ur. 1947) urodził się w Leiden; uczęszczał do gimnazjum miejskiego w Utrechcie. W 1971 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W latach

trwale dziewictwo Maryi i jej względną bezgrzeszność, gdyż to jest wiara niepodzielnego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Zdaje sobie sprawę z innego stanowiska przyjmowanego w Kościołach starokatolickich: „My starokatolicy wstrzymywaliśmy się od przesadnej czci Matki Pana. Widzieliśmy bowiem, że Kościół rzymskokatolicki przesadzał z nowymi dogmatami o Niepokalanym Poczęciu i Cieleśnym Wniebowzięciu i trzymaliśmy się w pełnym respektu oddaleniu. Sprawa Matki-Dziewicy wydaje się być załatwiona: jest wymieniana we Mszy, ale nie gra żadnej roli w naszym życiu wiary”.

Tę praktykę – zdaniem M. Parmentiera – należy zmienić i przywrócić Maryi należne jest miejsce w Kościele, które Maryja miała w dawnym Kościele⁵³⁶.

2.3.3 Spór z rzymskokatolickim nauczaniem o Maryi

To, co dzieli starokatolików i rzymskokatolików odnośnie do Matki Pana, to rozwój dogmatyczny, jaki miał miejsce w łonie Kościoła rzymskokatolickiego w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa. Może mniej sam dogmat, lecz to, co on oznacza dla uwarunkowań człowieka i pośrednictwa Kościoła. Rdzeń kontrowersji pomiędzy starokatolikami i rzymskimi katolikami dotyczy antropologii teologicznej i eklezjologii. Karl Barth w swojej *Dogmatyce kościelnej* pisał następująco: „Dogmat

1971-1978 studiował w Oxfordzie; w roku 1973 uzyskał tam doktorat z filozofii; w latach 1974-1976 – wikariusz parafii anglikańskiej. W latach 1976-1978 – dalsze studia podyplomowe w Bonn. Był proboszczem w Haarlemie w latach 1978-1982. Od roku 1980 – docent; wykładał patrystykę w Seminarium Starokatolickim w Utrechcie. W latach 1983-1991 wykładał wczesną historię Kościoła, patrystykę i historię dogmatu w Rzymskokatolickiej Wyższej Szkole Teologicznej w Amsterdamie; od 1992 roku na tej samej Uczelni, przeniesionej do Utrechtu, wykładał historię Kościoła i dogmatu wczesnośredniowiecznej teologii i ich źródeł. Dodatkowo, począwszy od 1992 roku, jest profesorem nadzwyczajnym teologii odnowy charyzmatycznej Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie. Martin F.G. Parmentier jest redaktorem naczelnym czasopisma „Bulletin voor Charismatische Theologie”. Od 1982 roku – z polecenia Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich – jest starokatolickim członkiem Komisji „Wiara i Ustrój Kościoła” Światowej Rady Kościołów.

⁵³⁶ M. Parmentier, *Die Verehrung der hl. Jungfrau Maria*, „Alt-katholische Zeitung” (Bonn) 1978, nr 10, s. 1.

maryjny jest ni mniej ni więcej tylko normatywnym centralnym dogmatem Kościoła rzymskokatolickiego, dogmatem, w świetle którego można zrozumieć wszystkie decyzyjne stanowiska tegoż Kościoła i od którego stanowiska te zależą [...] „Bogarodzica” maryjnego dogmatu rzymskokatolickiego jest więc najzwyczajniej i po prostu zasadą, pierwowzorem i istotą człowieka, który współpracuje w dziele swojego zbawienia, ofiarując swoją służbę na podstawie łaski uprzedzającej i właśnie dlatego też jest zasadą, pierwowzorem i istotą Kościoła⁵³⁷. Według K. Bartha wszelka krytyka wypływa z dwu źródeł: teologicznej antropologii i eklezjologii.

Starokatolicy zarzucają rzymskim katolikom pewnego rodzaju „gloryfikację” stworzenia⁵³⁸. Wypływa ona z pomniejszania transcendencji Boga, któremu jednemu możemy oddawać chwałę. Maryja w dogmacie rzymskokatolickim jawi się jako „zasada, pierwowzór i istota” współpracy człowieka w dziele Boga. Toteż teologia katolicka (rzymskokatolicka) w oparciu o ideę współpracy z łaską uzasadnia znaczenie, jakie w życiu chrześcijanina ma Kościół, przez który urzeczywistnia się pośrednictwo ludzkie zakotwiczone w jedynie zbawczym pośrednictwie Chrystusa. Maryja staje się jakby szefem, przez który poprawnie odczytujemy eklezjologię.

Również na płaszczyźnie eklezjologicznej starokatolicy mają swoje zastrzeżenia. Wypływają one z aspektu formalnego ostatnich dwu

⁵³⁷ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 1/2, Zürich 1960⁵, s. 157.

⁵³⁸ O. Gilg, *Nauka Pisma Świętego o Maryi czy rzymskokatolicki kult Matki Boskiej. Myśli na temat papieskiego dogmatu maryjnego*, s. 9 (maszynopis tłum. z jęz. niem. – w archiwum autora). U. Küry, *O nowym dogmacie maryjnym*, s. 13 (maszynopis tłum. z jęz. niemieckiego – w archiwum autora). Jest to polskie tłumaczenie artykułu: *Biblisches Marienzugnis oder römischkatholischer Madonnenkult?*, Basel-Christkatholisches Schriftenanlager 1951.

Otto Gilg (1891-1976). Urodził się w Olten; był bratem Arnolda Gilga (1887-1967) – profesora Uniwersytetu w Bernie w zakresie historii dogmatów i Kościoła, i jego rektora w latach 1928 i 1929; maturę uzyskał w Zurychu. W latach 1910-1915 studiował teologię w Bernie i Marburgu. W roku 1914 otrzymał święcenia kapłańskie i był wikarym w St. Gallen. W latach 1915-1916 – administrator parafii w Hellikon, a w latach 1916-1961 – proboszcz w Lucernie. W roku 1951 otrzymał tytuł doktora teologii *honoris causa* Uniwersytetu w Bernie. W latach 1925-1953 był redaktorem *Christkatholischen Hauskalenders*. Zmarł w Lucernie.

dogmatów maryjnych, ogłoszonych niezgodnie z tradycją niepodzielnego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Dogmaty pierwszego tysiąclecia były odpowiedzią na „choroby” umysłów tamtych czasów. Miały oparcie w Piśmie Świętym i nieprzerwanej Tradycji Kościoła. Ostatnie dwa dogmaty sygnalizują odejście od Ewangelii w metodzie teologicznej, prymat aktualnej zgody Kościoła i decyzji papieża nad Biblią i Tradycją Kościoła⁵³⁹. Starokatolicy znajdują tutaj potwierdzenie swoich obiekcji w związku z dogmatami papieskimi z 1870 roku oraz nauką niepodzielnego Kościoła pierwszego tysiąclecia⁵⁴⁰.

2.3.4 Maryja w starokatolickiej pobożności

Starokatolicy nie odrzucili chrystologii Soboru Efeskiego z jej mariologicznym wyznaniem Bożego Macierzyństwa Maryi w tytule Theotokos. Wszyscy podkreślali, że kult chrześcijański polega na oddawaniu czci Ojcu przez Syna w Duchu Świętym, tzn. bierze on swój początek w Chrystusie i przez niego w Duchu Świętym prowadzi do Ojca. Starokatolicy chętnie podkreślają, że Maryja otrzymała od Boga wielkie dary i chrześcijanin za to powinien czcić Boga. Mariologia dla starokatolików nigdy nie stanowiła centralnego problemu kontrowersji teologicznych. Problemem kontrowersji teologicznych była eklezjologia. W kwestii kultu maryjnego teologowie starokatolicy swoje krytyczne uwagi koncentrowali wokół praktyki życia ówczesnego Kościoła rzymskokatolickiego oddającego nadmierną i jednocześnie, zdaniem starokatolików, niedozwoloną cześć Maryi. Jądro tych niewłaściwości zawierało się w przesunięciu akcentów z Chrystusa, który jest centrum życia liturgicznego Kościoła, na Jego Matkę. Z perspektywy chrystologicznej ówczesny kult maryjny musiał budzić zastrzeżenia starokatolików. Jak już wykazano wyżej,

⁵³⁹ P. Pfister, *Ist die leibliche Himmelfahrt Maria ein katholisches Dogma*, Basel 1950, s. 35-38 i 42.

⁵⁴⁰ Trafnie to ujął autor artykułu w „Schweizerische Kirchenzeitung” z dnia 28 IX 1950 r.: „Jak wymaganie, by dogmat znajdował się w Piśmie Świętym, jest typowo protestanckie, tak żądanie, by dogmat miał swe odbicie w jednogłośnej nauce Ojców Kościoła, jest typowo starokatolickie”. Por. O. Gilg, *Nauka Pisma Świętego...*, s. 2-3.

starokatolicy odrzucali mariologię, która w doktrynie i kulcie głosiła tezę o Maryi jako wszechpośrednicze łask⁵⁴¹.

Starokatolicy nie odcięli się zupełnie od tradycji Kościoła zachodniego. Wyrazili to jasno już w Oświadczeniu Monachijskim, iż nie chcą nowej sekty ani nowego Kościoła. W naszym tworzeniu Kościoła musimy wrócić do reguły tradycji chrześcijańskokatolickiej, według której do istoty dogmatu należy to, że jest on uznawany wszędzie, we wszystkich zasadach i przez wszystkich⁵⁴². Od samego początku chcieli pozostać wierni tradycyjnej wierze Kościoła katolickiego i na nowo wskazywać jej znaczenie. Obowiązek wierności wobec wiary starego Kościoła był i pozostał dla starokatolików niewzruszoną podstawą ich działalności kościelnej i naukowej. Częścią tej tradycji kościelnej był niewątpliwie kalendarz gregoriański, który wytyczał rytm życia liturgicznego Kościoła zachodniego z jego okresami liturgicznymi i dniami świątecznymi.

2.3.4.1 Święta Maryjne

Starokatolicy opowiadali się za wspominaniem świętych w roku kościelnym, a szczególnie Matki Pana. Wynika to z wiary w społeczność świętych (*communio sanctorum*) i z ich kultu. Wszyscy starokatolicy uważają, że podstawowym tytułem do odbierania szczególnej czci przez Maryję jest Jej Boskie Macierzyństwo. Zachęcają do budowania się wiarą Matki Pana oraz wiarą świętych oraz ich dyspozycyjnością wobec Boga.

Wspomniano już, że w starokatolicyzmie współistnieją trzy tradycje kościelne, które wzajemnie ubogacają całą wspólnotę. Tradycja Kościoła holenderskiego, matki całej wspólnoty (sięga XVIII w.), zawierała wiele zwyczajów i ceremonii katolickich związanych z obchodami świąt w roku kościelnym, w tym i maryjnych⁵⁴³.

Dopiero drugi Synod Kościoła Niemieckiego⁵⁴⁴ w oświadczeniach dotyczących dni świątecznych podjął uchwałę, „ażeby poza niedzielami

⁵⁴¹ Czynili to wspominani tutaj: U. Küry, P. Pfister, O. Gilg, B. Schöke i inni.

⁵⁴² An, s. 189.

⁵⁴³ Zob. F. Smit, *Meinungsverschiedenheiten zwischen den altkatholischen Kirchen Deutschlands, Hollands und der Schweiz*, IKZ 71(1981), s. 65-120.

⁵⁴⁴ An, s. 73.

utrzymać tylko nieliczne dni jako święta obowiązujące we właściwym sensie...”⁵⁴⁵. Według oświadczenia Synodu należy przywrócić ich pierwotne znaczenie: i tak 6 stycznia nie jest świętem Trzech Króli, lecz Objawienia Pańskiego; 2 luty – to nie Matki Boskiej Gromnicznej, ale dzień Ofiarowania Jezusa w świątyni; 15 sierpnia – to nie Wniebowzięcie Maryi, lecz dzień śmierci Maryi. Świętom Maryjnym nadano jednoznaczny charakter chrystologiczny⁵⁴⁶. Już w pierwszym starokatolickim Mszale wydanym przez Adolfa Thürlingsa⁵⁴⁷ w 1873 roku czytamy: „Pozostajemy wraz ze świętymi i pamiętamy o czczeniu Maryi, błogosławionej Matki Zbawiciela i wszystkich Apostołów i Męczenników i świadków (bohaterów) wiary, których słowo, przykład i modlitwę zechciałbyś pobłogosławić wśród nas i dla nas wszystkich”⁵⁴⁸. Wydany przez K. Purscha „Mszał” wprowadza tylko niewielkie językowe poprawki, w Drugiej Modlitwie Eucharystycznej wprowadza słowa: „Tobie, wiecznemu, żywemu i prawdziwemu Bogu oddajemy dary,

⁵⁴⁵ J.F. Schulte, *Der Altkatholizismus*, s. 610-613.

⁵⁴⁶ Tamże, s. 612.

⁵⁴⁷ Adolf Thürlings (1844-1915) urodził się w Kaldenkirchen (Nadrenia). W latach 1861-1867 studiował w Bonn teologię i historię muzyki. Świecenia kapłańskie otrzymał w roku 1867; pełnił obowiązki wikarego w Heinsbergu. A. Thürlings włączył się ze swymi bońskimi nauczycielami do protestu antywytykańskiego i w roku 1871 został suspendowany przez arcybiskupa Kolonii P. Melchersa. W latach 1872-1887 był proboszczem starokatolickiej parafii w Kempten. Tytuł doktora filozofii uzyskał w roku 1877 w Monachium. W latach 1887-1915 był profesorem teologii systematycznej na (staro)katolickim wydziale teologicznym Uniwersytetu w Bernie, gdzie także zaproponował zorganizowanie nauki liturgii i muzyki kościelnej. W latach 1906-1907 był rektorem Uniwersytetu w Bernie. W roku 1908 otrzymał tytuł doktora teologii *honoris causa* Wydziału Teologicznego w Bernie. A. Thürlings, który pozostał całe życie członkiem kleru i synodu niemieckiego Kościoła starokatolickiego, uchodził za twórcę jego liturgii (Synod z 1881 roku polecił mu opracowanie modlitewnika, który wydał w 1885 r. W roku 1888 modlitewnik ten został uznany za oficjalną książeczkę do nabożeństwa). Pionierski jest wkład Thürlingsa w rozwój śpiewu kościelnego. Ułożył śpiewniki dla niemieckiego (1885 r.) i szwajcarskiego (1893 r.) Kościoła, przyczynił się także do wydania akompaniamentu do muzyki organowej. A. Thürlings był znawcą muzyki Wolfganga Amadeusza Mozarta oraz kompozytorem pieśni kościelnych. W latach 1911-1915 – redaktor IKZ. Zmarł w Bernie.

⁵⁴⁸ *Das Heilige Amt auf die Feste und Zeiten des Jahres*, Bonn 1888, s. 50. W mszale Thürlingsa występuje tylko jeden formularz Mszy Św. Na święta Matki Bożej, s. 27.

wspominając błogosławioną Dziewicę, Matkę naszego Pana i Boga Jezusa Chrystusa. Przez jej przykład i wstawiennictwo daj nam swoją opiekę i pomoc”⁵⁴⁹.

Wierny wymienionemu już postanowieniu 2 Synodu (1875 r.) o reformie i redukcji dni świątecznych (w tym także świąt maryjnych) Mszał Thürlingsa zawiera tylko jeden wspólny formularz Mszy św. na święta Matki Bożej, Matki naszego Pana⁵⁵⁰. Natomiast Mszał Purscha z 1959 roku zawiera jeden wspólny formularz dla czterech „Świąt Matki Pana”. Pod tym tytułem zebrane są teksty na Zwiastowanie Maryi, Nawiedzenie Maryi Panny, Narodzenie Najśw. Maryi Panny i śmierci Maryi. (Maria Heimgang), ze wspólną prefacją mszalną⁵⁵¹. To samo dotyczy innych Kościołów starokatolickich poza PNKK i Kościołem Polskokatolickim w RP.

W różnych starokatolickich śpiewnikach niemieckich znajdują się nieliczne pieśni maryjne⁵⁵². To samo można powiedzieć o Szwajcarii,

⁵⁴⁹ *Altarbuch für die Feier der heiligen Eucharistie im katholischen Bistum der Alt-katholiken in Deutschland*, Bonn 1959, s. 210.

⁵⁵⁰ *Das Heilige Amt*, s. 50.

⁵⁵¹ Tamże, s. 114.

⁵⁵² *Katholisches Gesang und Gebetbuch zum Gebrauch bei den (alt)katholischen Gottesdiensten*, Mannheim 1885. Na 200 zebranych pieśni tylko 4 to teksty maryjne.

Liderbuch, Fr. Bauer wyd., Baden-Baden 1887, oraz *Liturgischen Gebetbuch*, jw. wydawca, München 1888 na 81 pieśni tylko 3 teksty to teksty maryjne:

1. Laßt uns erfreuen herzlich seher;
2. Maria saß alleine demütig im Gebet;
3. Schant die Mutter voller Schmerzen (Stabat Mater);

Altkatholisches Gesangbuch. Webst einem Anhang von Gebeten, Düsseldorf, bez daty wydania. Na 120 pieśni tylko jedna: Du in den Himmel hoch erhöhte.

4. *Liturgisches Gebetbuch, Nebst einem Liederbuch als Anhang (Liederbuch vom Reiche Gottes)*, Mannheim 1885; Na 212 pieśni tylko 4:

- O du heilige, du jungfräuliches holde Mutter Maria,
O Mutter mit dem Himmelskinde,
Du in den Himmel hoch erhöhte,
Stand die Mutter voller Schmerzen (Stabat Mater).

Altkatholisches Gesangbuch, A. Gatzemeier, wyd. München 1897. Na 84 pieśni tylko 1: O du heilige, du jungfräuliches holde Mutter Maria.

Gesang und Gebetbuch für die Angehörigen der altkatholischen Kirche des Deutschen Reiches, Bonn 1909. Na 177 pieśni tylko 3:

Austrii i Holandii. Pieśni maryjne są lirycznym wyznaniem wiary w Boże Macierzyństwo Maryi, w Jej Dziewictwo, świętość (nad inne niewiasty) i wybranie Jej przez Boga na Matkę Jego Syna.

W tradycji starokatolickiej nie obiera się Maryi na patronkę kościołów. Chociaż w posiadaniu starokatolików w Amersfoort (Holandia) i w Schönenwerd (Szwajcaria) znajdują się dawne maryjne kościoły pielgrzymkowe – to jednak nie zachowano ich tradycyjnych tytułów. Parafia w Regensburgu (Niemcy) uroczyście obchodzi święto Matki Bożej Śnieżnej⁵⁵³. Przejmując ten kościół po rzymskich katolikach,

Mutter Christi, dürfen Sünder,
O du heilige, du jungfräuliche, holde Mutter Maria,
Glückselige Jungfrau, sei begrüßt.

Katholisches Gebet und Gesangbuch für die Altkatholiken in Deutschland, Bonn 1965²:

Maria, sei begrüßt, du schöner Morgentern,
Maria saß alleine demütig im Gebet,
O Maria licht und schön,
Ave Maria zart.

Krytyczne uwagi można znaleźć w pracy doktorskiej Sigisberta Krafta, *Der deutsche Gemeindegesang in der alt-katholischen Kirche*, Karlsruhe 1976, s. 174-175. Kraft pisze, że w dziewiętnastowiecznych tekstach nie istnieje zbyt wielki wybór pieśni maryjnych, które mogłyby być przejęte przez starokatolików.

Szwajcaria:

1. *Christkatholischen Gesangbuch*, Bern 1884. Na 59 pieśni – ani jednej pieśni maryjnej.

Oparty na tradycji katolickiej śpiewnik powstał w oparciu o śpiewnik reformowany, wydany w 1868 roku w Frauenfeld.

2. *Christkatholischen Gesangbuch, Zugabe zum Gebetbuch der christkatholischen Kirche der Schweiz. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage*, Solothurn 1887.

W roku 1883 prof. Adolf Thürlings opracował trzecie wydanie, które z mniejszymi lub większymi rewizjami przetrwało aż do naszych dni. Ostatnie wydanie, 11 z kolei, ukazało się w 1968 r. Na około 300 pieśni występuje tylko 1 pieśń maryjna: O Mutter mit dem Himmelskinde.

Austria:

Alt-katholisches Handbuch, Wien 1933. Mający 128 stron modlitewnik zawiera: na pierwszym miejscu Msza Św. „Wohin soll ich mich wenden” Franciszka Schuberta oraz pieśni Haydna: „Hier Liegt vor deiner Majestät” i 11 innych. Są także pieśni maryjne: Maria Himmelsfreund, Maria, sie begrüßt, Maria zu lieben.

⁵⁵³ Informacja własna.

zachowała jego ówczesny tytuł. W kościołach starokatolickich nie ma tradycji odmawiania różańca i odprowadzania pielgrzymek.

W PNKK, którego reformatorem był F. Hodur, jak też i w Kościele polskokatolickim, reforma kultu maryjnego jest mniej widoczna niż w starokatolickich Kościołach Europy Zachodniej.

2.4 Miejsce Maryi w starokatolickiej wierze i pobożności – wnioski

Uwzględniając miejsce Maryi w Nowym Testamencie i w starokatolickiej tradycji, obecnej w urzędowych dokumentach MKBS oraz w interpretacjach starokatolickich teologów, jak też w praktykach pobożnościowych, starokatolicką naukę o Maryi można przedstawić następująco:

1. Starokatolicy przyjmują i uznają Maryję jako „Dziewicę” i „Matkę Bożą”, a więc, że Syn Boży narodził się z Dziewicy za sprawą Ducha Świętego i że Maryja, ta, która wypowiedziała bezwarunkowe „tak” Bogu, jest prawdziwą Matką Słowa Wcielonego. Jeżeli wypowiadamy „Jezus jest Chrystusem, Panem”, co stanowi „articulus santis aut cadentis fidei christianae”, musimy też przyjąć w pełnym wymiarze dziewicze poczęcie i boskie macierzyństwo Maryi. Posługując się podwójnym tytułem maryjnym: „Dziewica” i „Matka Boża”, starokatolicy odwołują się do syntezy dokonanej przez Sobór Chalcedoński oraz formuły konstantynopolitańskiej (Dziewica) i efeskiej (Theotokos): „Idąc za świętymi Ojcami, wszyscy jednogłośnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus [...] przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki” (DS 301).

2. Maryja jest wzorem wiary dla starokatolickich wiernych. Wpływa to z Jej gotowości wzięcia udziału jako narzędzie w staniu się człowiekiem odwiecznego Słowa i z jej przynależności do powielkanocnego zboru uczniów Jezusa Chrystusa.

3. Maryja czczona jest u starokatolików przez wymienianie jej w modlitwie eucharystycznej i w niektórych dniach roku kościelnego. Kult maryjny poza tym został zredukowany do minimum. Jego formy i intensywność zależą od indywidualnych wrażliwości wiernych.

Niektórzy z teologów starokatolickich wołają o zmianę typu pobożności w tym względzie.

4. Starokatolicy odrzucają orędownictwo i pośrednictwo Maryi w rozdawnictwie łask, gdyż jedynym pośrednikiem jest Jezus Chrystus.

5. Uznają za niebiblijne i nieznajdujące potwierdzenia w nieprzerwanej Tradycji pierwszego tysiąclecia dogmaty z 1854 i 1950 roku. Ogłoszenie ich potwierdza pośrednio ich sprzeciw przeciw obu dogmatom z roku 1870.

ROZDZIAŁ III

IKONA MARYI U HODURA

Przeprowadzone w rozdziale I analizy ukazały, że rozwój teologii maryjnej w XIX wieku rozpoczął się w Kościele rzymskokatolickim od objawień Marii Katarzynie Labouré („Cudowny Medalik”). To objawienie przyczyniło się do wzrostu pobożności maryjnej i licznych nawróceń. Drugim znamienym wydarzeniem było ogłoszenie przez Piusa IX definicji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Rozwój pobożności maryjnej nie szedł w parze z odnową teologii maryjnej. Praca C. Passaglia „*De Immaculato Deiparae Semper Virginis Conceptu*” jest tylko szczególnym wyjątkiem w braku dobrych publikacji mariologicznych⁵⁵⁴. Orzeczenie dogmatyczne Piusa IX oparte jest na powszechnej wierze Kościoła, jak też na wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przekazanych przez biskupów.

Byłoby krzywdzącym uproszczeniem twierdzenie, że w mariologii tego okresu nic się nie działo. Otóż swoją działalność rozpoczął Scheeben, którego w dziewicze zagadnienia mariologii wprowadził C. Passaglia. Natomiast na terenie Anglii działał kardynał J.H. Newman. Działalność obu nie była dostrzegana⁵⁵⁵.

Sytuacja ulega zmianie na początku XX wieku. Świadczą o tym prace J.B. Terriena i P. Renaudina⁵⁵⁶. Rok 1900 otwiera także erę kongresów

⁵⁵⁴ C. Passaglia, *De immaculato Deiparae Semper Virginis Conceptu*, t. I-II, Napoli 1845. R. Laurentin tak podsumował ten okres mariologii: „Pierwsze 30 lat XIX w. stanowią – być może – najbardziej jałowy okres literatury mariologicznej”. *Matka Pana*, s. 129.

⁵⁵⁵ Mariologia M.J. Scheebena jest częścią integralną trzeciego tomu jego dogmatyki; Freiburg im B. 1882, par. 274-282. Por. 229-231 i 240 AB. Ponownie wydał ją C. Feckes, *Katholische Dogmatik*, Freiburg im B. 1955, t. V, cz. 1, s. 243-266, 335-359 i t. V cz. 2, s. 306-499.

⁵⁵⁶ J.B. Terriena, *La Mere de Dieu et la mere des Hommes d'apres les peres et la théologie*, Paris 1900-1902, t. I-IV. Dzieło często wznawiane.

maryjnych, które stanowiły arenę zabiegania o zwiększenie liczby orzeczeń dogmatycznych i przejawów kultu⁵⁵⁷. Kongres w Lyonie⁵⁵⁸ zainicjował tzw. ruch asumpcjonistów, którego celem było zdefiniowanie Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny⁵⁵⁹. Wydaje się, że autorom bardziej zależało na dodaniu nowej chwały Maryi, nowego tytułu, niż na pogłębieniu prawdy doktrynalnej.

W latach dwudziestych XX wieku powstaje nowa inicjatywa zmierzająca do definicji dogmatycznej powszechnego pośrednictwa Maryi. Gorącym jej orędownikiem był kardynał Mercier.

Papież Pius XII solidnie przygotował bazę. Po okresie kilkuletnich studiów i konsultacji z przedstawicielami wszystkich episkopatów ogłosił dogmat o Wniebowzięciu. W rocznicę stulecia ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Pius XII proklamował Maryję jako królową Nieba i Ziemi. Natomiast stulecie objawień w Lourdes, obchodzone uroczystość w Watykanie z udziałem Piusa XII, było jakby ukoronowaniem stulecia maryjnego.

Mariologia tego okresu to mariologia maksymalistyczna, mariologia tytułów i przywilejów, budowana nie na Piśmie Świętym, ale na orzeczeniach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, szczególnie encyklik papieskich. Ten maksymalizm w dziedzinie mariologii raził Hodura, czy też nie? Czy całkowicie odrzucił naukę Kościoła, z którego wyszedł? Jak głęboko sięgały zmiany w tej materii?

Skoro raził go maksymalizm Kościoła, z którego wyszedł, czy akceptował mariologię starokatolików z jej minimalizmem, prowadzącym do odrzucenia wielu form tradycyjnej pobożności maryjnej, do zniknięcia Maryi z życia ich wiary w Kościołach starokatolickich, a także do swistej próżni mariologicznej w literaturze teologicznej Unii Utrechckiej? Czy Hodur wyciągnął wnioski z pobożności maryjnej ówczesnej mu

P. Renaudin, *De la definition dogmatique de l'Assomption*, Angers 1900. Później tegoż samego następnego dzieła: *L'Assomption*, Paris 1908, *Assumptio*, Torino – Roma 1933. Autor licznych artykułów w „Revue Thomiste”.

⁵⁵⁷ *Enciclopedia mariana, Theotokos*, Roma 1957, kol. 584, s. 646-647.

⁵⁵⁸ *Congres marial tenu a Lyon les 5-8 septembre 1900*, Lyon 1900, ss. 662.

⁵⁵⁹ G. Hentrich, *Petitiones de Assumptione*, t. I-II, Roma 1942. Tu tom II, s. 417, 936-937.

doby? Jakie korekty wprowadził do pobożności maryjnej? Na te i inne pytania będę starał się szukać odpowiedzi w III rozdziale pracy.

3.1 Maryja we Wcieleniu

Bóg nie przekreślił rodzaju ludzkiego po grzechu pierwszych ludzi i był inicjatorem dialogu, ofiarowując człowiekowi swoją przyjaźń⁵⁶⁰. To Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, z czego wynika, że według Jego zamiarów człowiek miał być najbliższą Mu istotą. Również ludzie mieli być bliscy sobie nawzajem.

Dzieje biblijne ukazują historię różnych spotkań Boga z człowiekiem. Szczególne miejsce w ich szeregu zajmuje Zwiastowanie w Nazarecie. Chociaż opis Zwiastowania jest określony literacko przez starotestamentowe zapowiedzi narodzin wielkich lub świętych mężów Starego Testamentu, to jednak rola, do jakiej podjęcia została wezwana Maryja, przekraczała godnością zadania innych wielkich postaci biblijnych⁵⁶¹.

Jak na ten temat wypowiadał się Hodur?

Nasz autor, w przeciwieństwie do ówczesnych teologów, nie sprowadzał „zbawczej służby Maryi” do jakichś wyjątkowych chwil (jak np. Zwiastowania i śmierci Chrystusa), ale odczytywał całe życie Maryi jako nieustanną służbę dziełu Odkupienia. „My wiemy, [...] tam gdzie był Jezus, tam była matka także. – Tam gdzie cierpiał Zbawiciel Świata, tam cierpiała matka jego droga, Maria”⁵⁶². „Była służebnicą Boga i ludzi, a pomocnicą i współpracownicą Syna, jak On był służebnikiem ludzkości... A potem, gdy Duch Święty ogarnął ubogiego rzemieślnika i kazał Mu pełnić Bożą Misję i głosić Ewangelię pokoju i wyzwolenia, leczyć dusze i ciało ludzkie, zakładać fundamenty pod nowy porządek świata oparty o miłość i sprawiedliwość społeczną, Maria idzie za Synem, aby z nim dzielić wszystkie radości i smutki, ból, agonię, śmierć i zmartwychwstanie”⁵⁶³.

⁵⁶⁰ K, s. 174.

⁵⁶¹ J. Gewiess, *Die Marienfrage Mk I, 34*, „Biblische Zeitschrift” 5 (1961), s. 221-254.

⁵⁶² K, s. 163.

⁵⁶³ K, s. 286-287. Por. także K, s. 164.

Samo zwiastowanie, oglądane oczyma Hodura, dzieli się na dwie główne fazy:

Faza pierwsza: Pozdrowienie i wyjaśnienie. Gabriel wita Maryję i przekazuje radosną nowinę o tym, że Ona została wybrana na Matkę Syna Przedwiecznego.

Faza druga: Zgoda Maryi. Maryja wyraża zgodę na posłanie Boże oraz szczere pragnienie realizacji Bożego planu zbawienia. Biskup Hodur pominął w swoich rozważaniach wątpliwości, które zrodziły się w sercu Maryi⁵⁶⁴.

Paragraf pierwszy stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, co – według Hodura – było przyczyną, że Bóg wybrał właśnie Maryję – „ubogą niewiastę” z Nazaretu – oraz na czym polegać miało Jej niezwykle zadanie. Odpowiedź na pytanie o udział Maryi w tajemnicy Wcielenia stanowi klucz do zrozumienia całej zbawczej ekonomii.

3.1.1 Wybór Maryi przez Boga

Posiadanie potomstwa w starożytnym Izraelu uchodziło za przejaw błogosławieństwa Bożego. Brak dzieci – przede wszystkim synów – tłumaczono nieprzychylnością Jahwe i uznawano za wielką hańbę⁵⁶⁵. Od czasów proroka Izajasza wydanie na świat potomka przez Żydówkę nabrało nowego znaczenia: zrodzenia Mesjasza („I oto porodzi panna syna i nazwie imię jego Emanuel, to znaczy od Boga dany, Pan radny, książę pokoju, mąż przyszłego wieku” – Iz 9, 5). Biskup Hodur postawił sobie pytanie, dlaczego Bóg wybrał właśnie Maryję i Jej zaproponował niezwykle rolę w historii ludzkości.

Ta niezwykle rola, jaką – według Hodura idącego za tekstem Łukasza (Łk 1, 28) – Maryja miała do spełnienia, wymagała specjalnego powołania i obdarowania.

Bóg, wybierając Maryję na Matkę swego Syna, obdarował Ją łaską. W tekście greckim Nowego Testamentu użyto słowa „kecharitomene”

⁵⁶⁴ K, s. 162 i K, s. 89.

⁵⁶⁵ T. Hergesel, *Rozumieć Biblię. Stary Testament*, Kraków 1990, s. 50-51; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 158.

– co Hodur wyraża przez „ubłogosławiona”⁵⁶⁶. Termin ten występuje w całej Biblii tylko czterokrotnie: Syr 9, 8; 18, 17; Łk 1, 18 i Ef 1, 6. Imię słów pochodzi od czasownika „charito” i oznacza „przemieniać kogoś przez łaskę, czyniąc go przez to miłym i przyjemnym, pełnym wdzięku, świętym”. Tym, który dokonuje przemiany, jest Bóg. Czyni to z miłości. Łaska więc oznacza tu miłość i życzliwość Boga wobec Maryi. Tylko nieliczne postacie biblijne cieszyły się taką życzliwością Boga. Należał do nich Noe (Rdz 6, 8), Mojżesz (Wj 33, 27), Dawid (Dz 7, 46).

Gabriel zwiastuje Maryi także to, że Bóg ofiarował Jej szczególnie dar bliskości wobec Siebie i wyjątkowej przyjaźni.

Powstaje pytanie, czy Hodur określa bliżej moment powołania Maryi. Otóż autor powołanie Jej łączy wyraźnie ze Zwiastowaniem. „Oto pierwszy moment jest zwiastowanie przez anioła Gabriela – Matce Jezusa Chrystusa, że będzie Matką Zbawiciela Świata...”⁵⁶⁷.

3.1.2 Moc akceptacji Maryi – znaczenie „fiat”

Bóg nieustannie wychodził naprzeciw człowiekowi jak ojciec, któremu zależy na dzieciach⁵⁶⁸. Natomiast człowiek różnie reagował na tę otwartość Boga. Młody Samuel nie rozumiał, kto do niego mówi. Sędzia Gedeon czynił wymówki Bożemu posłańcowi z powodu trudnej sytuacji Izraela. Prorok Jonasz usiłował zbiec przed zadaniem, do jakiego został wezwany⁵⁶⁹.

Spotkanie Boga z człowiekiem w Nazarecie stanowiło niewątpliwie wyjątkowy epizod w dziejach świata. Rola Maryi była inna. Miała wnieść w nasz świat samego Boga – Jezusa Chrystusa. Wszyscy wielcy ludzie Starego Testamentu przekazywali tylko orędzie, bądź też wykonywali jakieś zadanie, zlecone im przez Boga.

Maryja – jak pisał Hodur – „pełna pokory i miłości dla tego, który ją ubłogosławił, Boga Wszechmogącego i dobrotliwego, powiedziała:

⁵⁶⁶ K, s. 162.

⁵⁶⁷ K, s. 162.

⁵⁶⁸ L.R. Moran, *Chrystus w historii Zbawienia*, Lublin 1994, s. 11-13; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię...*, s. 24.

⁵⁶⁹ 1 Sm 3, 1-21 a; Sdz 6, 1-16; Jon 1, 1-16.

Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego”⁵⁷⁰. Nasz autor w tych krótkich słowach zgody Maryi dostrzega dwa aspekty: gotowości przyjęcia przez Maryję Słowa i znaczenia Jej „fiat”.

Sama Maryja swoją gotowość na przyjęcie Słowa wyraziła mianem „Służebnicy Pańskiej”. Tego określenia chętnie używa także biskup Hodur, lecz nie tylko do określenia postawy Maryi w czasie Zwiastowania. Jego zdaniem termin ten, znany już w Starym Testamencie, najlepiej wyraża Jej osobowość⁵⁷¹. W identyczny sposób wypowiadają się wielkie postacie Starego Testamentu, pragnąc wyrazić swoją odpowiedź na słowa, które do nich kierował Bóg. Maryja, przyjmując do swego łona „Słowo”, równocześnie całkowicie oddała się temu „Słowu”.

W jakim stopniu Maryja zdawała sobie sprawę z postawionego przed Nią przez Boga zadania? Wypada wykluczyć dwie skrajności: całkowitą nieświadomość oraz pojmowanie wszystkiego, czego Bóg od Niej żądał. Ponieważ jakąś świadomość posiada każdy używający rozumu człowiek, odmówienie tego Maryi byłoby wobec Niej wielką obrazą. Trudne do utrzymania byłoby także twierdzenie, iż Maryja w pełni zdawała sobie sprawę z roli, jaka Jej przypadła w udziale. Uzasadnienie tego znajdujemy w scenie z dwunastoletnim Jezusem w świątyni jerozolimskiej (Łk 2, 46-50)⁵⁷².

Maryjne „fiat” – „niech mi się stanie” – jest wyrazem głębokiej wiary Maryi w słowo Boże, a zarazem wskazuje na Jej dyspozycyjność w planie, który ustanowił Bóg. Maryja – wypowiadając swoje „fiat” – oddała się cała Bogu, a zarazem całkowicie poświęciła sama siebie, jako służebnica Pańska, osobie i dziełu Swego Syna⁵⁷³. Biskup Franciszek, opierając się na tekście Łukasza, jest przekonany, że odpowiedź Maryi wyraża prośbę (pokora) i radość (miłość), jak też gotowość podjęcia zadań, jakie z woli Boga zostaną na jej barki złożone. Widać z tego, że nie została biernie powołana przez Boga, ale Jej świadoma i czynna współpraca z Bogiem znalazła swoje potwierdzenie w wierze i posłuszeństwie.

⁵⁷⁰ K, s. 162.

⁵⁷¹ K, s. 162 i 286.

⁵⁷² K, s. 42-43; K, s. 45.

⁵⁷³ K, s. 162; K, s. 164-165; K, s. 286-287.

3.1.3 Maryja – dziewica i Matka

Kościół od pierwszych symboli wiary wyznawał prawdę, że Jezus został poczęty przez „moc” Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi⁵⁷⁴. Potwierdzenie tego znajdujemy w tytułach, które zarówno na Zachodzie, jak na Wschodzie ze szczególnym upodobaniem nazywają Maryję – „Aeiparthénos”, „Semper virgo”⁵⁷⁵. Dziewicze macierzyństwo uważane jest za część kościelnego nauczania, chociaż nie jest przedmiotem żadnej formalnej definicji dogmatycznej. Znalazło swój wyraz w niektórych orzeczeniach soborowych o charakterze dyscyplinarnym. Potwierdzeniem tego jest drugi i szósty kanon V Soboru Powszechnego, zawierające anatematyzmy przeciwko tzw. „Trzem rozdziałom”⁵⁷⁶. Teksty Ojców Kościoła wiązały dziewictwo z Bożym Macierzyństwem⁵⁷⁷. Otóż pogłębienie wiary w dziewicze macierzyństwo Maryi doprowadziło Kościół do wyznania, że Maryja jest rzeczywiście i trwale dziewicą, także w zrodzeniu Syna Bożego, który stał się człowiekiem⁵⁷⁸. Mając

⁵⁷⁴ DS. 10, 64.

⁵⁷⁵ G. Philips, *Le sens chrétien de la foi et l'évolution du culte marial*, w: *Acta Congr. Mar. Lusitania 1967*, t. II, s. 103-124.

⁵⁷⁶ Chociaż sam Sobór został zwołany przez cesarza Justyniana (527-567), to jednak jego orzeczenia zostały zaakceptowane przez następcę Wigiliusza, papieża Pelagiusza I (556-561). Mansi 9, 375; DS. 422; BF VI, 12 i 17. „Trzy rozdziały” to dzieła przeciwników monofizytyzmu Teodora z Mopsuesti (zm. 428), pisma Teodoreta z Cypru (zm. ok. 458) skierowane przeciw św. Cyrylowi oraz list Ibasa z Edessy (zm. 457). Owe „Trzy rozdziały” nigdy nie były potępione przez Kościół. Wręcz przeciwnie, list Ibasa na Soborze w Chalcedonie przyjęty został jako prawowierny.

⁵⁷⁷ G. Söll, dz. cyt., s. 105.

⁵⁷⁸ *List do Flawiana*, DS. 291. Drugim tekstem jest List Pelagiusza I, *Humani generis*, DS. 442; Synod Laterański (649) kanon 3: „Jeżeli ktoś nie wyznaje według nauki świętych Ojców, że święta zawsze Dziewica i niepokalana Maryja jest właściwie i prawdziwie Boga Rodzicielką, ponieważ samego Boga – Słowo zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, a w ostatnich czasach sposób szczególnie i prawdziwy bez nasienia z Ducha Świętego poczętego, bez naruszenia dziewictwa porodziła i pozostała także dziewicą po narodzeniu – n.b.w”.. DS. 502; BF VI. 28. Kanony Synodu Laterańskiego, ze względu na udział w jego pracach najwybitniejszego teologa tamtych czasów, św. Maksyma, ale przede wszystkim ze względu na ich powszechną recepcję, uważa się, że mają prawie identyczną wartość jak decyzje Soboru Powszechnego. Warto też sięgnąć do: E. Ozorowski, *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, StTBL 7 (1979), s. 8.

na uwadze zmagania się Ojców Kościoła i teologów z tym problemem, można mówić o dziewictwie Maryi przed zrodzeniem (ante partum), w zrodzeniu (in partu) i po zrodzeniu (post partum).

Hodur był całkowicie przekonany, że Macierzyństwo Maryi miało dziewiczy charakter. Stanowisko jego w tym względzie, mimo upływu czasu i zmiany poglądów w innych dziedzinach, nie uległo zmianie. Potwierdzenie tego znajdziemy w katechizmach wydawanych za jego aprobatą, od momentu utworzenia niezależnej parafii św. Stanisława aż do śmierci biskupa Franciszka. W katechizmie ks. Romana Pawlikowskiego, wydanym w Scranton 1911 r., w części I – *O wierze*, znajdujemy następujące sformułowania: „który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny”, a w komentarzu do II i III artykułu wiary „O Jezusie Chrystusie” znajdujemy sformułowania, które świadczą o dziewiczym poczęciu N.M. Panny⁵⁷⁹.

Ks. Tadeusz Zieliński w swoim „Krótkim Katechizmie” o Bożym macierzyństwie Maryi mówi z perspektywy personalistycznej⁵⁸⁰. Macierzyństwo Maryi odnosi do Osoby Jezusa Chrystusa. Jezus otrzymał naturę ludzką od Maryi za sprawą Ducha Świętego. Natura ludzka bytuje tylko w Osobie Syna Bożego (unia hipostatyczna). Dla tych racji Maryja jest

⁵⁷⁹ Ks. R. Pawlikowski, *Katechizm Mały dla użytku Szkół Polskich*, Scranton 1911, s. 3 i 6-8. „Drugi i Trzeci artykuł wiary. I w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego, – który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny.

45. Kto to jest Jezus Chrystus?

Jezus Chrystus jest synem Bożym, który dla nas stał się człowiekiem.

46. Dlaczego nazywamy Jezusa Chrystusa Synem Bożym?

Ponieważ on nie był zwykłym człowiekiem, ale Bogiem w ludzkim ciele.

47. Kto był Matką Pana Jezusa?

Matką Pana Jezusa była Panna Maryja.

48. Czem był św. Józef?

Józef był mężem Maryi i opiekunem Pana Jezusa.

49. Czy Pan Jezus urodził się w grzechu pierworodnym?

Nie. Pan Jezus przyszedł na świat bez grzechu i nigdy żadnego nie popełnił”.

⁵⁸⁰ Ks. T.F. Zieliński, *A Short Catechism of the Polish National Catholic Church*, Scranton 1936, s. 14-15.

prawdziwie Matką Boga, czyli Matką Słowa⁵⁸¹. Tekst ks. T.F. Zielińskiego pięknie współgra z tekstem Synodu we Friuli (796)⁵⁸².

Natomiast *Krótki Katechizm* (bez autora) wydany w Scranton 1945 następująco ujmuje problem: „Artykuł III. Który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny.

P. – Co wiemy o przyjściu na świat Jezusa Chrystusa?

O. – Wiemy tyle, że za sprawą Ducha Świętego stał się Jezus Chrystus człowiekiem, to jest przyjął ciało i duszę ludzką⁵⁸³.

Autor zwraca uwagę tylko na integralne człowieczeństwo Jezusa oraz na to, że poczęcie Jezusa jest dziełem Boga.

Jeszcze inaczej przedstawia tę prawdę ks. S.M. Zawadzki, proboszcz parafii św. Kazimierza w Rochester N.Y., autor *Katechizmu Kościoła Chrystusowego*. Maryję tylko wspomina; uwagę skupia na Jezusie. Jezus jest „jednorodnym Synem Bożym... Panem naszym. Zbawicielem...

⁵⁸¹ Tamże.

„Fourth Lesson – On Jesus Christ.

23.Q. – Who is Jesus Christ?

A. – Jesus Christ is the Son of God Who became man and died on the cross for our salvation.

24.Q. – How did God the Son bring the life of God to men?

A.. – God the Son, brought the life of God to man, by taking our human nature.

25.Q – How did Go the Son take our human nature?

A. – God the Son took our human nature by being born of the Blessed Virgin Mary.

26.Q. – Was God the Son our Lord born as a child?

A. – Yes! God the Son our Lord was born as a child”.

⁵⁸² Synod we Friuli koło Wenecji zebrał się z inicjatywy patriarchy Akwilei Paulina. Celem jego zwołania było potępienie adopcjonizmu głoszącego, że Chrystus zrodzony z Maryi jest przybranym Synem Bożym, a nie synem naturalnym. Postanowienie Synodu dotyczące naszej kwestii brzmi: „Ludzkie narodzenie w czasie nie sprzeciwia się Boskiemu narodzeniu poza czasem, lecz w jednej osobie Jezusa Chrystusa jest prawdziwy Syn Boży i człowieczy. Nie jest inny syn człowieczy, a inny Boży. Nie jest Synem pozornym, lecz prawdziwym, nie przybranym, lecz własnym, ponieważ nigdy nie był oddalony od Ojca z powodu natury ludzkiej, którą przyjął. Dlatego wyznajemy w obu naturach rodzonego, a nie przybranego Syna Bożego i ten sam jest Synem Bożym i synem człowieczym. Z powodu natury ludzkiej jest naturalnym synem matki, ale w obu naturach jest rodzonym Synem Ojca”. BF VI, 53.

⁵⁸³ *Krótki Katechizm*, Scranton 1945, s. 16.

narodzonym z Maryi i... począł się z Ducha Świętego"⁵⁸⁴. Ks. Zawadzki jednak podaje integralną naukę katolicką, że Maryja jest Matką Bożą, Jezus jest w pełni człowiekiem i prawdziwym Bogiem i że poczęcie Jezusa było dziewicze.

W „Wyznaniu wiary PNKK”⁵⁸⁵ znajdujemy następujące sformułowanie: „Wierzę w Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i duchowego Odrodziciela świata, który był wysłannikiem Boga, jednej z Nim jaźni; *co do człowieczeństwa zrodzony z ubogiej niewiasty Maryi*. Wierzę, że ten Jezus Nazareński przez swój żywot święty, pracę, naukę i śmierć męczeńską, stał się zarzewiem nowego życia ludzkości...”⁵⁸⁶.

Tekst ten należy interpretować zgodnie z tym, co pisał biskup Franciszek Hodur w „Uwagach następnych” do broszury „Nasza wiara”⁵⁸⁷. Hodur wyraźnie zaznaczył, że PNKK respektuje Skład Apostolski oraz Nicejsko-Konstantynopolskie Wyznanie Wiary. W świetle tych dwóch symboli wiary oraz nauki niepodzielonego Kościoła, które PNKK uznaje za własne⁵⁸⁸, należy podkreślić głębokie przekonanie biskupa Franciszka

⁵⁸⁴ Ks. S.M. Zawadzki, *Katechizm Kościoła Chrystusowego*, bez daty i miejsca wydania, s. 13.

⁵⁸⁵ W „Kalendarzu Narodowym” z 1916 roku, w artykule pt. *Kilka zdarzeń z dziejów Polsko-Narodowego Katolickiego Kościoła w Ameryce*, czytamy następujące zdania dotyczące *Wyznania wiary PNKK*: „Dnia 2-go czerwca 1912 roku odbył się pierwszy prowincjonalny zjazd, czyli prowincjonalny Synod PNK Kościoła w Wilkes-Barre, P.A., w którym wzięli udział księża i delegaci świeccy, prowincji pensylwańskiej. Na zjeździe tym przyjęto wyznanie PNK Kościoła, ułożone przez ks. biskupa Hodura, polecono napisanie broszurki wyjaśniającej to wyznanie i stosunek jego do wyznania apostolskiego nicejsko-konstantynopolskiego...”. „Kalendarz Narodowy”, Scranton 1916, s. 83. Jako redaktor „Roli Bożej” w dniu 12 marca 1932 umieścił Biskup Hodur wyjaśnienie o potrzebie odrębnego Wyznania wiary: „Wyznanie Narodowego Kościoła jest uzupełnieniem, dopełnieniem wyznania nicejsko-konstantynopolskiego. Jest najdoskonalszym, najbardziej Chrystusowym i Ludowym pod słońcem, jest nowożytnym stwierdzeniem Jezusowej nauki, Jego Boskich dążeń”. „Rola Boża”, Scranton, 1932, s. 89.

⁵⁸⁶ *Krótki Katechizm*, s. 5.

⁵⁸⁷ F. Hodur, *Pisma*, t. 1., Warszawa 1967, s. 106.

⁵⁸⁸ Wypowiedź biskupa Hodura w czasie Synodu w Warszawie w roku 1928. „Polska Odrodzona”, Warszawa 1928, nr 15, 16, 17 i 19. Z akceptacją „Wyznania wiary PNKK” już za życia samego Hodura było sporo problemów. W roku 1932 biskup Jan Z. Jasiński z Buffalo, N.Y. przesłał na ręce arcybiskupa Utrechtu Francisza Kennincka

o trwałym dziewictwie Maryi. Jednak musi ono być rozpatrywane w łączności z jej Boskim macierzyństwem.

3.1.4 Maryja – niewiasta uboga i pokorna

Dziewictwo Maryi w Misterium Wcielenia pełni funkcję znaku. Wskazuje, że Zbawienie jest darem z wysokości. Bóg ukazuje środki, przy pomocy których chce dokonać zbawienia świata.

Biskup Franciszek w tekście „Wyznania wiary PNKK” umieścił następujące sformułowanie: „co do człowieczeństwa zrodzony z *ubogiej niewiasty* Maryi”⁵⁸⁹. Dlaczego Hodur uważał, że tytuł ten najlepiej określa duchową sylwetkę Maryi? Jaką treścią wypełniał pojęcie ubóstwa?

Wiara ma zawsze dziwną skłonność do zamykania się w kręgu prywatności, w ciasnych granicach własnej świadomości i osobistego doświadczenia, a przecież winna przyjąć wymiar wspólnotowy i społeczny⁵⁹⁰. Dla Hodura była to sprawa bardzo istotna. Polscy emigranci tworzyli swoisty pochód wołających do Boga: o rodzinną stabilizację, posiadanie domu, stworzenia przyszłości, o uwolnienie z wyzysku i poniżenia⁵⁹¹.

list wyjaśniający doktrynę PNKK. Biskup Jasiński pisał: „The doctrine of the Polish National Catholic Church is founded on the Holy Scriptures, the Holy Traditions, and the dogmatic decisions of the Four Ecumenical Councils [...] The Apostles Creed as the Baptismal symbol, and the Nicence Creed as the sufficient statement of the Christian faith”. A Letter from Bishop Jan Z. Jasiński to Archbishop Francis Kennick. Archiwum Diecezji Centralnej w Scranton. List z dnia 10 maja 1932 r. Biskup z Buffalo nie wspominał ani słowem o Wyznaniu Wiary PNKK, które przecież zostało zaakceptowane przez Synody Kościoła PNKK.

⁵⁸⁹ *Synods of the Polish National Catholic Church, 1904-1958*, wyd. i zebrał J. Grotik, New York 1993, s. 75.

⁵⁹⁰ Tamże, s. 75.

⁵⁹¹ *Po drodze życia*, Scranton 1922, s. 23; 211-215. Powstanie PNKK związane było z dążeniami do wolności religijnej, które zaistniały w związku z niezadowoleniem z administracji ówczesnych władz Kościoła rzymskokatolickiego w USA. Por. P. Wasserman, *Ethnic Information Sources of the United States*, Detroit 1983, s. 963. Polscy emigranci sądzili, że w Ameryce znajdą namiastkę tej wolności, której na próżno szukali we własnym kraju. Ameryka – wolny kraj – miała być miejscem, w którym swobodnie chcieli manifestować swoją religijność wypływającą z ich przynależności do polskiej grupy etnicznej.

Ograniczymy się tutaj do rozważenia w pewnym skrócie tego, co Hodur myślał o ubóstwie.

Zagadnienie to – według Hodura – można rozważać na płaszczyźnie socjologicznej, religijnej czy duchowej⁵⁹². Na płaszczyźnie religijnej czy duchowej ubóstwo jest także pewną formą ideału. Na płaszczyźnie socjologicznej ubóstwo łączy się z określoną pozycją w społeczeństwie, jaką się w nim zajmuje, w sposób zawiniony przez siebie czy też niezawiniony. Otóż, według Hodura, Chrystus nazywał ubogimi nie tych, którzy stali się ubogimi z lenistwa czy wszelkiego rodzaju nadużyć. Za ubogich prawdziwie uważa tylko tych, którzy uczciwie i rzetelnie pracowali dla dobra społeczeństwa, a mimo tego są ubodzy. Ich ubóstwo płynie z niesprawiedliwych struktur społecznych⁵⁹³.

Tak samo widzi ten problem Biblia. W przeciwieństwie do semantycznego ubóstwa pojęć w tym zakresie w języku polskim, słownictwo hebrajskie doskonale rozróżnia odcienie na określenie różnych typów „ubogich”. Biblia odróżnia zwykłego ubogiego (*rasz*), od tego, który prosi o jałmużnę – żebraka (*ebion*), czy wreszcie od biedaka, proletariusza i nędzarza (*dal*). Wszystkie te określenia zwracają uwagę na socjalny aspekt zjawiska. W terminologii biblijnej istnieje specjalna grupa ludzi „ubogich”, których Biblia nazywa: „ani”, „anawim”⁵⁹⁴.

W samej Biblii można znaleźć trzy nurty myśli o ubóstwie, w zależności od epoki i środowiska, w którym rozwijała się refleksja nad ubóstwem⁵⁹⁵.

⁵⁹² Por. K, s. 176-182; s. 200-2006; s. 217-220; s. 222-224.

⁵⁹³ Tamże, s. 177: „... kto to był podług Niego ubogim. Nie byli to żebracy zawodowi, którzy z lenistwa albo z powodu nadużyć rozmaitych stali się żebrakami i wyciągali ręce po kawałek chleba, albo kłamstwem i oszustwem ten chleb zdobywali. Ale ubogimi podług Chrystusa Pana byli ludzie ciężkiej pracy... ludzie o czystym sercu, o szlachetnych dążeniach, pragnący być użytecznymi w swoim społeczeństwie”.

⁵⁹⁴ Z nowszych publikacji: L.R. Moran, *Chrystus w historii Zbawienia*, dz. cyt., s. 168-173; R. Achard-Martin, *Yahvé et les anawim*, „Theologische Zeitschrift” 21 (1965), s. 349-357; R. Schnacenburg, *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*, „Geist und Leben” 38 (1965), s. 342-357; ze starszych publikacji: A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris 1954.

⁵⁹⁵ G. van Rad, *Teologia St. Testamentu*, s. 248-251.

Pierwszy z nich w historii Izraela ubóstwo postrzega jako karę i skutek grzechu. W Starym Testamencie wiązało się to z pewną deformacją pojęcia Przymierza z Bogiem. Przymierze, które Bóg zawierał ze swoim ludem, było przymierzem bezinteresownym ze strony Boga; było owocem dobroci Bożej. Natomiast odpowiedź Izraela to podążanie za Bogiem. Z deformacją idei przymierza zawartego między Bogiem a Izraelem mamy do czynienia wówczas, gdy Żydzi zaczęli traktować przymierze z Jahwe jako formę kontraktu, który miał bardzo precyzyjnie określone klauzule. W Księdze Pwt 28 mówi się o błogosławieństwach Bożych jako o konsekwencji wierności przymierzu i przekleństwach w przypadku odejścia od niego⁵⁹⁶. Tak pojęta idea przymierza przeniesiona została na szczególnie przypadek ubóstwa. Ubóstwo jest skutkiem grzechu, bogactwo zaś świadectwem błogosławieństwa Bożego. Taki schemat myślenia postawił poważne problemy przed myślą żydowską; doświadczenie bowiem uczy, że jest wielu ubogich, którzy są cnotliwi, i odwrotnie (Prz 19, 1. 22; 28, 6). Trudność rodzi się w konfrontacji refleksji nad ubóstwem i doświadczenia potocznego.

Drugi nurt, chociaż przekracza koniunkcję pomiędzy ubóstwem i karą, nie odrywa się całkowicie od społecznego kontekstu. Lud wybrany jest narodem ludzi wolnych. Wolność jest fundamentem, na którym Bóg buduje przymierze z narodem żydowskim. Dlatego Biblia piętnuje wyzysk i niesprawiedliwość społeczną. U proroków Starego Testamentu znajdujemy fragmenty potępiające nadużycia na szkodę ubogich. To one czynią próżnym cały kult Boga. Dla proroków Starego Testamentu są one zdradą przymierza zawartego między Bogiem i Jego Ludem.

Żydzi, w przeciwieństwie do ościennych narodów, wypracowali cały szereg zasad i instytucji życia społecznego, by ulżyć doli cierpiących nędzę, ale także, by przeciwstawić się zbytniej koncentracji własności⁵⁹⁷. Do tego dochodzi potępienie niesłusznych cen czy wreszcie lichwy⁵⁹⁸. Prorocy przypominali nieustannie święte prawa ubogich, których Jahwe jest potężnym obrońcą⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ L.R. Moran, *Chrystus w historii Zbawienia*, s. 169.

⁵⁹⁷ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 177-198.

⁵⁹⁸ Tamże, s. 178.

⁵⁹⁹ G. van Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 314 pisze: „Pewność, że ci, którzy zostali pozbawieni wielu praw i w życiowej walce zostali zepchnięci

W drugim nurcie ubóstwo jest więc skandalem, który trudno pogodzić z wymaganiami przymierza.

W Starym Testamencie, poczynawszy od proroka Amosa, zaczyna dojrzewać inne spojrzenie na ubóstwo. Nie jest ono karą czy skandalem, lecz jest formą pewnej dyspozycji wewnętrznej, wolą wypełnienia woli Bożej. Proces dojrzewania do tej świadomości wypływa z kryzysu w instytucjach narodu wybranego i bolesnego doświadczenia utraty wolności przez Izrael. Cała zresztą historia Izraela jest ciągłymi odejściami od przymierza⁶⁰⁰.

Wreszcie Sofoniasz, mówiąc o „reszcie Izraela”, która całkowicie zdaje się na Boga, łączy ją bardzo wyraźnie z ubóstwem⁶⁰¹. Dla Proroka ci ludzie zdali się całkowicie na Boga i tylko od Niego oczekują zbawienia. W takiej interpretacji „ubogi” nabiera religijnego znaczenia. Rzeczownik *anana* – kieruje uwagę na pokorę, skromność, poddanie się Bogu⁶⁰².

Warto powrócić do komentarza Hodura do tekstów Nowego Testamentu, szczególnie do Łukaszowej wersji Błogosławieństw (6, 20-26)⁶⁰³. Autor trzeciej Ewangelii nie szczędził miejsca, by podkreślić uprzywilejowaną pozycję ludzi ubogich (7, 11-17; 36-50; 10, 29-37; 17, 11-19 i in.). W Łukaszowej wersji błogosławieństw – ubogich nazywa się „szczęśliwymi”, a do bogatych skierowane są słowa „biada”⁶⁰⁴. Hodur pisał: „Czy my tego nie widzimy, nie doświadczamy? Że ludzie często serce swoje oddają dla spraw nikczemnych, niskich, brudnych albo zbrodniczych. Ponieważ te sprawy przemawiają do ich umysłów, do ich serc. Z chciwości dla bogactw tego świata, z chciwości, aby mieć dobrobyt lub potęgę i z tej potęgi korzystać, zdaje się im, że szczęście zdobywają dla siebie i dla drugich, oni serca swoje oddają nikczemnym sprawom, sprzedają się po drodze za miskę soczewicy, za grosz podły,

na margines, stanowią przedmiot szczególnego zainteresowania Jahwe, żywił Lud Jahwe od najdawniejszego okresu swoich dziejów”.

⁶⁰⁰ T. Brzegowy, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. IV cz. I, s. 153-165.

⁶⁰¹ Tamże, s. 163.

⁶⁰² Tamże, s. 163.

⁶⁰³ K, s. 178-179.

⁶⁰⁴ K, s. 25.

oni oddają swoje życie, swoje zdolności, sprzedają swoją rodzinę, nawet swój naród!”⁶⁰⁵.

Wśród owych „ubogich” umieszcza Hodur Maryję, Zachariasza, Elżbietę, pasterzy, Symeona czy Annę⁶⁰⁶. Symeon i Zachariasz – podobnie jak Maryja – wyśpiewują swoje hymny⁶⁰⁷. Wszyscy oni występują jako męczennicy i reprezentanci „ubogich”. Jeśli prawidłowo odczytuje się myśli Hodura w tym względzie, Maryja przez przyjęcie Słowa Bożego stała się pierwszą uczennicą Chrystusa.

„Widzimy ją często przy boku Boskiego Nauczyciela, wsłuchuje się w jego świętą naukę, [...], nie tylko że pomaga mu w jego pracy, ale zarazem cierpi razem z nim”⁶⁰⁸.

„Gdy Józef umarł, wtedy Jezus stał się opiekunem matki swojej, dla niej poświęcał czas i życie, nią się opiekował często, z nią rozmawiał, modlił się, czytał jej Pismo Święte i tłumaczył, a Matka Boża, matka syna tego Boskiego Nauczyciela w przyszłości, cieszyła się, patrząc na syna swojego, który w taki dziwny sposób tłumaczy to, czego ona do czasu dobrze nie rozumiała”⁶⁰⁹.

Maryja swoją rolę reprezentantki „ubogich” rozpoczyna w Ewangelii Dzieciństwa i kontynuuje ją poprzez publiczną działalność Chrystusa i w końcu także we wczesnym Kościele⁶¹⁰.

3.1.5 Nauka Hodura o grzechu pierwotnym i odrzucenie doktryny Niepokalanego Poczęcia

Przyjmując w katedrze św. Gertrudy konsekrację biskupią, F. Hodur zgodził się na ścisłe trzymanie się przez niego i jego duchownych Wyznania Wiary bliżej scharakteryzowanego w Deklaracji Utrechckiej. W podpisanej przez niego Deklaracji w pkt. 3 czytamy: „Odrzucamy też,

⁶⁰⁵ K, s. 178.

⁶⁰⁶ K, s. 27-28; K, s. 30; K, s. 33.

⁶⁰⁷ K, s. 84; K, s. 247 oraz *Nazaret. Miejsce rodzinne N.M.Panny i miejsce wychowywania Jezusa Chrystusa*, Nakładem Kwartalnika „Polka”, Organu Zjed. Tow. Niewiast Polskich Adoracji N.S., Scranton 1939, s. 8-9.

⁶⁰⁸ K, s. 164.

⁶⁰⁹ K, s. 45.

⁶¹⁰ K, s. 165.

jako nieuzasadnioną w Piśmie Świętym i Tradycji pierwszych stuleci, deklaracją Piusa IX z 1854 roku o Niepokalanym Poczęciu Maryi”⁶¹¹.

Odrzucając zawartą w bulli „Ineffabilis Deus” doktrynę, biskupi czynili to, odwołując się do Pisma Świętego i Tradycji. Doktryna Niepokalanego Poczęcia neguje posiadanie przez Maryję grzechu pierworodnego, który dziedziczą wszyscy i z powodu którego wszyscy uczestniczą w odkupieniu przez Chrystusa.

3.1.5.1 Nauka Hodura o grzechu pierworodnym

Naukę o grzechu pierworodnym opiera się głównie o teksty Księgi Rodzaju (3, 1-24) i Listu do Rzymian (5, 12-19). W oparciu o powyższe teksty i autorytet św. Augustyna⁶¹² natura grzechu pierworodnego została ostatecznie sprecyzowana w 1546 roku na V sesji Soboru Trydenckiego.

Dziś lepiej rozumiemy, gdzie tkwił błąd w łańcuchu rozumowania św. Augustyna. Zrodził się on z błędnego przekładu Rz 5, 12 w wersji łacińskiej, którą posługiwał się św. Augustyn. Ta wersja przekładu mogła być poparta jedynie zasadą prawa rzymskiego, na mocy którego zarówno dobre, jak i złe czyny ojca (pater familias) decydowały o położeniu prawnym całej rodziny. Dlatego św. Augustyn mógł twierdzić: grzech praojca jest naszym grzechem, sprawia on, iż my wszyscy jesteśmy winni i słusznie potępieni.

W koncepcji grzechu pierworodnego u św. Augustyna widać też wpływ jego postawy wobec ciała. Poglądy „byłego” manichejczyka uwidaczniają się, gdy twierdzi, że „grzech pierworodny” przekazywany jest przez spłodzenie. Grzech ojca staje się na skutek przekazania nasienia naszym własnym grzechem. Pragrzech Adama staje się grzechem dziedziczonym przez całą ludzkość.

Obradujący w Trydencie Sobór na V sesji ostatecznie sprecyzował naukę o grzechu pierworodnym. Mówią o tym dwa soborowe kanony. Kan. 2: „Jeśli ktoś twierdzi, że grzech Adama jemu samemu tylko

⁶¹¹ Ap, s. 486.

⁶¹² Augustyn, *De peccatorum meritis et remissione de baptismo parvulorum*, PL 44, 109 oraz: *De gratia Christi et de peccato originali*, PL 44, 359-410.

zaszkodził, a nie jego potomstwu, i że otrzymaną od Boga świętość i sprawiedliwość, którą utracił, stracił dla siebie tylko, a nie dla nas również, albo że on skalany przez grzech nieposłuszeństwa, śmierć tylko i cierpienie fizyczne przekazał całemu rodzajowi ludzkiemu, nie zaś i grzech także – niech będzie wyłączony ze społeczności, gdyż sprzeciwia się Apostołowi mówiącemu: «Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć. Stąd na wszystkich ludzi śmierć przeszła, ponieważ wszyscy zgrzeszyli» (Rz 5, 12)” i:

Kan. 3: „Jeśli ktoś twierdzi, że ten grzech Adama – mający jeden początek i przekazywany wszystkim ludziom drogą narodzin, a nie przez naśladowanie, który obciąża osobiście każdego jako jego własny grzech – można złagodzić czy to siłami natury, czy też jakimś innym sposobem, a nie przez zasługi jedyne Pośrednika, Pana Naszego Jezusa Chrystusa, który krwią swoją pojednał nas z Bogiem, «stawszy się dla nas sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem» (Kor 1, 30), albo (jeśli) przeczy możliwości odstąpienia tych zasług Jezusa Chrystusa tak przez dorosłych, jak i przez dzieci w sakramencie chrztu należycie udzielonym według obrzędu Kościoła – nbw.”⁶¹³

Powodem dekretu o grzechu pierwородnym Soboru Trydenckiego była nauka Lutera o łasce i grzechu. Natomiast opinia Erazma z Rotterdamu, który twierdził, że list do Rzymian nie ma na myśli grzechu pierwородnego, została odrzucona, ale nie potępiona jako heretycka. Ojcowie Soboru dyskutowali też o Niepokalanym Poczęciu. Dyskusja zrodziła się w związku z kan. 2. Postanowiono kwestii definitywnie nie orzekać, ale trzymać się nauki zawartej w bulli Sykstusa VI *Cum praeexcelsa*. W Dekrecie zawarta jest tylko „Nota”, która oświadcza, że Sobór swą nauką o grzechu pierwородnym nie obejmuje N.M.Panny⁶¹⁴.

Biskup F. Hodur, przeciwstawiając się tradycji teologicznej Zachodu w nauce o grzechu pierwородnym odwołuje się do dwu argumentów: moralnego i logiczno-ontologicznego.

⁶¹³ Sobór Trydencki, Sesja V 17 czerwca 1546 – *Dekret o grzechu pierwородnym*, w: *Sacrosancti et Decumenici Concilii Tridentini. Paulo III, Julio III et Pio IV, Pontificibus Maximis, Celebrati Canones et Decreta*, Paris 1823, s. 25.

⁶¹⁴ DS 1516.

W argumentie moralnym chodzi o pytanie, czy jest rzeczą sprawiedliwą karanie ludzi za „drobne przewinienie, które popełniła nieznaną parą w zamierchłej przeszłości”. Otóż, zwykła intuicja moralna nie pozwala pogodzić się z tezą, że Bóg karze niewinnych ludzi za przestępstwa innych, czy też że przez tysiąclecia zsyła niewysłowione męczarnie na cały gatunek z powodu jednego aktu nieposłuszeństwa ich odległych przodków, i to nieposłuszeństwa raczej drobnego.

Właśnie na argument moralny powołuje się Hodur, gdy stwierdza, iż nie można wyznawać jednocześnie prawdy o powszechnej woli zbawczej Boga i możliwości wiecznego potępienia⁶¹⁵.

Drugi argument przeciwko nauce o grzechu pierworodnym jest natury logicznej i ontologicznej. Nasz autor nawiązuje tu do tradycji augustyńskiej, odrzucającej ideę zła jako bytu obiektywnego, realnego. Istnieje realnie tylko dobro, a zło jest tylko brakiem dobra, jest ograniczeniem wynikającym z niedoskonałości świata i człowieka. Według Hodura

⁶¹⁵ F. Hodur, *Rzym czy Polska*, PH1, s. 99.

F. Hodur, *Nasza wiara*, PH1, s. 113.

F. Hodur, *11 wielkich zasad*, PH1, s. 108.

Warto tu przytoczyć tekst ks. J. Pękali *Zgrzyty w chrześcijaństwie*, w: *Księga pamiątkowa „33”*, Scranton 1930, s. 187: „Kościół Narodowy naucza, że Bóg jest miłościwym Ojcem wszystkich ludzi bez wyjątku, a nie mściwym, okrutnym, czyhającym na zgubę i zatracenie [...]. Kościół Narodowy nie uznaje dziedzicznego grzechu po Adamie: nie naucza, że dzieci za kęs spożytego jabłka tysiące lat przed ich urodzeniem skazane będą na mękę w ogniu piekielnym. [...] Kościół Narodowy nie uznaje wieczności kary, jako przeciwnej wszechdobroci i wszechmądrości Bożej, ale naucza, że człowiek przez zmarnowane życie opóźnia swą szczęśliwość, że wszyscy ludzie, wszystkich pokoleń i czasów, osiągną szczęście wieczne w Bogu”. Podobne stanowisko zajął Hodur na Synodzie w Warszawie w roku 1928: „Wierzmy w monizm Boga, tzn. w jedną wielką siłę Boga, miłość wszystko i wszystkich ogarniającą. Wszystko inne jest przemijające, ale ten pierwiastek Boży jest nieśmiertelny. Wszystko musi się ziścić, co Bóg chce, bo Jego możność, mądrość i miłość jest nieograniczona. Gdyby było wieczne piekło, gdyby szatan pozostawał wiecznie jako przedstawiciel tego piekła, to byłyby we wszechświecie dwie siły duchowe: jedna siła twórcza doskonała – i obok tego druga, zło wiekuiście, szatan, którego Bóg nie może zmóc. Byłyby dwa pierwiastki, dwie siły, dwóch Bogów, byłby to religijny dualizm, co sprzeciwia się samemu pojęciu Boga. Idea piekła i diabła jest przeżytkiem czasów pogańskich i nowoczesne chrześcijaństwo z nią pogodzić się nie da” – „Polska Odrodzona” (1928) 15, s. 1.

zło nie istniało realnie, było jednak cechą moralną oznaczającą stan po odrzuceniu Boga, jedyne źródła czynów moralnych⁶¹⁶.

Tak postawiona teza powoduje potrzebę sformułowania własnej koncepcji natury ludzkiej. Doktryna grzechu pierwotnego była dla Hodura nie do pogodzenia z ludzką wolnością. Wolność uznał za najwyższą wartość w „odrodzonym Kościele”, najważniejszy postulat chrześcijańskiej religii. Hodur odrzucił doktrynę winy dziedzicznej ze względu na to, że stawiała ona pod znakiem zapytania koncepcję wolnej woli człowieka. Problematyzowała też odpowiedzialność człowieka za swe czyny⁶¹⁷.

Odrzucając naukę o grzechu pierwotnym, Hodur pozbył się związanych z nim implikacji teologicznych. Po odrzuceniu tezy o istnieniu wewnętrznego, nieusuwalnego źródła upadku człowieka i jego niedoskonałości, pojawiło się jego przeciwieństwo. Na miejsce dawnej antynomii – dobrego Stwórcy i człowieka skłonnego do grzechu – Hodur głosi nową naukę o dobrym z natury człowieku i jego złych uczynkach, czyli nową antynomię⁶¹⁸.

Rozwiązaniem tej antynomii mógł być tylko postulat apokatas-tazy⁶¹⁹. Biskup F. Hodur uważał, że Bóg może dawać tylko miłość. Jeżeli

⁶¹⁶ F. Hodur, *Dogmat o piekle*, PH1, s. 168.

⁶¹⁷ F. Hodur, *Nasza wiara*, PH1, s. 127-128.

⁶¹⁸ „Nie może być tym ostatecznym celem człowieka wieczna katusza, wieczne piekło, bo by się to sprzeciwiało wszechmądrości i wszechdobroci Bożej, ale może być tylko poznanie prawdy, zdobycie sprawiedliwości i posiadanie niezamąconego szczęścia. Takie tylko przeznaczenie i przeprowadzenie sprawy życia ludzkiego jest godne Jego Założyciela, Żywiciela i Odkupiciela. Wszystko inne jest krótkowidztwem i niezrozumieniem Bożych zamiarów. Ale jakże pogodzić ten niezawodny cel, który każdy człowiek osiągnąć musi, z wolnością woli człowieka i z poczuciem sprawiedliwości, które wymaga, aby za czyny dobre, moralne spotykała nas nagroda, a za czyny złe, niemoralne kara? Pogodzić to łatwo i snadnie. Cel ostateczny człowieka jest niezawodny i musi go każdy z nas osiągnąć, bo ten cel jest wynikiem istoty Bożej, ale w wyborze dróg i środków prowadzących do celu ma człowiek wolność zupełną. Może więc obrać ten sposób życia lub inny, może uniknąć tego lub owego, może przyspieszyć swe zbawienie lub opóźnić, może sprzeciwić się w większym lub mniejszym stopniu działaniu łaski Bożej”.

⁶¹⁹ W. Hryniewicz, *Apokatastaza*, EK 1, 755-758. Ponadto zobacz: W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; tenże, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*,

człowiek zamyka się przed tą miłością w samym sobie, to ta miłość staje się cierpieniem człowieka⁶²⁰. Osobowa wolność człowieka stanowi istotny wymiar obecnego w nim obrazu Boga i wskutek tego nabiera cech nienaruszalności⁶²¹. Dlatego też naturalnym postulatem jest przyjęcie apokatastazy – gdyż tylko w ten sposób potwierdza się chrześcijańską naukę o wolności, miłości i miłosierdziu Boga w udzielaniu łaski.

Na pytanie: „Czy poczęciu Maryi towarzyszyło również przekazanie grzechu pierworodnego, któremu podlegać mieli wszyscy ludzie”, trzeba udzielić negatywnej odpowiedzi. Wpływa to:

1. z nieuznawania przez wspólnotę starokatolicką doktryny o Niepokalanym Poczęciu,
2. z nieuznawania nauki o grzechu pierworodnym.

Odrzucenie nauki o grzechu pierworodnym spowodowało, że Hodur na nowo przemyśleć musiał zagadnienia soteriologii. Dla Hodura odkupienie nie polegało na zniszczeniu cyrografu winy, dzięki śmierci Chrystusa na krzyżu, gdyż takiego cyrografu winy nie było. Chrystus zbawił rodzaj ludzki w tym znaczeniu, że ludzkość odrodził duchowo i moralnie. Uczynił to Zbawiciel przez przykład własnego życia, własną naukę i wskazaniem celu życia człowieka, tj. budowania Królestwa Bożego⁶²². Nasz autor w „11 Wielkich Zasadach” tak określa Chrystusa: „Wierzę w Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i Duchowego Odrodźciela Świata...”⁶²³.

3.2 Wiara Maryi

Historia zbawienia urzeczywistnia się dzięki przymierzu Boga z człowiekiem. Bóg wychodzi do człowieka i oczekuje jego odpowiedzi na zbawczy dar. Maryja, w szczególnym momencie historii zbawienia, takiej odpowiedzi udzieliła. Ta odpowiedź to wiara. „Najpierw dała

Warszawa 1996; tenże, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003.

⁶²⁰ F. Hodur, *Nasza wiara*, PH1, s. 128-129.

⁶²¹ Tamże, s. 130-131.

⁶²² Tamże, s. 110-111.

⁶²³ Tamże, s. 107.

wyraz temu Maria. Gdy Jej oznajmił Archanioł Gabriel, że stanie się Matką Zbawiciela Świata, przyjęła tę wiadomość z największą pokorą, ale zarazem z największą wiarą, że to jest Boska Opatrzność i teraz trzeba bezwzględnie wysłuchać i wypełnić to, co Bóg przeznaczył dla człowieka⁶²⁴.

Maryja udziela tej odpowiedzi nie tylko we Wcieleniu, ale w miarę odsłaniania się kolejnych aspektów Jego osoby i Jego misji.

„O jakaż to dziwna historia, dziwne dzieje, czekały tę świętą osobę, Marię, Matkę Jezusa Chrystusa. My wiemy, że od owego momentu tam, gdzie był Jezus, tam była matka także. Tam, gdzie cierpiał Zbawiciel Świata, tam cierpiała Matka jego droga, Maria⁶²⁵.

„Maria idzie za Synem, aby z Nim dzielić wszystkie radości i smutki, ból, agonię, śmierć i zmartwychwstanie⁶²⁶.

F. Hodur, rozwijając swą myśl mariologiczną, zrywa z całą dotychczasową znaną mu mariologią, która temat ten pomijała, czy „zapomniała⁶²⁷. Nasz autor traktuje go jako „klucz hermeneutyczny” do odczytania biblijnej prawdy o Maryi. Zgodnie z jego myślą odczytanie tekstów sprowadzone zostanie do czterech punktów: 1) Odpowiedź wiary; 2) Wierząca w Chrystusa; 3) Kenoza „wiary” Maryi; 4) Wiara Maryi jako wciąż aktualny wzór dla Kościoła.

3.2.1 Odpowiedź wiary

Słowa wypowiedziane przez Maryję: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38) są wyrazem jej pokornego i pełnego przyjęcia Boga, ale także jej świadomości przeznaczenia do zbawienia⁶²⁸.

⁶²⁴ K, s. 83.

⁶²⁵ K, s. 163.

⁶²⁶ K, s. 287.

⁶²⁷ G. Philips, *Un thème théologique ravivé: la foi de la Sainte Virge*, w: *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić OFM septuagesimum expletum annum*, Roma 1971, s. 575-588.

⁶²⁸ K, s. 83; to samo pisze M. Thurian, mówiąc, że wiara Maryi jest aktem ofiary, posłuszeństwa i ufności: M. Thurian, *Maryja Matka*, s. 75.

Biblia określa wiarę jako ufną odpowiedź człowieka na dar objawiającego się Boga. Bóg objawia człowiekowi swą miłość i wolę jego zbawienia. Zatem wiara jest aktem wolnej osoby, która przyjmuje miłość ofiarowaną przez Boga, a jednocześnie aktem wzajemnego oddania się Temu, który zwraca się do człowieka.

Maryja w Zwiastowaniu ofiaruje całą siebie Bogu⁶²⁹, przyjmuje Jego miłość i oddaje się całkowicie Bogu⁶³⁰.

W Zwiastowaniu dostrzegamy także akt posłuszeństwa. Maryja właśnie w nim okazuje „posłuszeństwo wiary”. Oznacza ono, że Matka Jezusa „pełna pokory i miłości”⁶³¹, okazując Bogu pełną uległość rozumu i woli, oddała się Jemu.

W tekście greckim Starego Testamentu znajdujemy pojęcia „pistis” i „pisteuein”, natomiast oryginał hebrajski posiada całą gamę nazw: „aman”, „batah”, „hasah”, „hikkah”, „quiwwah”, „munah”, „met”⁶³². Wszystkie one podkreślają aspekt zaufania i stałości. „Aman” jest tu pojęciem kluczowym, które zwraca uwagę na przedmiot wiary. W wierze człowiek odnajduje pewność swej egzystencji opartą na ufności w uprzednio daną stałość i wierność. Biblia uczy, że to mocne oparcie uzyskuje tylko ten, który zdał się całkowicie na Boga. Jahwe – to wierność. Przymierze z Nim to przestrzeń życiowa człowieka. „Wierzyć” więc według Starego Testamentu znaczy to samo, co „oprzeć swą ludzką egzystencję na Jahwe”.

Można więc śmiało powiedzieć, że Maryja od momentu Zwiastowania przyjmuje to wszystko, co Bóg przewidział w swoim planie zbawienia. Maryja nie dyskutuje, ale aktem posłuszeństwa i zaufania opiera swą egzystencję jedynie na Bogu⁶³³.

Współczesna mariologia widzi w wierze Maryi nie tylko posłuszną odpowiedź Matki Pana, lecz także dostrzega jej historiozbowcze

⁶²⁹ K, s. 162.

⁶³⁰ Tamże.

⁶³¹ Tamże.

⁶³² R. Schnackenburg, *Glaube I*, LThK IV², s. 913-917; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, „Gregorianum” 42 (1961), s. 463-505.

⁶³³ K, s. 83.

znaczenie⁶³⁴. Czy temat ten występuje u Hodura? W dialogu pomiędzy Maryją a Aniołem w Zwiastowaniu występuje słowo „rema” (Łk 1, 37). Maryja odpowiada Aniołowi: „ouk adunatesei para tou theou pan rema”⁶³⁵, co Hodur tłumaczy przez: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego”⁶³⁶. Słowo „rema” występuje 12 razy w Ewangeliach i aż 8 razy w dwu pierwszych rozdziałach Ewangelii Łukasza. Maryja – jak się wydaje – ma na myśli obietnicę Bożą daną Abrahamowi, że będzie ojcem wszystkich wierzących. Ta obietnica została powtórzona Jej przez Anioła. Jak Abraham „uwierzyła nadziei, wbrew nadziei”. Wyrażona we Wcieleniu wiara Matki Pana decyduje, że Maryja staje się Matką wszystkich wierzących w Chrystusa, analogicznie do Abrahama, który przez wiarę stał się ojcem wszystkich wierzących. Dla chrześcijan Jej wiara staje się wzorem opierania się na łasce i słowie Bożym⁶³⁷.

3.2.2 Wierząca w Chrystusa

Wcielenie otwiera długą drogę wiary Maryi. Ona „krok po kroku” będzie głębiej wchodzić w misterium swojego Syna. W kolejnych odsłonach ziemskiego życia Syna i Jego misji będziemy odkrywać coraz wyraźniejszy obraz Maryi wierzącej w Chrystusa.

Rozwijając ten temat, Hodur korzysta z Ewangelii. Maryja obecna jest w życiu ukrytym Zbawiciela⁶³⁸, ale także „jak idzie za Jezusem Chrystusem” i uczestniczy w Jego cierpieniu⁶³⁹. Jej uczestnictwo w cierpieniu Syna zapowiada starzec Symeon⁶⁴⁰. Jezus Chrystus pełnić będzie swoje posłannictwo w niezrozumieniu i w cierpieniu. Nawet najbliżsi Go odrzucają. Ona, „współtowarzyszka” Jego misji i współpracownica, przeżywa swoje macierzyństwo w cieniu, ale i w cierpieniu⁶⁴¹. W cytowanych

⁶³⁴ R.J. Abramek, *Wiara Maryi a wiara Abrahama*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 271-289.

⁶³⁵ Por. „*Me adunatei para to theo rema...*” (Roz. 18, 14).

⁶³⁶ K, s. 162.

⁶³⁷ K, s. 278; K, s. 165-166.

⁶³⁸ K, s. 188-189.

⁶³⁹ K, s. 287; K, s. 164-165; K, s. 83; K, s. 42-45; K, s. 33; K, s. 27.

⁶⁴⁰ K, s. 164.

⁶⁴¹ K, s. 286-287.

wypowiedziach Hodura Maryję widzimy jako rozmyślającą i rozważającą w sercu rolę Chrystusa i Jego zbawcze czyny. Jezus nie ma innego oparcia i celu. Ona nieustannie wzrasta w Chrystusie, przez Chrystusa i z Chrystusem.

Hodur stara się także wyciągnąć wnioski z tzw. tekstów antymaryjnych Nowego Testamentu. Powołuje się na dwa teksty: perykopy z Ewangelii Marka o prawdziwej rodzinie eschatycznej Jezusa (3, 20-35) i opowiadania Łukaszewego o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni (2, 41-50)⁶⁴².

Świadczy to o wrażliwości egzegetycznej naszego autora, ale także wskazuje, że zdawał sobie sprawę z tego, iż bez tej egzegezy biblijna i teologiczna prawda o Matce Jezusa pozostanie niepełna i narażona na krytykę. Warto przy tej okazji wspomnieć, iż teksty te zostały gruntownie opracowane przez stronę rzymskokatolicką w czasie II Soboru Watykańskiego⁶⁴³.

Te dwa epizody, w których Jezus wynosi ponad więzi krwi „spełnienie woli Ojca”, by stać się „matką”, „siostrą”, „bratem” Chrystusa, jak także „słuchanie Słowa Bożego i wprowadzanie go w życie” (Mk 3, 31-35 i inne), według Hodura wskazują na jej wielkość osobową i nic nie ujmują Matce Jezusa⁶⁴⁴. W świetle komentarza Hodura Maryja jawi się jako ta, która jako pierwsza słucha Słowa Bożego i wypełnia je⁶⁴⁵.

3.2.3 „Kenoza” wiary Maryi

Skoro Maryja naśladowała swojego Syna, to uczestniczyła też w Jego kenozie. Temat ten ważny jest dla mariologii, w której w przeszłości mniej zwracano uwagę na udział Maryi w „kenozie” Chrystusa⁶⁴⁶.

Zagadnienie to było ważne dla Hodura. Akcentuje on dwa momenty w rozważaniu wiary Maryi: ubóstwo⁶⁴⁷ i pozorny brak Opatrzności. Wiara Maryi od samego początku wystawiona była na próbę. „Krok po kroku”

⁶⁴² K, s. 41-43; K, s. 83.

⁶⁴³ R. Laurentin, *Matka Pana*, Warszawa 1989, s. 20.

⁶⁴⁴ Tamże.

⁶⁴⁵ K, s. 164.

⁶⁴⁶ Ks. R.E. Rogowski, *Kenoza Maryi*, „Salvatoris Mater” 2 (2000), nr 1, s. 237-255.

⁶⁴⁷ W pracy, s. 203-207.

Matka wchodziła w misteria życia Syna i musiała konfrontować swoją wiarę z powszednią rzeczywistością.

Ubóstwo ujawniło się nie tylko w skromnej sytuacji materialnej, ale także w pozycji społecznej⁶⁴⁸. Pasterze byli ludźmi niewiele znaczącymi, pochodzili z marginesu społecznego i nie cieszyli się najlepszą reputacją. Hodur zaznacza: „Oto gromadka pasterzy pasąca trzodę na ugorach Betlejem czuwa, aż wreszcie dany im będzie znak, że na świat przyszedł Zbawiciel. Czyż to nie jest zadziwiające, że skromni ludzie więcej wiedzą o przyjściu Chrystusa Pana niż wszyscy inni ludzie ówczesnego świata? Oni dzień i noc czuwają, bo wiedzą, że Bóg da znać, że przychodzi na świat Zbawiciel. Ale jakże on przychodzi w skromnej postaci? Któż by to myślał, że to dzieciątko położone w żłobie na sianku, że ono jest tym przyszłym Zbawicielem świata. I gdyby nie moc Boża, gdyby nie te znaki z wysoka, toby nikt nie uwierzył, że rzeczywiście to dzieciątko jest owym Zbawicielem przyobiecany przez proroków w ciągu tysiąca lat [...] ten ubogi nauczyciel, który się urodził w Betlejem, w stajence, który cierpiał biedę i nędzę od początku swego istnienia i szedł przez życie twarde, mimo to, że był od Ojca swego niebieskiego, Boga zesłany na ziemię... Tak jak oni na dany znak zbliżyli się do Dzieciątka Jezus i jemu oddali cześć należną, pokłon, a potem w dalszym ciągu żyli tym życiem przepowiedzianym przez nauczycieli, proroków i aniołów z nieba...”⁶⁴⁹. Pasterze patrzyli na niepojęte Misterium Boga – człowieka, ale jednocześnie wielkie misterium ubóstwa i kenozy.

Drugim momentem istotnym w oczyszczeniu wiary Maryi jest pozorny brak Opatrzności w stosunku do Niej i Jej Syna. Pierwszy krok to Betlejem. Myśl tę ujmuje Hodur następująco: „[...] powstają

⁶⁴⁸ M. Mikołajczak, *Pozycja społeczna Maryi*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 3, s. 224.

⁶⁴⁹ K, s. 27-28. Warto powołać się w tym przypadku także na św. Hieronima, który w „*Homilii na Narodzenie Pańskie*” tak mówił: „Całe miasto wypełniła żydowska niewierność. Nie znalazł Chrystus miejsca w świątyni, która lśniła od złota, klejnotów, jedwabiu i srebra. Nie narodził się wśród złota i bogactw, lecz w gnoju, w stajni (bo gdzie stajnia, tam i gnój), w błocie naszych grzechów. Narodził się w stajni, aby podnieść tych, co leżeli w gnoju”, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, t. 2, red. S.C. Napiórkowski OFM Conv., Niepokalanów 1981, s. 101.

przeciwieństwa, zgryzoty po zgryzocie, bo zaraz po narodzeniu się Jezusa Chrystusa – król Herod każe mordować wszystkie dzieci w Betlejem i okolicy poniżej dwu lat, a potem ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu, na poniewierkę i nędzę, a potem powrót do Nazaretu, gdzie czeka na Boże Dziecię nie rozkosz, ale życie w skromnym domu rzemieślnika – cieśli⁶⁵⁰. Ta kenoza wiary ma u Maryi jeszcze inne źródło: brak wiary tych, którym głosił Dobrą Nowinę; może najbardziej bolało ją to, że wątpili w Niego Jemu najbliżsi: „Gdy jednak odczytał Jezus prorocstwo Izajasza proroka o sobie, zebrani w synagodze w Nazarecie obywatele rzucili się na niego, wywlekli z synagogi i chcieli Go strącić ze skały za miastem, jako bluźniercę przeciwko Bogu”. Potem ciężka praca misyjna, mesjańskie posłannictwo wśród ludu, który spodziewał się innego Mesjasza, bo potężnego króla, wodza, który armią niebieską zdziała wszystko dla dobra narodu żydowskiego, a tymczasem idzie on od miasta do miasta, od gromady do gromady, cichy i skromny – Święty Wysłannik Boga – Ojca, aby ludzi nauczył lepszego doskonalszego życia, bo miłości Boga i ludzi, poświęcenia się człowieka dla człowieka⁶⁵¹.

Najbardziej heroiczny wyraz przybiera to postępowanie na drodze wiary u stóp krzyża, gdzie z postanowienia Bożego i Matka cierpi z Synem. Tak wypełniło się prorocstwo starca Symeona: „I tak powoli stopniowo wykonuje się to wszystko, co ów starzec w świątyni jerozolimskiej wypowiedział, że Matka Najświętsza będzie miała serce przebite mieczem siedmiu boleści⁶⁵². Maryja cierpi z Synem, z miłością zgadza się na Jego ofiarę dla zbawienia ludzkości. Dlatego, podsumowując rozumowanie bpa Franciszka, możemy powiedzieć to samo, co mówił św. Ireneusz: „będąc posłuszną, stała się przyczyną zbawienia zarówno dla siebie, jak i dla całego rodzaju ludzkiego⁶⁵³.

⁶⁵⁰ K, s. 33. Należy zapytać, gdzie jest „moc Najwyższego” (Łk 1, 35), gdzie Opatrzność, która powinna ochronić, strzec i zapewnić bezpieczeństwo? Jeden z wielkich teologów prawosławnych, Paul Evdokimov, pisze, że ta „... pozorna bierność Boga ukrywa «cierpienie Boga niepodlegającego cierpieniu». Dla Maryi jest to wielka, wręcz bolesna próba wiary” – P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego*, Kraków 1996, s. 120.

⁶⁵¹ K, s. 33.

⁶⁵² K, s. 164.

⁶⁵³ Por. św. Ireneusz, *Adver. haereses* III 22, 4, PG 7, 959.

3.2.4 Wiara Maryi jako wciąż aktualny wzór dla Kościoła

Wiara Maryi bez cudownego znaku – zdaniem Hodura – winna stać się wzorem wiary dla Kościoła. Hodur nieufnie i krytycznie odnosił się do wiary domagającej się znaków i opierającej się na znakach: „Co prawda nie wszystkie jeszcze pokolenia ziemi wielbią imię Matki Zbawiciela świata, niektóre wyznania odrzuciły cześć zupełnie, niektóre znowu ze czci Marii zrobiły bałwochwalstwo i źródło dochodu dla swych księży, ale dzięki Bogu są mimo to miliony prawdziwych czcicieli Matki Najświętszej i te miliony powiększają się z roku na rok, ponieważ cześć dla Matki Jezusa Chrystusa jest zasadniczą częścią prawdziwej religii”⁶⁵⁴. Maryja wierząca w Chrystusa, pierwsza uczennica Boskiego Mistrza, jest wzorem wiary opartej na fundamencie Słowa Bożego. To Ona pierwsza, w początkach wiary, okazała Bogu posłuszeństwo, uwierzyła słowu Pana wypowiedzianemu do Niej przez anioła w Zwiastowaniu. Potwierdziła ją pod krzyżem i taką wiarą czystą żyła w poranek wielkanocny. Maryja jako żywy wzór wiary i wierności przewodzi Ludowi Bożemu w jego pielgrzymce ku wypełnieniu się historii zbawienia.

3.3 Maryja w życiu Jezusa

Paragraf pierwszy poświęcony był opisowi realizacji Bożych planów na drodze ubóstwa, pokory i słabości. Bóg sam daje początek dziejom zbawczym i sam je prowadzi do ostatecznej ich realizacji. W tym Bożym planie zbawienia ludzkości Maryja miała do spełnienia wyjątkową rolę. Bóg „chciał” przyzwolenia stworzenia na Jego zbawczy plan. Maryja nie została wykorzystana jako bierne narzędzie, lecz poświęciła całą siebie, jako Służebnica Pańska, osobie i dziełu swego Syna, służąc tajemnicy Odkupienia. Maryja w posłuszeństwie i z wiarą czynnie współpracowała z Bogiem w dziele zbawienia ludzkości. Św. Ireneusz pisał: „[...] będąc posłuszną, stała się przyczyną zbawienia dla siebie, jak i dla całego rodzaju ludzkiego”.

⁶⁵⁴ K, s. 286; por. także: „Rola Boża” 26 (1950) 17, s. 262; 26 (1950) 43, s. 677; 26 (1950) 44, s. 694. „[...] cześć oddawana Matce Najświętszej była w duchu pokory i skromności...” 26 (1950) 45, s. 708.

Od momentu Zwiastowania życie Maryi i życie Jej Syna połączyła wyjątkowa zależność: Chrystus otrzymuje wszystko od Matki, daje jej wszystko jako Bóg, otrzymując od Niej wszystko jako człowiek. Pozostaje więc przyjrzeć się postawie, gestom, czynom Maryi, które konkretyzują to Jej „tak” ze Zwiastowania w świadome współdziałanie, pełne oddanie Odkupieniu i Jego dziełu. Hodur przedstawia trzy płaszczyzny, które według niego przybliżają nam to współdziałanie: w dzieciństwie, w życiu publicznym i po Wniebowstąpieniu w Kościele i dla Kościoła.

Bp Franciszek Hodur mówił o zjednoczeniu Maryi z dziełem zbawczym Chrystusa: „Widzimy ją często przy boku Boskiego Nauczyciela, wsłuchuje się w jego świętą naukę, widzimy ją tam, gdzie cierpienie było, widzimy ją, jak idzie za Jezusem Chrystusem, nie tylko że pomaga mu w jego pracy, ale zarazem cierpi razem z nim”⁶⁵⁵. „Służyła ludziom pracą, pomocą, modlitwą, ale przede wszystkim dziwnie pięknym przykładem ofiarnego i świętego życia. Nie ma w historii rasy ludzkiej piękniejszego przykładu, bo być nie może. W skromnym nazareńskim domku wychowuje Syna do wielkich zadań, do szczytniejszego posłannictwa, ale nie skarży się, nie narzeka służebnica Boga i Syna. A potem, gdy Duch Święty ogarnął ubogiego rzemieślnika i kazał Mu pełnić Bożą Misję: głosić Ewangelię pokoju i wyzwolenia, leczyć dusze i ciała ludzkie, zakładać fundamenty pod nowy porządek świata, oparty o miłość i sprawiedliwość społeczną, Maria idzie za Synem, aby z Nim dzielić wszystkie radości i smutki, ból, agonię, śmierć i zmartwychwstanie. Przy Chrystusie jest, gdy szalony tłum, nie rozumiejąc Jego Ewangelii, chce Go ukamienować, gdy zdradzają uczniowie i przyjaciele opuszczają, a sądzą wrogowie i krzyżują”⁶⁵⁶. Nasz autor stwierdza więc istnienie tego związku poprzez całe życie Chrystusa. Ta łączność Matki z Synem w Jego dzieciństwie ujawnia się w pięciu szczególnie ważnych momentach, opisanych w kolejnych paragrafach pracy.

⁶⁵⁵ K, s. 164.

⁶⁵⁶ K, s. 287.

3.3.1 Nawiedzenie św. Elżbiety

Nawiedzenie św. Elżbiety jest podsumowaniem scen zwiastowania Zachariaszowi i Maryi. Spotkanie obu matek staje się sposobnością do późniejszej oceny osobowości Maryi, którą Bóg wiezie drogami pokory, ukrycia i milczenia. Hodur pisał: „Zdziwi to niejednego prawego człowieka, że gdy dojrzała myśl koniecznej potrzeby Zbawiciela i Bóg zesłał Go na ziemię w Osobie Jezusa Nazareńskiego, to odczuli to stosunkowo słabo mężowie, ale kobiety odczuły to całą swoją istotą i dały temu wyraz w rozmaitego rodzaju zdarzeniach, wypowiedzeniach i w pracy z Boskim Nauczycielem. Najpierw dała temu wyraz, tej potrzebie Zbawiciela Świata, Matka Jezusa Chrystusa – Maria. Gdy Archanioł Gabriel oświadczył jej, że stanie się Matką Zbawiciela Świata, przyjęła tę wiadomość z największą pokorą, ale zarazem z największą wiarą, że to jest Boska Opatrzność i teraz trzeba bezwzględnie wysłuchać i wypełnić to, co Bóg przeznaczył dla człowieka”⁶⁵⁷. Maryja, cała poruszona przez Ducha Świętego i przepelniona Synem w Niej wcielonym: „Pod wpływem tego wielkiego odczucia, że stanie się Matką Jezusa – idzie do Hedronu, do miasta odległego o kilkadziesiąt mil amerykańskich, aby podzielić się tą szczęśliwą nowiną, że ona Służebnica, skromna dziewica, niewiasta, będzie Matką. Nie zwraca uwagi na trudności i niebezpieczeństwa, jakie ją mogły spotkać na drodze między Nazaret a Hedronem, ale biegnie, ażeby udzielić tej wiadomości ciotce swojej – jedynej krewnej i przyjaciółce Rodziny Boskiego Nauczyciela”⁶⁵⁸. W tekście Ewangelii Łukasza znajdujemy: „W tym czasie Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem w góry do pewnego miasta w [poko-
leniu] Judy” (Łk 1, 39). Wielki św. Ambroży powie: „Łaska Ducha Świętego nie ma powolności”⁶⁵⁹.

Pragnieniem Maryi jest przekazywać Chrystusa, dzielić się radością. Ta radość znajduje swój upust w „Magnificat”. „I gdy zdążyła do domu Zachariasza i Elżbiety w Hedronie, porwana entuzjazmem i zachwytem wypowiedziała ten hymn wspaniały, który często dzisiaj w Kościołach

⁶⁵⁷ K, s. 83.

⁶⁵⁸ K, s. 83-84.

⁶⁵⁹ Św. Ambroży, *Expos. Ev. Sec. Lucam II*, 19, PL 15, 1561.

Świętych mówi się i śpiewa: Uwielbiaj duszo moja Pana, który wielkie rzeczy mi uczynił i Święte jest Imię Jego. Bo oto będą mnie nazywać [błogosławioną – dodatek J.B.] wszystkie pokolenia”⁶⁶⁰. Źródłem radości Maryi jest Duch Święty, który napełnił ją w Zwiastowaniu (Łk 1, 35), oraz „wielkie rzeczy, jakie uczynił Jej Wszechmocny” (Łk 1, 49). Tylko tam, gdzie działa Bóg, jest powód do prawdziwej radości. Elżbieta wypowiada słowa błogosławieństwa w stosunku do Maryi za Jej wiarę w spełnienie się Bożych obietnic. Natomiast Elżbieta otrzymuje radość wraz z Duchem Świętym przez Jezusa, żyjącego w łonie Maryi, a więc za pośrednictwem Maryi.

3.3.2 Narodzenie

W narodzinach Maryja okazuje z radością pasterzom i mędrcom swojego Syna: „Oto gromadka pasterzy pasąca trzodę na ugorach Betlejem czuwa, aż wreszcie będzie dany im znak, że na świat przyszedł Zbawiciel. Czyż to nie jest zadziwiające, że skromni ludzie więcej wiedzą o przyjściu Chrystusa Pana niż wszyscy inni ludzie ówczesnego świata? Oni dzień i noc czuwają, bo wiedzą, że Bóg da znać, że przychodzi na świat Zbawiciel. Ale jakże on przychodzi w skromnej postaci, któż by to myślał, że to dzieciątko położone w żłobie na ściółce, że ono jest tym przyszłym Zbawicielem świata. I gdyby nie moc Boża, gdyby nie te znaki z wysoka, toby nikt nie uwierzył, że rzeczywiście to dzieciątko jest owym Zbawicielem przyobiecany przez proroków w ciągu tysiąca lat”⁶⁶¹. Maryja okazuje pasterzom nowo narodzone Dziecię, które położone w żłobie na „ściółce”, bez owych znaków, trudno by było uznać za Zbawiciela świata. Ci ubodzy pasterze, którzy ponagleni przez aniołów przychodzą do Jezusa, są pierwszymi świadkami wejścia Boga w historię człowieka. Pasterze przekazują Jej nie tylko uwielbienie, ale także przesłanie aniołów o tym, kim będzie Jej dziecko. „Dziś w mieście Dawida narodził się nam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan”. Znakem dla pasterzy ma być „niemowlę, owinięte w pieluszki i leżące

⁶⁶⁰ K, s. 84.

⁶⁶¹ K, s. 27.

w żłobie” (Łk 2, 11-12). Znak jakże skromny i zdolny zmylić. Jak wielkie znaczenie przypisywał Hodur pokłonowi pasterzy, świadczy ustanowione na I Nadzwyczajnym Synodzie święto „Uboгих Pasterzy”⁶⁶². Święto to obchodzone jest w PNKK i w Kościele Polsko-katolickim w pierwszą niedzielę po Nowym Roku. Uzasadniając jego wprowadzenie, Hodur mówił: „[...] o tych...], którzy pierwsi złożyli hołd Panu Jezusowi w Betlejemskiej stajence [...]”⁶⁶³.

3.3.3 Maryja przedstawia Dziecię Jezus w świątyni

Swój komentarz do tekstu Ewangelii, mówiącego o ofiarowaniu Jezusa w świątyni, ujmuje Hodur następująco: „Ale wszystko to, co jest wielkie, co jest dla rodzaju ludzkiego potrzebne, jest połączone z cierpieniem. I oto widzimy, gdy dziecię Jezus, urodzone w Betlejem, miało osiem dni, zanieśli je Józef opiekun i Matka Maria do świątyni w Jeruzalem, aby je ofiarować Bogu podług zakonu Mojżesza, a matka Dziecięcia ofiarowała parę synagorlic jako znak oddania Bogu na służbę”⁶⁶⁴. Maryja i Józef wypełniają wspólnie akt ofiarowania, gdyż Jezus należy także do Józefa, potomka Dawida. Dzieje się to z tytułu całkowicie duchowego wypełnienia „obietnicy” Boga, jak to podkreślił św. Mateusz w zwiastowaniu Chrystusa we śnie Józefowi (Mt 1, 18-25). Dla Maryi i Józefa to nie tylko obrzęd wykupu, ale także ofiary z ich syna, wyrzeczenie się wszelkich praw do niego. Maryja składa dar ubogich, będący znakiem oddania Syna na służbę Bogu.

Złożywszy dar ubogich, Maryja słyszy słowa starca Symeona: „Teraz panie puszczasz sługę twego w pokoju, albowiem oczy moje oglądały zbawienie. Ten będzie na podniesienie i na upadek wielu w Izraelu. A i on, zwracając się do matki, powiedział: «I twe Serce Matko przebije miecz siedmiu boleści»”⁶⁶⁵. Te słowa Symeon kieruje wyłącznie do Maryi, tylko Jej daje miejsce obok Chrystusa, któremu będą się sprzeciwiać. Wszystko to świadczy o tym, że Symeon widzi w Maryi Matkę Mesjasza, która

⁶⁶² K. Grotnik, *Synody*, s. 50.

⁶⁶³ Tamże, s. 50.

⁶⁶⁴ K., s. 162.

⁶⁶⁵ K., s. 163.

uczestniczyć będzie w jego misji, jako Tę, która w sposób wyjątkowy uczestniczyć będzie z Chrystusem w Jego cierpieniach.

Hodur kończy swoje rozważania następującym zwrotem: „O jakaż to dziwna historia, dziwne dzieje, czekały tę świętą osobę, Marię, Matkę Jezusa Chrystusa. My wiemy, że od owego momentu, tam, gdzie był Jezus, tam była matka także. Tam, gdzie cierpiał Zbawiciel Świata, tam cierpiała Matka jego droga, Maria”⁶⁶⁶.

Ten udział Maryi w dziele odkupieńczym Syna nie pomniejsza działania Chrystusa, gdyż fakt współdziałania stworzenia w dziele odkupieńczym Chrystusa lepiej ukazuje Jego moc i wielkość Jezusowej miłości.

Hodur, idąc za Łukaszem Ewangelistą, podkreśla wyjątkową wierność prawu Rodziców Jezusa. Ta wierność prawu (Łk 2, 22. 23. 24. 27. 34) w życiu Maryi widoczna jest w dwojaki sposób: 1) wierna jest prawu osobiście (akt oczyszczenia); 2) wierna jest ze względu na osobę swego Syna (prawo Boga wobec pierworodnych).

Właśnie przez stosunek do prawa najpełniej objawia się człowieczeństwo. Ta wierność prawu wskazuje na linię postępowania Maryi, na styl jej życia.

Odwołanie się Hodura do tej sceny świadczy o tym, że organizator PNKK myślał o zaszczerpieniu w polskiej religijności szacunku dla prawa. Wzór ten znajdujemy w postępowaniu Maryi.

3.3.4 Ucieczka do Egiptu

„I tak zauważamy od owego momentu, gdy dzieciątko wzięła z powrotem matka w swoje ramiona i wróciła do Nazaretu, dowiedzieli się obydwójce, to jest Józef i Maryja, że król Herod czyha na dziecię Jezus, bo myślał, że gdy ono zostanie królem, będzie monarchą w znaczeniu pogańskim, będzie panowało nad narodem siłą, mieczem, wojskiem, a wtenczas zdetronizuje króla Heroda. Dlatego on postanowił zgładzić Jezusa Chrystusa, ale Duch Boży upomniał Józefa, aby z Matką i z dzieciątkiem schronił się do Egiptu. – Czyż to nie jest także zadziwiające, moi Bracia i Siostry, że Mojżesz wyprowadził naród żydowski z Egiptu

⁶⁶⁶ K, s. 163.

do ziemi Chauman, do Palestyny. A teraz Józef dziecię Jezus i Matkę Jego Najświętszą wyprowadza do Egiptu z powrotem i tam tak długo przebywa, aż Herod umrze⁶⁶⁷.

Anioł ostrzegł Józefa, aby jako głowa rodziny podjął decyzję opuszczenia Betlejem i udania się na emigrację. Maryja niejednokrotnie już okazywała Bogu posłuszeństwo. Teraz musi okazać posłuszeństwo głowie rodziny – Józefowi. Polecenie pada nagle i w całkowitej sprzeczności z pokłonem Trzech Mędrców. Ich przybycie było dla Niej dowodem nadzwyczajnej troski Ojca Niebieskiego o Dziecię Jezus. Maryja nie żąda od Józefa dowodów, wyjaśnień, by upewnić się, czy wszystko jest roztropne i zgodne z wolą samego Boga. Ona okazuje Józefowi posłuszeństwo. Dla Niej jest to pozbycie się pewnych zewnętrznych dóbr, co jeszcze ściślej jednoczy Ją z Jej Synem. Maryja w wierze spełniła zamiary Boże, chociaż to Józef jest tym, który otrzymuje polecenie, a Maryja jest mu tylko posłuszna.

3.3.5 Odnalezienie dwunastoletniego Jezusa w świątyni

Na różny sposób doświadcza Bóg Maryję: przez anioła (Łk 1, 26-37), pasterzy (Łk 2, 8-17), starca Symeona u kresów jego życia (Łk 2, 25-35), przez ponadosiemdziesięcioletnią wdowę (Łk 2, 36-38) i w końcu przez dwunastoletnie Dziecko (Łk 2, 46-49).

Maryja spełniła „[...] wszystkie prawa Mojżeszowe pilnie i skrupulatnie. Jednym z nich była pielgrzymka przynajmniej raz w roku obowiązująca, pielgrzymka do miasta świętego Jerozolimy, i ona szła przeszło 40 mil z dzieckiem swoim, aby to prawo Mojżesza, prawo religijne i patriotyczne wypełnić⁶⁶⁸.

Hodur stara się bardzo wydobyć te momenty, które w pełnym świetle ukazują Maryję wypełniającą swoje obowiązki religijne, podane w dwunastym rozdziale Księgi Kapłańskiej. W niej znajdujemy przepisy określające obrzędy, którym poddać się winna kobieta po narodzeniu dziecka. Dla Hodura nie są to tylko obowiązki natury religijnej, ale także patriotycznej. Tekst Hodura, jak też i Ewangelii, sugeruje, iż Maryja z Józefem poddali się konieczności wypełnienia prawa.

⁶⁶⁷ K, s. 163; K, s. 33.

⁶⁶⁸ K, s. 189.

W Księdze Wyjścia znajdujemy następujące słowa: „Pierworodnych ludzi z synów twych wykupisz. Gdy cię syn zapyta w przyszłości: co to oznacza? – odpowiesz mu: Jahwe ręką mocną wywiódł nas z Egiptu, z domu niewoli. Gdy faraon wzbraniał się nas uwolnić, Jahwe wybił wszystko, co pierworodne w ziemi egipskiej, zarówno pierworodne z ludzi, jak i z bydła, dlatego ofiaruję dla Jahwe męskie pierwociny łona matki i wykupuję pierworodnego mego syna. Będzie to dla ciebie znakiem na ręce i ozdobą między oczami [przypominając], że Jahwe potężną ręką wywiódł nas z Egiptu” (Wj 13, 13-16). Pierworodni byli uważani za własność Boga, na pamiątkę wyzwolenia z Egiptu. Dla Żydów obrzęd wykupienia pierworodnych, czy obrzęd spożywania chleba niekwaszonego, czy w końcu też baranka miały to samo znaczenie – były one pamiątką, znakiem przejścia Izraela z niewoli do wolności. Pierworodny był nieustającym znakiem Paschy. Przypominał on każdej rodzinie żydowskiej, że Bóg oszczędził pierworodnych podczas nocy wyzwolenia. Pierworodny jawił się jako powszechna pamiątka tego wybawienia.

Dla Hodura obrzęd ten miał specyficzną wymowę. Otóż w religii Izraela nastąpiło utożsamienie religii i narodowości⁶⁶⁹. To samo utożsamienie znajdujemy u naszego autora.

Obrzęd spełniony przez Maryję i Józefa jest aktem ofiary i poświęcenia, darem dla Boga i wyrzeczeniem dla siebie.

Ofiara ubogich, „para synogarlic albo dwa młode gołębie”, składana przez Maryję i Józefa ma podwójne znaczenie. Pierwszy gołąb zastępuje w tym przypadku baranka, który złożony zostaje jako ofiara całopalna, aby symbolizować akt całkowitego poświęcenia się Panu. Natomiast drugi gołąb stanowi ofiarę za grzechy (ofiara przebłagalna). Akt ten dotyczył Maryi, gdyż to ona poddawała się, zgodnie z Pismem, obrzędowi oczyszczenia.

Starzec Symeon „[...] wyczekiwał pociechy Izraela, a Duch Święty spoczywał na nim. Jemu duch święty objawił, że nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza Pańskiego” (Łk 2, 25-26). On, pobożny ubogi, wiedziony Duchem Świętym, przychodzi do świątyni: „Gdy on zobaczył dziecię Jezus, na ołtarzu złożone, zbliżył się do dziecięcia, wziął je na

⁶⁶⁹ T. Hergesel, *Rozumieć Biblię – Stary Testament*, Kraków 1992, s. 90.

ręce, na ramiona swoje i wznosząc oczy ku niebu, powiedział: «Teraz panie puszczasz sługę twego w pokoju, albowiem oczy moje oglądały zbawienie. Ten będzie na podniesienie i na upadek wielu w Izraelu»⁶⁷⁰. Symeon wypowiada prorocze słowa o misji Jej Syna, ale przepowiada także cierpienie: „I twe Serce Matko przebije miecz siedmiu boleści”⁶⁷¹. Proroctwo Symeona dotyczy zarówno Maryi, jak i Izraela.

Cały Nowy Testament świadczy, że słowa i czyny Jezusa domagały się od ludzi jasnych, konkretnych wyborów i decyzji: za Jezusem lub przeciw Niemu⁶⁷².

Konsekwencją tego będzie podział w Izraelu i kryzys postaw wielu ludzi. Dla jednych Jezus będzie kamieniem obrazy i przyczyną upadku (np. faryzeusze i wierni w Prawie (Łk 11, 52-54)). Inni, którzy pozytywnie odpowiedzą na Jego słowo, otrzymają dar przebaczenia i zbawienia (celnik – Łk 14, 13-15 czy też Zachariasz – Łk 19, 2-10). W tym dramacie podziału narodu wybranego swój udział będzie miała Maryja – córka tego narodu.

Symeon mówi o „mieczu boleści”, który przeniknie serce Maryi⁶⁷³. O tym samym mieczu mówi Hodur – dodając liczbę „siedem”⁶⁷⁴. Miecz jest tu tylko symbolem słowa Bożego głoszonego przez Jezusa. Słowa, wobec którego Ona – Maryja – jako wierząca Córka Izraela, winna także konfrontować się⁶⁷⁵.

Dlatego też Hodur interpretował ten fragment, odnosząc go do Maryi jako do Tej, która współcierpiała z Jezusem nie tylko pod krzyżem. Idąc za Hodurem, współcierpienie Maryi nie można ograniczyć tylko do „godziny” Krzyża, ale trzeba przyjąć, iż obejmują one całą Jej misję.

3.3.5.1 Dwunastoletni Jezus w świątyni

Hodur stwierdza: „Patrzmy się na Najświętszą Matkę Jezusa Chrystusa. Mimo to, że Jezus był wybranym Synem Bożym, ona opiekowała

⁶⁷⁰ K, s. 163.

⁶⁷¹ K, s. 163.

⁶⁷² K, s. 247.

⁶⁷³ K, s. 163.

⁶⁷⁴ Tamże; zob. także: K, s. 164.

⁶⁷⁵ M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, s. 123-124.

się Nim, wychowywała [...]. Ona czyniła to wszystko, co można było wymagać zgodnie z Prawem od takiej świętej, bogobojnej niewiasty i jako Matki Zbawiciela Świata. Spełniła ona wszystkie prawa Mojżeszowe pilnie i skrupulatnie⁶⁷⁶.

W wieku dwunastu lub trzynastu lat każdy pobożny Izraelita obchodził uroczystość Bar Micwa, która potwierdzała dojrzałość religijną żydowskiego chłopca. Dwunastolatek zostawał uznany za członka gminy i mógł publicznie odczytywać teksty Tory.

Prawo nakazywało trzy razy w roku pielgrzymować do świątyni (Pwt 16, 16). Ten obowiązek mógł zostać złagodzony wtedy, gdy podróż wiązała się z trudnościami, tylko do jednego razu. Terminem, w którym przeważnie udawano się z pielgrzymką do Jerozolimy, było Święto Paschy. Maryja – jak pisze Hodur – wiernie i skrupulatnie wypełniała Prawo. O jej gorliwości świadczy to, że kobiety i dzieci nie były do tego zobowiązane.

Maryja okazuje się tu nauczycielką pobożności. Uczy, że między autentyczną pobożnością ludową – wspólnotową a pobożnością osobistą nie ma sprzeczności. Udział w pielgrzymce z jej praktykami wspólnotowymi – śpiewem, Psalmami, nie przeszkadza Maryi w jej pobożności indywidualnej – wzbogaconej przez medytację.

3.3.5.2 „...I szukali Go...”

Maryja i Józef zostają wystawieni na ciężką próbę: „Cóż to nam uczyniłeś? Oto ja i ojciec szukaliśmy cię frasośliwie⁶⁷⁷. Rodzice nie od razu spostrzegli, że Jezusa nie ma między krewnymi i znajomymi. Znajdują Go w świątyni. Dwunastoletni Jezus odpowiada: „Cóż jest, żeście mnie szukali? Czyż nie wiedzieliście, że w sprawach, które są Ojca mego, który jest w niebiesiech, potrzeba, abym i Ja był?”⁶⁷⁸. Hodur, komentując tę scenę, mówi: „Gdy czytamy albo słuchamy tych słów, które wypowiedział Jezus w świątyni Jerozolimskiej do opiekuna swego Józefa i Matki swej najświętszej Marii, to nas zadziwiają i niepokoją do

⁶⁷⁶ K, s. 188-189.

⁶⁷⁷ K, s. 42.

⁶⁷⁸ Tamże.

pewnego stopnia, bo jakże to się stało, że Jezus wypowiedział do swych ziemskich rodziców słowa w dwunastym roku życia, których oni nie rozumieli. Słowa te wypowiedział Jezus w krużganku, w świątyni jerozolimskiej, to jest w hali, w której wykładali Pismo Święte, tłumaczyli je, wyjaśniali, uczeni zakonu mojżeszowego owego czasu⁶⁷⁹. Jezus sam wyjaśnia swoje postępowanie. Na pierwszym miejscu stawia sprawy Ojca: „A dwunastoletni Chrystus nie był zadowolony z odpowiedzi w dalszym ciągu. Stawiał im takie pytania, że jak ewangelista mówi, dziwili się i uczeni zakonni, i obecni pytaniom i odpowiedziom dwunastoletniego Jezusa Chrystusa. Jakaż to mogła być treść tych pytań i tych odpowiedzi. Nie inna tylko ta, którą on podał ziemskim swym rodzicom, to jest opiekunowi Józefowi i matce Marii, że na pierwszym miejscu powinni ludzie stawiać sprawę Boga, bo on tak powiedział do rodziców: czyż nie wiedzieliście, że w sprawach, które się tyczą Boga, to znaczy Ojca mego, który jest w niebieszech, potrzeba, abym i ja był. A więc on to rozumiał i on to wypowiedział po raz pierwszy w świątyni do rodziców swoich i dla nauczycieli, i dla obecnych gości, że najważniejszym zadaniem człowieka na ziemi, to jest sprawa Boga. Trzeba Boga rozumieć, trzeba Boga umiłować całą duszą swoją i sercem swoim, trzeba Bogu służyć i podług Jego praw świętych postępować, to jest pierwsze prawo, to jest pierwszy zakon, który Bóg postanowił i pragnął, aby go ludzie poznali i podług niego postępowali⁶⁸⁰. Sprawy Ojca są na pierwszym miejscu. Jest to historiozbawcza konieczność. Jezus jasno i precyzyjnie wyraża świadomość swojej misji i posłuszeństwa. Rodzice Jezusa nie rozumieli tego. Oni także szli naprzód w wierze, która jest jeszcze widzeniem niejasnym (1 Kor 13, 12). Dlaczego Rodzice – Józef i Maryja nie zauważyli tego, iż Jezus został w Jerozolimie? Na to pytanie Hodur daje następującą odpowiedź: „[...] niestety bardzo często w narodzie żydowskim, zamiast wyjaśniać, tłumaczyć prawdziwy zakon Boga, to wyjaśniano i tłumaczono prawa ułożone przez kapłanów, przez nauczycieli [...], a tych praw było przeszło 300, bo wszystko oni prawem określili. Każda drobnostka, każde posunięcie żyda było określone prawem kapłanów

⁶⁷⁹ K, s. 42-43.

⁶⁸⁰ K, s. 43-44.

i uczonych zakonnych. Nic więc dziwnego, że w tej mieszance praw człowiek się gubił i nie raz sprawy drobne, doczesne, marne, stawiał wyżej aniżeli sprawy Boga i dopiero teraz to chłopię dwunastoletnie Jezus przypomniało i rodzicom swoim ziemskim i nauczycielom, i gościom słuchającym w krużganku Zarobabela, że najpierwsze prawo, to jest sprawa Boga i tego trzeba szukać zrozumienia⁶⁸¹. Hodur zdaje się sugerować, że szukać Boga w swoim życiu to tyle, co nawrócić się do Przymierza, realizować sprawiedliwość. Świadczy to o wykorzystaniu przez Hodura refleksji deuteronomisty i proroków, którzy nadali szukaniu Boga sens teologiczny i etyczny. W Nowym Testamencie szukanie Boga staje się szukaniem Chrystusa: „Kto mnie widzi, widzi Ojca”. Scena ta nie zatrze się w pamięci Maryi, będzie przedmiotem refleksji. „Zachowywała te sprawy w swym sercu” (Łk 2, 19. 51). W mentalności Semity serce stanowi bardziej ośrodek myśli niż uczuć. Docierały do Maryi sprzeczne głosy, które musiała wzajemnie konfrontować. Maryja jest świadkiem słów i dzieł zbawczych. W Ewangelii Łukaszej Maryja jest tą, która rozważa słowo Boże. Wiara nie jest posłuszeństwem ślepym, ale rozumnym.

Słowa, które usłyszała Maryja od dwunastoletniego Jezusa, zapadają głęboko w Jej świadomości. Stara się lepiej uporządkować to, co wie o Jezusie. Ona nieustannie musi sobie powtarzać „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 37). Maryja uświadamiała sobie nowy wymiar swojej roli w historii zbawienia i ograniczenie swoich praw macierzyńskich względem Syna. Znaczenie znalezienia dwunastoletniego Jezusa w świątyni polega na nowym ukierunkowaniu życia Dziewicy – Matki, a ściślej – na potwierdzeniu zapowiedzi Jej cierpień.

3.3.6 Powrót do Nazaretu

W jednym ze swoich kazań Hodur wspomina lata życia ukrytego Zbawiciela. „Potem Jezus z rodzicami wrócił do Nazaretu i był rodzicom poddany we wszystkim jako chłopię żydowskie. On starał się wypełniać

⁶⁸¹ K, s. 44.

wszelkie polecenia i rozkazy, które mu rodzice podawali. Pracował z nimi, modlił się z nimi, tak przez lata całe, aż do 30 roku życia⁶⁸².

U podstaw Jego posłuszeństwa wobec woli rodziców jest wolny wybór czynienia woli Ojca. Taki jest sens chrześcijańskiego posłuszeństwa – komunii woli, dzięki której chcemy tego, czego się od nas żąda, że uznajemy to za własne pragnienie. Posłuszeństwo Jezusa polegało na tym, że On znał zamysł Ojca i łączył się z Nim całą siłą swej miłości i wolności.

3.3.7 Maryja podczas publicznej działalności Jezusa

Łączność Maryi z Chrystusem, jak wielokrotnie podkreśla Hodur, ujawnia się także poprzez całe Jego życie publiczne⁶⁸³. Autor nasz wskazuje na pewne istotne momenty w publicznej działalności Chrystusa: w nauczaniu. Zastanawia brak komentarza lub rozważania do wydarzeń w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-12). Kana to przede wszystkim objawienie się Jezusa jako Mesjasza. Jezus objawia swoją chwałę – czyni „pierwszy znak” mesjański, co w konsekwencji sprawia, że uczniowie uwierzyli w Niego. Funkcja Maryi, chociaż ukryta w cieniu „pierwszego znaku”, jest bez wątpienia zasadnicza⁶⁸⁴. Ks. Kudasiewicz, komentując słowa Maryi, nazywa je za A. Serra: testamentem Maryi⁶⁸⁵. W testamencie przekazuje się tylko sprawy najważniejsze. Dla Maryi – Matki Jezusa – najważniejszym było to, by Jego uczniowie żyli Ewangelią.

Nowy Testament poświęca osobie Maryi niewiele miejsca. Stąd też stanowił on zachętę do poszukiwań głębi mariologicznego znaczenia tych nielicznych fragmentów, bądź też stawał się przyczyną do minimalizowania roli Maryi w teologii i kulcie. Pośród niewielu tekstów maryjnych Nowego Testamentu są takie, które nazywa się niekiedy

⁶⁸² K, s. 45.

⁶⁸³ K, s. 165.

⁶⁸⁴ Tak ocenia Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* rolę Maryi w wydarzeniach w Kanie Galilejskiej. Dostrzega tę Jej funkcję w kilku wymiarach: 1) Widać Jej wkład w „objawienie się zbawczej mocy Jej Syna”; 2) Maryja przez swoją wiarę przyczynia się do wzbudzenia wiary u innych; 3) Uczy nas, jakie wymagania musi spełnić, by objawiła się zbawcza moc Mesjasza; 4) Pełni rolę pośredniczącą – gdyż wstawia się za ludźmi w ich potrzebach (RM 21-22).

⁶⁸⁵ J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, s. 157.

antymariologicznymi, czy nawet antymaryjnymi⁶⁸⁶. Odnosi się to do tekstów Ewangelii Marka, do perykopy o prawdziwej rodzinie Jezusa (Mk 3, 20-35), do sceny o odrzuceniu Jezusa w rodzinnym Nazarecie (Mk 6, 1-6) oraz dwu innych tekstów Nowego Testamentu: Łk 2, 41-50 i J 2, 1-11⁶⁸⁷. Teksty te ze względu na swoją „antymariologiczną” wymowę długo były pomijane w nauczaniu Magisterium Ecclesiae Kościoła rzymskokatolickiego⁶⁸⁸. Dopiero II Sobór Watykański „sprowokował” katolickich uczonych do egzegetycznej pracy nad tekstami „antymariologicznymi” Nowego Testamentu. Bez tej egzegezy tekstów biblijna i teologiczna ikona Maryi byłaby niepełna i narażona na uzasadnioną krytykę.

Z owych tekstów „antymariologicznych” Hodur skomentował tylko Łk 2, 41-50, Łk 4, 16-30; Łk 8, 19-21; Łk 11, 27-28. Tu najważniejszymi są dwa teksty: Łk 11, 27-28 oraz Łk 8, 19-21 (por. Mt 12, 46-50; Mk 3, 31-35).

Zgodnie z tekstami Nowego Testamentu, po godach w Kanie Galilejskiej „On, Jego Matka, bracia i uczniowie Jego udali się do Kafarnaum, gdzie pozostali kilka dni” (J 2, 12). W Kafarnaum Maryja rozstaje się z Synem na szlakach działalności publicznej, usuwa się w cień aż do chwili, gdy stanie pod Jego krzyżem. Podczas Jego publicznych wystąpień nie widzimy Jej u Jego boku. Wprawdzie towarzyszą Jezusowi kobiety, np. Maria Magdalena, Maria – matka Jakuba i Józefa, matka synów Zebedeusza, Zuzanna czy też inne, które usługiwały Jezusowi i uczniom „ze swego mienia”⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ Zob. S. Spadafora, *De locis sic dictis antimariologicis in Sacra Scriptura*, w: *De mariologia et Decumenisma*, Roma 1965, s. 121-136; R. Mercurio, *Some Difficult Marian Passages in the Gospels*, „Marian Studies” 11 (1960), s. 104-122; R. Laurentin, *Matka Pana...*, s. 19-20.

⁶⁸⁷ Jest to perykopa o odnalezieniu 12-letniego Jezusa w świątyni oraz dialog Maryi z Jezusem w Kanie Galilejskiej.

⁶⁸⁸ Wielki R. Laurentin pisał: „Nieobecne w wielu encyklikach ostatniego stulecia zostały dopiero opracowane w czasie Soboru Watykańskiego II”. Tenże, *Matka Pana...*, s. 20.

⁶⁸⁹ J. Banak, *Nobilitacja kobiety w Nowym Testamencie*, „Chrześcijanin a Współczesność” 1986, nr 2, s. 17-22. L. Schottroff, *Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit*, w: *Traditionen der Befreiung*, t. 2: *Frauen in der Bibel*, red. W. Schottroff i in., München 1990, s. 93-133.

Dla Jezusa, za którym idzie Hodur, miernikiem wartości i znaczenia ucznia jest to, czy zachowuje i wypełnia Słowo Boże. Więzy naturalne, chociaż ważne z ludzkiego punktu widzenia, dla ucznia nie mogą mieć ostatecznego znaczenia (Łk 14, 12) w perspektywie Jego Królestwa. Fundamentem, na którym buduje swoje życie uczeń Chrystusa, jest wiara w Niego. Dla krewnych postawa Jezusa była niezrozumiała, gdyż bardziej zainteresowani byli troską o swoje sprawy, dobre swoje imię czy wreszcie honor Nazaretu.

Św. Łukasz, który wnikliwie śledzi każdy krok Maryi, przytacza perykopę o pewnej kobiecie, która głośno do Niego zawołała. Ten wyjątek z Ewangelii Łukasza komentuje też Hodur: „Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś. Lecz on rzekł: Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 27-28)⁶⁹⁰. Chrystus podziela tu entuzjazm anonimowej kobiety z tłumu, sławiącej Jego Matkę. Chrystus, jak czynił to zawsze, szanując jej wypowiedź, jednocześnie stara się skorygować jej sens: nie dlatego Jego Matka jest szczęśliwa, że go urodziła i wykarmiła, ale dlatego, że wiernie stara się wypełnić wolę Bożą i wszystkie słowa skierowane do Niej rozważać i zachować w swoim sercu⁶⁹¹. Mówiąc inaczej, Jezus chce odwrócić uwagę owej kobiety i słuchaczy od macierzyństwa cielesnego, a skierować ich uwagę w stronę więzi duchowych, które powstają przez słuchanie Słowa Bożego i zachowywanie go⁶⁹².

⁶⁹⁰ K, s. 83. Tekst Ewangelii Łukasza za Hodurem brzmi: „Błogosławiony Żywot, który Cię nosił i piersi, któreś ssał, a Jezus odpowiedział i owszem. Błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą Go”.

⁶⁹¹ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na komentarz św. Augustyna zawarty w: Hom. 10, 2-3, PL. 35, 1389-1676: „Jak gdyby powiedział: Matka moja, którą zwiecie błogosławioną, nie jest nią dlatego, że Słowo Boże przyjęło w Niej ciało, lecz dlatego, że pozostało ono w Jej duszy na zawsze. Zasłużyła Ona sobie na wslawienie u Boga tym, że sama Go wslawiła, pełniąc wolę Ojca przez swe pokorne posłuszeństwo, bardziej jeszcze niż przez to, że poczęła Syna swego ciała”.

⁶⁹² Oryginalnie tekst ten komentuje Hugo Grotius (†1645): „Słuchać słowa – *audire verbum* – to począć Chrystusa, a strzec je – *observare* – to rodzić Go”. Ten oryginalny komentarz zasługuje na uwagę z tego powodu, że pochodzi od teologa protestanckiego pracującego nad pojednaniem z katolikami. Miał też niemałe zasługi także dla egzegezy biblijnej. Tekst cyt. pochodzi z: *Annotationes in quattuor Evangelia*, a. 1.

Jeszcze wyraźniej to przeniesienie do wartości duchowych zarysowuje się w innej odpowiedzi Jezusa, która występuje u wszystkich trzech synoptyków. Otóż doniesiono Jezusowi, że „Matka i bracia stoją na dworze i chcą się z Nim widzieć”. Jezus im odpowiedział: „Moją Matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają Słowa Bożego i wypełniają je” (Łk 8, 20-21).

Tę wypowiedź Jezusa, można połączyć z odpowiedzią, jakiej udzielił Maryi i Józefowi 12-letni Jezus w świątyni jerozolimskiej, gdy po trzech dniach poszukiwań znaleźli go wśród „uczonych w Piśmie i Doktorów”.

Dla Hodura Maryja jest pierwszą pośród tych, którzy słuchają Słowa Bożego i wypełniają nim życie⁶⁹³. To przecież Ona w czasie Zwiastowania przyjmuje Słowo Boże, temu Słowu zawierzyła i była mu posłuszna, i w końcu Słowo Boże „rozważała” i „zachowywała”. Do Maryi docierały wiadomości o niechęci i wrogości Synagogi do Chrystusa. Przypominała sobie słowa starca Symeona: „Oto ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i znak, któremu sprzeciwić się będą, a Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2, 34-35)⁶⁹⁴. Ta przepowiednia Symeona sprawdziła się w życiu publicznym Jezusa, a przez to i Maryi.

3.3.8 Maryja u „stóp krzyża”

Szczytowym przejawem zaangażowania Maryi w dzieło zbawcze Syna jest Jej obecność pod krzyżem:

„My wiemy, że od owego momentu [ofiarowania Jezusa w świątyni – dop. J. B.], tam gdzie był Jezus, tam była matka także. Tam gdzie cierpiał Zbawiciel Świata, tam cierpiała Matka jego droga, Maryja”⁶⁹⁵.

„Maria idzie za Synem, aby z Nim dzielić wszystkie radości i smutki, ból, agonię, śmierć i zmartwychwstanie. Przy Chrystusie jest, gdy szalony tłum, nie rozumiejąc Jego Ewangelii, chce Go ukamienować,

⁶⁹³ K, s. 162; K, s. 165; K, s. 286-287.

⁶⁹⁴ K, s. 163.

⁶⁹⁵ K, s. 163.

gdy zdradzają uczniowie i przyjaciele opuszczają, a sądzą wrogowie i krzyżują⁶⁹⁶.

„... abyśmy Kościół nasz przeznaczyli na służbę Boga, jak to uczyniła matka Jezusa Chrystusa, gdy ofiarowała Syna Swojego, największy skarb, który Bóg udzielić raczył, czyniąc ją matką wszystkich szlachetnych dobrych ludzi na całym świecie, ale przede wszystkim tych, którzy wyznają naukę i zakon Jezusa Chrystusa Pana Naszego⁶⁹⁷.”

Z powyższych stwierdzeń wynika jasno, że Hodur podkreśla „uczestnictwo” Maryi w odkupieńczej śmierci Jezusa⁶⁹⁸. Widać tu podwójną perspektywę. Z jednej strony Chrystus Sam ofiarowuje siebie Ojcu, Maryja włącza się tylko w to cierpienie. Z drugiej strony Maryja wyraża „zgode” na akt ofiarniczy swego Syna. Ta druga wypowiedź Hodura ukazuje zaangażowanie Maryi w szczytowy akt dzieła odkupienia.

W czasach Hodurowi współczesnych większość teologów snuła rozważania na temat natury Jej współcierpienia i wynikających stąd konsekwencji⁶⁹⁹. Hodur ukazuje to w perspektywie historiozbowczej i biblijnej.

⁶⁹⁶ K, s. 287

⁶⁹⁷ K, s. 165-166.

⁶⁹⁸ Ojcowie Kościoła podchwycili temat udziału Maryi w dziele odkupienia. Punktem wyjścia w tych rozważaniach była szeroko i szczegółowo przeprowadzona paralela między Ewą a Maryją, w której zbawcza rola Maryi przeciwstawiona została zgubnej roli Ewy. Po raz pierwszy zauważył ją już w II wieku św. Justyn (†163) w *Dialogu z Żydem Tryfonem*: Dial: 100, PG 6, 712, a pogłębił św. Ireneusz z Lionu (140-202) przez swoją teorię o „rekapitulacji”, tj. o przywróceniu przez Chrystusa wszystkiego w ludzkości do pierwotnego porządku. Tak jak Ewa współdziałała z Adamem na zgubę ludzkości, tak Maryja z Chrystusem współdziałała dla jej zbawienia: *Adv. haer.* 5,19. 1, PG 7, 1175. Myśl tę powtarza cały czas wielu ojców: św. Epifaniusz, *Haer.* 78, 18, PG 42, 728 CD – 729 AB; św. Hieronim, *Epist.* 22, 21, PL 22, 408; św. Augustyn, *Sermo* 51, 2, 3, PL 38, 335; tenże, *Sermo* 232, PL 38, 1108; św. Cyryl Jerozolimski, *Catech.* 12, 15, PG 33, 741 AB.

⁶⁹⁹ Zajmowali się tym: J. Lebon, J. Bittremieux, C. Friethoff, A. Deneffe, F.K. Schüth, G.M. Roschini, J.A. de Aldama. To grupa teologów, którzy pragnęli wyjaśnić istotę „współodkupienia” maryjnego przez silne podkreślenie analogii, jaka niewątpliwie istnieje między Chrystusem a Maryją. Grupę tych teologów zwano też „chrystotypistami”. Rozwiązania proponowane przez „chrystotypistów” część teologów uznała za zbyt daleko idące, gdyż według nich naruszało to prawdę o „jednym Pośredniku”. Wybrali oni inną drogę rozwiązania problemu natury – „współodkupienia maryjnego”. Ich rozwiązanie idzie po linii analogii i zależności istniejących między Matką Bożą

W tej perspektywie Maryja od chwili poczęcia i narodzenia aż do „godziny Chrystusa” staje się wyjątkowym świadkiem tajemnicy Jezusa⁷⁰⁰.

Maryja na szczycie Golgoty poddana zostaje jedynej i najgłębszej, w dziejach ludzkości „kenozie”. Zapowiedzią tego było proroctwo Symeona. Według niego Jezus będzie pełnił Swą misję wśród niezrozumienia i w cierpieniu. Ona jako Matka swoje posłannictwo będzie u Jego boku przeżywać w cierpieniu i cieniu. Krzyż na Golgocie – odsłania wielkość Maryi – jako Tej, która pierwsza uwierzyła w Chrystusa.

Biskup F. Hodur zwraca uwagę także na nie mniej ważny element udziału Maryi w odkupieńczej męce Chrystusa: na Jej macierzyństwo duchowne, jakie Chrystus z wysokości Krzyża zleca Swej Matce.

„Przez całe ziemskie życie występował Jezus Chrystus jako skromny, chociaż najdoskonalszy nauczyciel, nie wywyższał nigdy za swego żywota Matki Swej Maryi, a w ostatniej godzinie zostawił testament, gdy rzekł do Jana, umiłowanego ucznia: «Janie, oto Matka Twoja, Niewiasto, oto Syn Twój»”⁷⁰¹.

„Oto matka Twoja!”

Różnie interpretowano w historii testament umierającego Jezusa. Dla naszych celów wystarczy, że wspomnimy o trzech nurtach interpretacji testamentu Jezusa.

Nurt pierwszy dostrzega tu synowską troskę konającego Jezusa o los Matki. Interpretacja ta zawdzięcza swoje powodzenie na Zachodzie takim propagatorom, jak: św. Augustyn, za którym poszedł św. Tomasz z Akwinu. Na Wschodzie tezę tę podzielali św. Jan Chryzostom i św. Cyryl Aleksandryjski.

Nurt drugi dostrzega w Maryi symbol i figurę Kościoła. Pierwszym, który interpretował tak słowa Zbawiciela, pozostając w zgodzie z teologią czwartej Ewangelii, był św. Efrem. Na Zachodzie mówił podobnie św. Ambroży⁷⁰².

a Kościołem. Są to tzn. „eklezjotypiści”. Należeli do nich: H.M. Köster, O. Sammelroth, K. Dillenschneider, K. Rahner, N. Garcia Garcés, R. Laurentin.

⁷⁰⁰ K, s. 162-163; RB 28 (1952) 2, s. 3.

⁷⁰¹ RB 26 (1950) 44, s. 694.

⁷⁰² Św. Ambroży różnie interpretował tekst Jana (J 19, 25-27), Exp. Lc. II, 4, PL 15, 1554; by dowodzić trwałego dziewictwa Maryi wobec jęgo przeciwników: Exp. Lc. VI, 38,

Trzeci nurt tekst Jana interpretuje jako Słowa mówiące o duchowym macierzyństwie N.M.Panny wobec wszystkich ludzi. Na Wschodzie ten typ interpretacji reprezentuje w IX w. biskup Jerzy z Nikodemii (zm. po 880 r.)⁷⁰³.

Hodur interpretuje testament Jezusa, idąc po linii macierzyństwa duchowego. Słowa te są potwierdzeniem Jej macierzyństwa w ekonomii łaski w szczytowym momencie historii zbawienia, tzn. wtedy, gdy spełnia się paschalna tajemnica Chrystusa. Z wysokości krzyża daje Maryję za Matkę uczniowi, a w nim Kościołowi – by kontynuowała zarówno wobec niego, jak i wobec nas, by była dla nas oparciem, przykładem i pomocą⁷⁰⁴. „Czy chcecie to uczynić? – O byłoby to największym nieszczęściem, gdyby jakikolwiek syn albo córka Kościoła Narodowego i Scranton nie chciała iść za głosem Boga, za głosem Zbawiciela Jezusa Chrystusa, gdyby nie chciał naśladować Najświętszej Maryi, Matki Kościoła, i dlatego my, pełni wiary i ufności, łączmy się, jeden drugiego wspierajmy, starajmy się, jeżeli to możliwe, abyśmy Kościół nasz przeznaczyli na służbę Boga, jak to uczyniła matka Jezusa Chrystusa, gdy ofiarowała Syna Swojego, największy skarb, który udzielić raczył, czyniąc ją matką wszystkich szlachetnych dobrych ludzi na całym świecie...”.

Współczesna egzegeza wskazuje, interpretując ten tekst, na cztery szczegóły odnotowane przez Ewangelistę Jana, by wzmocnić tezę o macierzyństwie duchowym:

1. Szaty Chrystusa podzielone lub wylosowane (J 19, 24; Ps 22, 19);
2. Jego pragnienie (J 19, 28; Ps 69, 22; Ps 22, 16);
3. Kości nie łamane (J 19, 36; Ez 12, 46; Ps 34, 21);
4. Przebicie boku (J 19, 37; Za 12, 10)⁷⁰⁵.

Jeżeli dodamy do tego wyjątkowość określenia „Niewiasta”, którego także użył Jezus, zwracając się do Matki w Kanie [sceny tej nie

PL 15, 1678; by dowodzić realności Wcielenia: Epist. 63, PL 16, 1218 B; by dowodzić łaski synowskiego oddania. W końcu interpretuje ten tekst jako Symbol Kościoła, tak jak to czynili św. Efrem i św. Ambroży, Exp Lc. X, 134, PL 15, 1838 czy: Exp. Lc VIII, 5, PL 15, 1700 C.

⁷⁰³ Jerzy z Nikodemii, *Hom. 8 in „Stabant autem...”*, PG 100, 1476 D.

⁷⁰⁴ K, s. 165-166.

⁷⁰⁵ J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, s. 166-167 i 171.

skomentował w żadnym kazaniu Hodur – dop. J.B.], mówiąc o „Jego godzinie”, która w Kanie jeszcze nie nadeszła (J 2, 4). To krzyż – faktycznie jest „Jego godziną”, w której Maryja staje się „nową Ewą” – „matką wszystkich żyjących” (Rdz 3, 15. 20). Maryja na Kalwarii zostaje Matką uczniów Chrystusa, których pod krzyżem reprezentuje Jan. „Godzina Chrystusa” jest również „godziną” Maryi, której macierzyństwo wobec uczniów wchodzi w plan zbawienia.

Kończąc w tym punkcie analizę tekstów Hodura, warto zwrócić uwagę na pozytywne ustosunkowanie się Biskupa Franciszka co do możliwości współdziałania i zaangażowania się człowieka w zbawcze dzieło Boże. Takim człowiekiem, który w sposób szczególny został powołany do tej zbawczej służby i współpracy ze Zbawicielem, jest Maryja. Niezwykle ważną sprawą są kwestie językowe. Hodur unikał sformułowań, które powodowałyby zacieranie semantycznie używanych tytułów: wobec Maryi i Zbawiciela. Używał sformułowań: „towarzyszka (*socia*) Zbawiciela”, „zjednoczona z Odkupicielem” itp., pragnąc uniknąć pomieszania ich ontologicznego znaczenia.

3.3.9 Maryja wraz z Kościołem modli się o Dar Ducha Świętego

Uczniowie Jezusa zebrani w Wieczerniku oczekują wraz z Maryją i innymi niewiastami i braćmi Jego (Dz 1, 14) na wypełnienie obietnicy Chrystusa – zesłania Ducha Świętego – Pocieszyciela. Maryja w Wieczerniku jest pośród wspólnoty, która wierzy w Chrystusa. Jest to pierwsza wspólnota chrześcijańska, pierwszy żywy „Kościół” lokalny. Tak jak to czyniła zawsze: „rozważała słowa w sercu swoim”, czyni to już z Jego uczniami. Hodur, tak jak to czyni św. Łukasz czy też św. Jan, umieszcza Maryję w środku rodzącego się Kościoła. Mocno akcentuje osobowe działanie Maryi w służbie Odkupienia.

„W Piśmie Świętym Nowego Zakonu, a przede wszystkim w Ewangeliach św. Jana i św. Łukasza, mamy wystarczające źródła prawdy, że Matka Najświętsza Maryja była umiłowana i czczona nie tylko przez Syna Swego Jezusa Chrystusa, przez Jego Apostołów i pierwszych chrześcijan”⁷⁰⁶.

⁷⁰⁶ RB 26 (1950) 45, s. 708.

Czy też:

„Tam wszędzie, gdzie rozchodziło [się – dop. J.B.] o chwałę Bożą – była Maria. A po śmierci swego Syna łączyła się z Apostołami i pierwszymi wyznawcami Chrystusowej religii w Jerozolimie, w służbie Bożej, w spełnianiu społecznych obowiązków, w budowaniu pierwszej gminy chrześcijańskiej, pierwszej parafii na zasadach Chrystusowej religii, jak to czytamy w Dziejach Apostolskich według św. Łukasza, i w ten sposób dawała przykład, jak należy rozumieć Chrystusową religię i spełniać ją w codziennym życiu”⁷⁰⁷.

Dzieje Apostolskie są świadectwem, że w Kościele apostoelskim Matka Pana miała swoje miejsce⁷⁰⁸. Dlatego wyłączenie Maryi ze wspólnoty modlącego się Kościoła jest burzeniem apostoelskiej tradycji. Z tekstów Hodura wynika, że ta obecność Maryi w pierwotnym Kościele ma charakter służebny: Maryja oręduje u Swego Syna o dar Ducha Świętego, aby w Duchu Świętym ukazać powołanie Kościoła. Dar Ducha Świętego, którzy otrzymają wszyscy zgromadzeni w Wieczerniku, także niewiasty, stanie się mocą świadectwa i apostołstwa dla uczniów Jezusa. Maryja służy pierwotnemu Kościołowi także swoją posługą. Ona nie zapomina, że prawo Królestwa Jej Syna mówi: największy w Królestwie winien być sługą wszystkich (Mt 20, 26-27). Dlatego Ona „Służebnica Pańska” (Łk 1, 37) służy swoją osobą tym, którzy umiłowali Jej Syna.

Cały dorobek Hodura, który prześledziliśmy dotąd, podkreśla rolę Ducha Świętego: dotyczy to Zwiastowania, a następnie Zesłania Ducha Świętego.

3.4 Maryja w życiu i praktyce Kościoła PNKK

3.4.1 Korzenie

Korzenie kultu maryjnego sięgają niemal samych początków chrześcijaństwa. Pierwsze jego ślady można odnaleźć w postaci licznych malowideł i mozaik umieszczonych w katakumbach. W II wieku rodzi się tradycja nadawania chrzczonym imienia Maryi. Swoistym wyrazem

⁷⁰⁷ RB 26 (1950) 43, s. 677-678.

⁷⁰⁸ Dz 1, 14.

pobożności „ludowej” tamtych czasów są najstarsze apokryfy, które wiele miejsca poświęcają Matce Najświętszej⁷⁰⁹.

Interesującym przejawem pierwotnego kultu maryjnego są odkryte niedawno fragmenty modlitw, które prawdopodobnie włączone były do liturgii. Do nich należy tekst: „Sub Tuum presidium” (Pod Twoją obronę)⁷¹⁰. Tekst ów świadczy o tym, że już wówczas wierni zwracali się do Maryi jako pośredniczki i obrończyni. Pamiętać przy tym należy, iż jest to III wiek.

Momentem przełomowym był rok 431 i Sobór Efeski. Przyznał on Maryi tytuł „Theotokos” – „Bożej Rodzicielki”. Od tego czasu obserwujemy, z większym lub mniejszym nasileniem, rozwój kultu we wszystkich jego formach. Pierwsze zaś liturgiczne znaki kultu maryjnego w Kościele Wschodnim datowane są na przełom IV i V w. Kościół Zachodni uczynił to nieco później – dopiero w pierwszej połowie V w. Ewolucja kultu maryjnego doprowadziła do pojawienia się odrębnych świąt Narodzenia, Zwiastowania, Zaśnięcia, tj. głównych świąt Maryjnych, obchodzonych do dziś. Kult maryjny był znacznie rozwinięty na Wschodzie, co znalazło swoje odbicie w Liturgii, natomiast trudno szukać tu bogactwa opracowań problematyki maryjnej⁷¹¹. W przeciwieństwie do Zachodu, na Wschodzie kult Matki Bożej wyraża się przede wszystkim w Liturgii⁷¹². Natomiast

⁷⁰⁹ *Apokryfy nowego Testamentu*, red. ks. M. Starowieyski, Lublin 1986; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924. Na rolę apokryfów zwrócili uwagę J. Danielou i H.J. Schoeps. W swej formie nawiązywały do żydowskich hagad i midraszu. Historycy dogmatu zainteresowali się tą „teologią ludową”. Okazało się wtedy, jak wielkie wartości ona niesie. Na blisko 150 lat przed sporami nestoriańskimi w Egipcie używano już terminu „Theotokos”. Dyskutowane w czasach późniejszych problemy czystości, bezgrzeszności oraz końca życia Maryi zostały postawione i rozwiązane na wiele wieków przed ich dogmatyzacją w Kościele rzymskokatolickim. Dodać warto, że problem dziewictwa i bezgrzeszności został w nich lepiej postawiony i rozwiązany niż u Orygenesa czy św. Jana Chryzostoma.

⁷¹⁰ Zob. O. Stegmüller, *Sub tuum praesidium*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 74 (1952), s. 76-82; J. Auer, *Unter deinen Schutz und Schirm. Das älteste Mariengebet der Kirche*, Lewtesdorf 1987.

⁷¹¹ W wielotomowej dogmatyce biskupa Makarego Bułgakowa mariologia zajmuje tylko dwa paragrafy: 134 i 135; na 1500 stron druku jest to tylko 26 stron tekstu. *Pravoslavno-dogmaticzeskoje bogoslawie*, S. Petersburg 1851, s. 71-96.

⁷¹² P. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine et greco-slave*, w: *Maria. Etudes sur la Vierge*, t. I, Paris 1949, s. 246-251.

na Zachodzie brak było elementu maryjnego w liturgii właściwej, stąd też treści liturgiczne umieszczano w bogato rozwiniętych nabożeństwach paraliturgicznych⁷¹³.

Wschód przekazał Zachodowi całą swoją spuściznę doświadczenia kultu maryjnego. Stało się to dopiero około roku 1000. Fakt ten potwierdza wpływ hymnu *Akathistos* na zachodnią literaturę, łącznie z Litanią Loretańską. Wiele wezwań litanii zaczerpnięto z Akatysty⁷¹⁴.

Zrodzony z nurtu reformy Kościoła XVI w. protestantyzm zanegował generalnie kult Matki Bożej. Krytyka kultu oparta została na dwu przesłankach:

1. braku uzasadnienia dla szczególnego kultu Matki Bożej,
2. obawy, aby kult maryjny nie przesłonił osoby Jezusa.

Sam Doktor Marcin Luter nie był tak zagorzałym przeciwnikiem kultu Matki Bożej. W mniejszym lub większym stopniu dotyczy to także pozostałych twórców Reformacji⁷¹⁵.

Kościół katolicki, w odpowiedzi na rozwój protestantyzmu, wprowadził kontreformację. W jej cieniu rozwijał się i „karmił” kult maryjny, który w tym czasie osiągnął swoje apogeum z negatywnymi w tym względzie konsekwencjami: skrzywieniami i wybujałą dewocyjnością⁷¹⁶.

Słynne „mariofanie” XIX i XX w. przyczyniły się do ożywienia kultu maryjnego i do zainteresowania się teologów problematyką mariologiczną. W tym kontekście należy rozważyć stanowisko biskupa Hodura.

Kult maryjny miał zawsze podwójny charakter: liturgiczny i pozaliturgiczny.

⁷¹³ J. Klinger, *Zarys prawosławnej mariologii*, w: J.Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 209-211.

⁷¹⁴ G. Philip's, *Le mystère de Marie dans les sources de la Révélation*, „Ephemerides Mariologicae” 26 (1962), s. 19.

⁷¹⁵ W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger*, Tübingen 1962; R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marieverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952. Spośród publikacji S.C. Napiórkowskiego (zajmującego się na polskim gruncie teologicznym problematyką mariologii w aspekcie ekumenicznym) należy przytoczyć choćby dwie podstawowe: *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988 oraz *Matka mojego Pana. Problemy, poszukiwania, perspektywy*, Opole 1988.

⁷¹⁶ Zob. rozdział I pracy.

W dwutysiącletniej historii chrześcijaństwa można dostrzec dwie skrajne tendencje, które Hodur konsekwentnie odrzucał, gdy mówił o kulcie maryjnym⁷¹⁷. Pierwsza tendencja to niedocenywanie roli kultu maryjnego w życiu religijnym chrześcijanina. Druga tendencja rodziła przerost kultu maryjnego, prowadzący do nadużyć, które mogą prowadzić do uszczuplenia kultu Jezusa Chrystusa.

Kult maryjny łączy się nierozzerwalnymi więzami z dziejami i kulturą polskiego narodu. Tego elementu nie mogło zabraknąć także w liturgii PNKK.

3.4.1.1 Reformy w liturgii przeprowadzone przez PNKK

W początkach PNKK zachowywał tradycyjne obrzędy według rytu Kościoła rzymskokatolickiego. Biskup F. Hodur, który był wieloletnim wykładowcą liturgiki w Seminarium Duchownym w Scranton, posługiwał się podręcznikiem liturgii bpa Antoniego Juliana Nowowiejskiego⁷¹⁸. Kult liturgiczny sprawowany był początkowo w łacinie. Dopiero od czasu Synodu Prowincjonalnego w Wilkes – w roku 1912 – zaczęto stopniowo wprowadzać do liturgii język polski. Uchwałę w tej sprawie zredagowali Franciszek Tykarski i ks. Bronisław Krupski. Formalnie wnioski w tej kwestii na Synodzie zgłosił Franciszek Tykarski. W tekście rezolucji czytamy: „My, delegaci na Synod Prowincjonalny Kościoła Polsko-Katolickiego, odbyty w dniu 2 czerwca 1912 roku, uważając Kościół Narodowy jako strażnicę polskości o zasadach kardynalnych, bo w bronieniu

⁷¹⁷ F. Hodur, *Jedna Przyczyna, Jedna Droga, Jeden Cel*, „Rola Boża” 1935 (13) 9, s. 141.

⁷¹⁸ Informacja własna. Od roku 1893 ukazywało się czterotomowe dzieło *Wykład Liturgii Kościoła katolickiego* ks. Antoniego Juliana Nowowiejskiego, późniejszego biskupa płockiego. Wydał on także *Ceremoniał parafialny*: t. I, Warszawa 1892; t. II, Warszawa 1894, wyd. 7 – Płock 1931. Poszczególne tomy *Wykładu Liturgii* ukazały się: t. I, Warszawa 1893-1898; t. II, Warszawa 1902; t. III, Płock 1905; t. IV, Płock 1916. Liturgia wykładana w tym czasie w Seminarium Duchownych była częścią tzw. teologii pastoralnej. W tym czasie ukazały się liczne podręczniki teologii pastoralnej, które obejmowały także liturgikę. Były to tłumaczenia obcych dzieł lub prace polskich autorów: Zagórski (1844), Towarnicki (1847), J. Wilczek (3 t., 1864-1871), M. Biernacki (1911), bp J. Pelczar (1913), K. Dębiński (1914), A. Jougan (1917), bpa A. J. Nowowiejski (1893-1916), J. Krukowski (2 t. 1869).

duszy polskiej przed skarleniem, uchwalamy i domagamy się, by język polski we wszystkich obrzędach tego Kościoła był wprowadzony i by tego zwyczaju i obowiązku [...] wielebne duchowieństwo ze świętością przestrzegało⁷¹⁹.

Wprowadzenie w życie uchwały Synodu napotkało trudności natury praktycznej, nie istniał ani Mszał, ani rytuał w języku polskim. Niekompletny pierwszy Mszał w języku polskim ukazał się drukiem Straży w Scranton w 1912 roku⁷²⁰. Drugi, poprawiony i powiększony, przygotował ks. Bronisław Krupski⁷²¹. To samo było także z rytuałem. Pierwszy – przygotowany przez ks. Stanisława Zawadzkiego, proboszcza Rochester, został wydany drukiem w 1923 roku⁷²². Następny opracował ks. Tadeusz Zieliński – późniejszy pierwszy biskup PNKK⁷²³. Biskupi używali pontyfikałów przepisywanych ręcznie lub na maszynie⁷²⁴.

W PNKK zachowano wszystkie polskie nabożeństwa paraliturgiczne, takie jak Droga Krzyżowa, Gorzkie Żale, Majówki. W wielu parafiach

⁷¹⁹ *Księga Protokoły zebrań synodalnych 1904-1958* ACD, 1912, s. 29. Wprowadzenie języka polskiego do liturgii spotkało się z trudnościami natury praktycznej, po prostu brak było mszałów i rytuałów drukowanych. W użyciu były tłumaczone z łaciny pisane ręcznie lub na maszynie. W Scranton przechowuje się Mszał Hodura pisany przez niego ręcznie. ACD nr inw. 2765. Tekst ten pochodzi z roku 1901. Znaczący życia Polonii amerykańskiej, ks. W. Kruszka, wspomina, że „Na Boże Narodzenie roku 1901 ks. Hodur zaczął odprawiać Mszę św. po polsku”. Zob. W. Kruszka, dz. cyt., s. 107. Bp Hodur mylnie podawał datę pierwszej Mszy św. po polsku, iż była odprawiana w 1900 r. Tę mylną datę powtarzali za nim także inni, np. ks. J.L. Zawistowski, *Prace*, t. II, s. 31. Pierwszą Mszę św. w języku polskim w USA odprawił Paweł Kamiński, starokatolicki ksiądz we Freeland, Pa. w lipcu 1895 r. Ta innowacja została przyjęta negatywnie z uwagi na nieprzygotowanie wiernych. Zob. Laurence J. Orzell, *Pages from the Past: An Historical Adventure*, „Straż” z 20 czerwca 1995; Wierczak, *On two trails*, s. 40.

⁷²⁰ ACD nr inw. 2770.

⁷²¹ ACD nr inw. 2774.

⁷²² Ks. Stanisław Zawadzki, *Rytuał Polski czyli Księga Obrzędów Kościelnych PNKK*, Scranton 1923.

⁷²³ Ks. Tadeusz Zieliński i inni, *Księga Obrzędowa*, Koło Kapłanów Diecezji Centralnej, Scranton 1937.

⁷²⁴ W Archiwum Diecezji Centralnej zachowane są dwa pontyfikały używane przez bpa Leona Grochowskiego. Są to: *Księga Obrzędowa PNKK*, przygotowana przez ks. J.W.S., Chicago 1926, oraz *Księga Obrzędowa PNKK*, przygotowana i przepisana przez ks. Władysława Słowakiewicza i ks. Jana Świerczewskiego, Chicago 1935.

PNKK odbywało się także nabożeństwo różańcowe. Takiego nabożeństwa nie było w parafii katedralnej w Scranton⁷²⁵. Natomiast w diecezji Zachodniej w Chicago bp L. Grochowski przez wiele lat prowadził w radio tzw. „Godzinę różańcową”. Przez wiele lat zachowywano także Czterdziestogodzinne Nabożeństwo, by w końcu zastąpić je w okresie Adwentu i Wielkiego Postu tzw. Nabożeństwem Pokutnym. Do kalendarza liturgicznego wprowadzono nowe święta Kościoła Narodowego, którymi były: Święto Bratniej Miłości w drugą niedzielę września i Święto Ubogich Pasterzy w pierwszą niedzielę po Bożym Narodzeniu. Oba święta wprowadzono na Synodzie Nadzwyczajnym (1906). Natomiast na Trzecim Synodzie (1914) ustanowiono Święto Powstania PNKK. Obchodzone miało być w drugą niedzielę marca. Synod wprowadził także dwa inne święta: Święto Pamięci Ojczyzny Polski (druga niedziela maja) oraz Święto Rodziny Chrześcijańskiej (druga niedziela października). Innowacją w Kościele katolickim, wprowadzoną przez bpa Hodura w latach trzydziestych, było odprawianie Mszy św. przez celebransa twarzą do ludu. Był to powrót do czasów pierwotnego Kościoła. Ta zmiana nie została zaakceptowana przez ogół wiernych. W kalendarzu liturgicznym zachowano tradycyjne święta, nawet te, które zostały usunięte z kalendarzy liturgicznych przez Kościoły starokatolickie, jak Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia) i Niepokalane Poczęcie (8 grudnia)⁷²⁶.

3.4.2 Pojęcie kultu i jego rodzaje

W „Słowniku teologicznym” opracowanym przez A. Zuberbiera znajdujemy taką definicję kultu chrześcijańskiego: „Kult – oddawanie czci Bogu jako istocie najdoskonalszej, Stwórcy, jest jednym z najbardziej naturalnych odruchów człowieka. Ta spontaniczna i samorzutna odpowiedź człowieka na rzeczywistość świętego Boga stanowi kult, który jest powszechnym objawem w każdej religii i należy do jej istoty”⁷²⁷.

⁷²⁵ Niektórzy z księży, np. ks. senior Józef L. Zawistowski, mówili, że różaniec jest modlitwą głupców, i tym samym wytrącali ostatnią modlitwę analfabetów. Informacja własna – rozmowa z synem ks. seniora.

⁷²⁶ Kalendarze Kościoła i Spójni.

⁷²⁷ *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. I, Katowice 1985, s. 264-265.

W kulcie mamy do czynienia z elementem obiektywnym i subiektywnym⁷²⁸. Pierwszy wynika z cech i zalet osoby czczonej, a więc z wyższości i wspaniałości immanentnie w niej zawartej; drugi to umiejętność rozpoznawania przez nas tych cech oraz dobrowolne poddanie się osobie czczonej, zarówno w sensie intelektualnym, duchowym, jak też poprzez zewnętrzne oznaki kultu.

Ze względu na zawarty w kulcie element obiektywny, teologia klasyczna rozróżniała trzy stopnie oddawania czci:

1. *Cultus latrae* – kult uwielbienia. Należy się tylko Bogu, który jest przedmiotem naszej najwyższej miłości;

2. *Cultus duliae* – kult czci, pochwały; należy się świętym, w których służbie Bogu ujawniła się w sposób specjalny Jego łaska;

3. *Cultus hyperduliae* – kult nadczi, czyli czci specjalnej; należy się Maryi ze względu na Jej szczególną świętość i rolę, jaką odgrywa w dziele Odkupienia.

Kult oddawany Matce Bożej jest doskonalszą odmianą czci oddawanej świętym⁷²⁹.

Oddawanie czci może mieć charakter względny i bezwzględny. Z charakterem bezwzględnym w kulcie mamy do czynienia wtedy, gdy nasze myśli i uczucia kierują się bezpośrednio do osoby czczonej. Kult w tym przypadku dotyczy jej świętości, doskonałości, godności. W przypadku oddawania czci obrazom i relikwiom świętych jest to pośredni kontakt z osobą świętą, a więc względny. Ma on pomóc w osiągnięciu tego bezpośredniego stanu łączności z Bogiem, Matką Bożą i świętymi.

Subiektywne przejawy czci religijnej zwykle się dzielić na zewnętrzne i wewnętrzne. O wewnętrznych wiemy niewiele. Są one intymną sferą życia każdego człowieka. Należą do domeny intelektu i woli. Wyrażają się najczęściej w cichej modlitwie, aktach wiary, w stanach mistycznych czy też w kontemplacji.

Bardziej widoczną formą okazywania kultu jest zewnętrzne oddawanie czci. Przybiera ono charakter prywatny lub publiczny. Publiczna

⁷²⁸ W. Miziołek, *Kult Matki Bożej*, w: *Gratia plena*, s. 429.

⁷²⁹ Teologia klasyczna powoływała się tu na św. Tomasza z Akwinu, na jego *STh* III 25, 5.

manifestacja kultu dokonuje się przez liturgię, którą oficjalnie aprobuje Kościół, lub różnorodne formy pobożności ludowej (na przykład pielgrzymki).

Kult powinien zachować swój integralny charakter, dlatego musi posiadać elementy aktu wewnętrznego i znaku zewnętrznego. Do pierwszych zaliczamy: podziw, uwielbienie, prośbę, dziękczynienie, przeżeganie. Do drugich zaś: słowa, gesty, czynności, obrzędy.

W kulcie liturgicznym jako najważniejsze elementy możemy wyróżnić akty oddające cześć Najświętszej Maryi Pannie: wspomnianie – *memoratio*, wzywanie – *invocatio*, pozdrowienie – *veneratio*, naśladowanie – *imitatio*, służenie – *servitio*.

Memoratio – wspomnianie

Wspominanie Maryi jest okazją do zwrócenia myśli ku Bogu czy Jego Synowi – Jezusowi Chrystusowi. Ma ono na celu przypomnienie tych fragmentów Pisma Świętego, które bezpośrednio odnoszą się do Maryi lub też wskazują na to, kim Ona była dla wierzących, jaką funkcję pełniła w historii zbawienia. Widoczny jest tu zarówno teocentryzm, jak chrystocentryzm.

Invocatio – wzywanie

W liturgii jest elementem późniejszym w stosunku do wspomniania i pozdrowienia. Kult wzywania rodzi się tylko wtedy, gdy Maryję uznaje się za pośredniczkę łask. Ufamy, że kierując przez Nią nasze prośby do Boga, otrzymujemy za Jej pośrednictwem potrzebne łaski. Druga część „Zdrowaś Maryjo” należy do klasycznych form kultu wzywania. Od X wieku „Ave, Maria” (część pierwsza) stało się powszechną modlitwą ludu. Powszechność używania tej modlitwy wzmocniło jeszcze pojawienie się i rozpowszechnienie różańca. Prawdopodobnie pierwszym, który odmawiał modlitwę różańcową, był Kartuz Adolf z Essen (1370-1439) w roku 1386⁷³⁰.

⁷³⁰ K.J. Klinkhammer, *Die Entstehung des Rosenkranzes und seine Geistigkeit*, w: *500 Jahre Rosenkranz*, Köln 1976, s. 30-50.

W chwilach największego zagrożenia prosimy Maryję o wstawienie u Syna. Zanosimy prośby za nas samych, nasze rodziny czy cały naród i Kościół. Do Matki Bożej zwracał się pobożny lud w chwilach największych klęsk i niebezpieczeństw, ufając, że N.M.Panna wysłucha naszych prośb. To Maryja była wzywana, gdy w 1570 roku ważyły się losy bitwy pod Lepanto. Uczynił to papież św. Pius V. To samo uczynił król Jan Kazimierz w roku 1656 we Lwowie w czasie potopu szwedzkiego, ofiarowując Maryi nasz naród – ogłaszając Ją Królową Polski.

Veneratio – pozdrowienie, uszanowanie

Jest to szczególny rodzaj wyznania godności Maryi w formie wewnętrznych aktów i odpowiadających im zewnętrznych gestów. W odniesieniu do Matki Pana polega na uznaniu szczególnej godności i świętości Maryi. Ona, jako Boża Rodzicielka, współdziałając ze swoim Synem w dziele Odkupienia, jako matka całego Kościoła i pośredniczka łask, ma prawo odbierać najwyższą cześć, ustępując jedynie wielbieniu Boga. Historycznie ten kult ma związek z początkiem tajemnicy Wcielenia. W trakcie Zwiastowania Anioł kieruje do Niej słowa: „Bądź pozdrowiona pełna łaski, Pan z Tobą” (Łk 1, 28). Św. Elżbieta pozdrawia Ją: „Błogosławiona jesteś między niewiastami” (Łk 1, 42).

Pobożność maryjna pozaliturgiczna mniej troszczy się o swój charakter teocentryczny czy też chrystologiczny. Uwagę zwracają następujące elementy:

Imitatio – naśladowanie

Ten element kultu pozaliturgicznego jest dopełnieniem kultu uszanowania i wzywania. Uznajemy w nim doskonałość i pełnię cnót Maryi, które powinniśmy odtwarzać w naszym codziennym życiu. Tylko w ten sposób możliwe jest praktyczne i prawdziwe świadectwo czci wobec Maryi – Matki Naszego Pana. Dzięki temu możemy się zbliżyć do ideału człowieczeństwa, pełnego łaski. „Naśladowanie jest odrębnym aktem kultu maryjnego. Ściśle mówiąc, pobożność maryjna może ograniczyć się do czci, uszanowania i wzywania Matki Bożej, ale naśladowanie Maryi jest logiczną konsekwencją,

wymaganiem, a nawet nakazem płynącym z tej pobożności. Istnieje tu pewne podobieństwo do związku życia religijnego z moralnością: moralne postępowanie człowieka wierzącego wypływa z jego religijnej postawy, choć praktykowanie cnót nie stanowi istoty religii⁷³¹.

Servitio – służebnictwo maryjne

To wewnętrzne akty i zewnętrzne gesty podporządkowania i uległości wobec Maryi jako Matki i Królowej. W służebnictwie maryjnym zawarta jest idea „niewolnictwa” maryjnego. Kult szczególnej czci, jaki należy do Maryi w PNKK, ma zarówno charakter liturgiczny, jak i pozaliturgiczny. Sprawowany kult Maryi znajduje swój wyraz w życiu i działalności Kościoła, parafii i wiernych, przede wszystkim w praktykach religijnych.

3.4.3 Święta, nabożeństwa i pieśni maryjne

Kościół obchodzi wspomnienie zbawczego dzieła Chrystusa przez cały rok. Czyni to, odsłaniając misterium Zbawiciela, począwszy od Wcielenia, aż po Zesłanie Ducha Świętego i oczekiwania na powtórne Jego przyjście. Przez celebrowanie misterium Pana wierni mają możliwość tu i teraz uczestniczyć w zbawczych czynach i zasługach Jezusa. Kościół nie tylko głosi radosną nowinę o zbawieniu, ale również sprawuje ogłoszone dzieło. Celebrowanie roku liturgicznego przez Kościół przyczynia się do tego, że wspólnota Kościoła przeżywa i wchodzi w tajemnice Jezusa Chrystusa, lepiej je poznaje i żyje nimi każdego dnia.

W obchodzonym przez Kościół rocznym cyklu tajemnic Chrystusa nie może zabraknąć Matki Pana, która jest nierozzerwalnie związana ze zbawczym dziełem swego Syna. Ukazując wiernym Boży plan zbawienia ludzkości, nie można pominąć miejsca, jakie w nim zajmuje Maryja.

Wspomnienie Maryi, w mniejszym lub większym stopniu, występuje we wszystkich okresach roku kościelnego, lecz w sposób uroczysty wyraża się w świętach ustanowionych ku Jej czci. Powstanie ich związane jest z różnymi okolicznościami i czasem.

⁷³¹ W. Miziołek, *Kult Matki Bożej*, s. 446.

3.4.3.1 Kult liturgiczny

3.4.3.1.1 „Ze czią wspominaemy najpierw...”

Starożytne anafory Marka Ewangelisty, anafora grecka Jakuba czy anafora Jana Chryzostoma łączą kult świętych z anamnezą Jezusa Chrystusa, a szczególnie Najświętszej Maryi Panny⁷³². W tych starożytnych modlitwach eucharystycznych, ilekroć jest mowa o wydarzeniu Jezusa, o Kościele, tylekroć rozważa się prawdę o człowieku, powraca się do Maryi, podkreślając tym samym Jej wyjątkowe miejsce w zbawczym dziele Boga. Kult oddawany Bożej Rodzicielce był integralną częścią liturgii. Maryja przez swoją odpowiedź daną Bogu w Zwiastowaniu, a później potwierdzoną przez całe swoje życie aż do krzyża, najpełniej odpowiedziała Bogu na Jego uświęcające działanie. I to Ona, jako reprezentantka Kościoła, jest Jego najpiękniejszym członkiem w wielbieniu Boga za Jego „wielkie rzeczy”, dokonane w historii zbawienia. Dlatego Maryja w liturgii jest współwielbiącą, współświętującą. Stąd w Mszałe Polskim, zarówno z roku 1912, jak i z 1934, znajdujemy modlitwę: „Łącząc się z nimi i oddając im cześć naprzód chwalebnej Pannie Maryi, Matce Pana Naszego Jezusa Chrystusa, tudzież i błogosławionym Apostołom, Męczennikom i Wyznawcom i niezliczonym zastępom świętych mężów i niewiast ze wszech narodów, a przede wszystkim naszego narodu, którzy dla czi imienia Twego i dla przybliżenia się Królestwa Twego na świecie żyli, pracowali, cierpieli i marli, prosimy Cię, aby pamięć na te czcigodne postacie zachęciła nas do naśladowania ich cnót bohaterskich, a przez to uczyniła nas godniejszymi Twej łaski i miłości. Przez tegoż...”⁷³³ Natomiast w tzw. „Kanonie Hodura” modlitwa „Communicantes” przyjmuje następującą formę: „Duszą naszą jednoczymy się dziś z tymi wszystkimi, którzy, począwszy od Najświętszej Maryi, Matki Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów, aż do niezliczonych zastępów męczenników i wyznawców, którzy żyli, pracowali i cierpieli dla tej sprawy, dla której Jezus Chrystus ofiarował swe życie i krew przenaświętą”⁷³⁴.

⁷³² H. Paprocki, *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988: Anafora Marka Ewangelisty, s. 73-82; Anafora Jakuba Apostoła, s. 139-148; Anafora Jana Chryzostoma, s. 125-129.

⁷³³ Mszał 1934, s. 258-259.

⁷³⁴ Tamże, s. 243-244.

Z tych modlitw wynika, że tajemnica Maryi włączona jest w cześć, jaką Lud Boży oddaje Bogu przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym.

Miejsce, jakie zajmuje Maryja w życiu liturgicznym PNKK, najlepiej poznamy przez święta i uroczystości Najświętszej Maryi Panny.

3.4.3.1.2 Święta Maryjne

Za życia Biskupa Franciszka Hodura PNKK posługiwał się w kulcie kalendarzem liturgicznym pochodzącym z „Kościoła Matki”.

W Kościołach starokatolickich pierwsze nieśmiałe reformy w liturgii dotknęły przede wszystkim kalendarza świąt. Zgodnie z postanowieniem starokatolickiego Synodu Niemiec (1875), określono jako rzecz godną zalecenia, aby „poza niedzielami utrzymać tylko nieliczne dni jako święta obowiązujące we właściwym sensie”. Synod zdecydował, że niektórym świętom należy przywrócić ich pierwotny charakter: i tak 6 stycznia nie jest Świętem Trzech Króli, lecz Objawienia Pańskiego; 2 lutego – to nie kult Matki Boskiej Gromnicznej, ale święto Ofiarowania Jezusa w świątyni; 15 sierpnia – to nie Wniebowzięcie Maryi, lecz śmierć Maryi⁷³⁵.

Autorzy reformy mieli na celu tylko to, by nowy układ świąt w pełni uwidoczniał obchód dzieła zbawczego w ustalone dni w ramach rocznego cyklu tajemnic Chrystusa. To chrystologiczne nastawienie spowodowało, że wspomnienie Matki Bożej zostało włączone w cykl tajemnic Syna. Uczyniono to, by obchód świąt maryjnych właściwie odnieść do największego ze świąt Pańskich – Wielkanocy, które jest „świętem – świąt”.

Duchowi tak pojętej reformy podporządkował się biskup F. Hodur. On sam znajdował się pod wpływem poglądów abpa A.J. Nowowiejskiego, który pragnął „nauczyć kapłanów i wiernych właściwego pojmowania liturgii, wczuwania się w nią i uczestniczenia w niej”, prowadząc ich do tego „przez rozważanie historyczne, przez wyjaśnianie tekstów, symboli, obrzędów oraz znaczenie poszczególnych przedmiotów używanych w liturgii”⁷³⁶. Z tym sposobem myślenia o liturgii utożsamiał się Hodur,

⁷³⁵ Ap, s. 84.

⁷³⁶ A.J. Nowowiejski, *Pastorologia*, Lwów 1922, s. 12.

pod którego kierunkiem opracowano Kalendarz liturgiczny i Mszał dla użytku PNKK.

Z tych też względów Kalendarz i Mszał, zarówno z 1912 r., jak też z 1934 r., są bardzo oszczędne w liczbie świąt ku czci Najświętszej Maryi Panny. I tak:

1. 8 grudnia – Święto Bożej Miłości i Niepokalanego Poczęcia⁷³⁷,
2. 2 lutego – Oczyszczenia Matki Bożej – Ofiarowanie Dzieciątka Jezus w świątyni⁷³⁸,
3. 25 marca – Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie⁷³⁹,
4. 15 sierpnia – Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Matki Bożej Zielnej)⁷⁴⁰,
5. 8 września – Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (Matki Bożej Siewnej)⁷⁴¹.

W dniu 8 grudnia, według kalendarza PNKK, przypada święto Bożej Miłości, ale jednocześnie święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Dlaczego Hodur zachował w kalendarzu to święto? Dogmatycznie było ono obce PNKK. W kalendarzu zwyczajów ludowych nie posiadało zbyt wielu form ludowej czci maryjnej. Czyżby zachował je przez pamięć dla swojej „Alma Mater” – Uniwersytetu Jagiellońskiego? Było to święto patronalne Uniwersytetu. Z tym świętem związane jest także powstanie tzw. „Godzinek”, które chętnie śpiewane były nie tylko w parafiach PNKK, lecz także w domach. Posiadają one strukturę Liturgii godzin odmawianych przez duchownych Kościoła rzymskokatolickiego. Nie znamy ani autora, ani czasu i miejsca ich powstania. Przypuszcza się, że do Polski przeszczepili je jezuici. Waclaw Schenk tłumaczenie ich przypisuje J. Wujkowi, natomiast Kopeć bliżej nieznanemu jezuitcie krakowskiemu⁷⁴².

⁷³⁷ Mszał 1934, s. 435-436.

⁷³⁸ Tamże, s. 32-33.

⁷³⁹ Tamże, s. 74-76.

⁷⁴⁰ Tamże, s. 361-362.

⁷⁴¹ Tamże, s. 377.

⁷⁴² E. Podhorecki, *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu N.M. Panny*, w: *Mały Słownik Maryjny*, Niepokalanów 1987, s. 24-26.

W tym przypadku ważnym jest przedstawienie eucharystycznych tekstów formularza Mszy św. na ten dzień:

1. Kolekta: „Panie Jezu Chryste, który najczystsza miłość ku Bogu z łona Twej Najświętszej Rodzicielki zaczerpnąłeś, potem przez nią wychowany, w tejże miłości się utwierdzałeś, aby ją przelać w serca Twych uczniów i wszystkich, którzy za Tobą pójść zechcą; oto dziś stajemy przed Tobą, pełni skruchy, jeśli byliśmy głuchymi na Twe wezwania i prosimy, wesprzyj nas, kieruj nami, prowadź nas, który z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym żyjesz i królujesz przez wszystkie wieki wieków”⁷⁴³.

2. Sekreta: „Maryja, najświętsza z dziewic i najślodsza z matek, któraś uczyła miłości ku Bogu swego Syna Jezusa Chrystusa, bądź dla nas wzorem cichej i głębokiej ku Bogu miłości. Przez tegoż Pana naszego Jezusa Chrystusa, który z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje...”⁷⁴⁴.

3. Po komunii: „Boże, który w błogosławionej Maryi, najświętszej Matce Syna Twojego, ukazałeś nam doskonały wzór pokornej, ale też i heroicznej miłości ku Twojej prawdzie i dziwnej sprawiedliwości, spraw, prosimy Cię, abyśmy ją w życiu naśladowując, z Tobą złączyli w wieczności. Przez Pana Naszego Jezusa Chrystusa Syna Twojego...”⁷⁴⁵.

Wszystkie modlitwy eucharystyczne podkreślają temat naśladowania Najświętszej Maryi Panny. Maryja jest tą, która ukazuje nam wzór heroicznej i prawdziwej miłości ku Bogu. Dlatego też powinniśmy w naszym życiu Ją naśladować. W kolekcie i offertorium pojawia się drugi temat zawarty w modlitwach – macierzyństwo Maryi wobec Jezusa. W obu tekstach łączy się dziewictwo i macierzyństwo. Znakiem chwały Maryi jest Jej dziewictwo, które wyraża się w bezwzględnym oddaniu Bogu, oddaniu tak mocnym, że zwycięsko opiera się pokusom niewierności. Dlatego wierni, wzorem Maryi, nie dają się zwieść pokusie, jak to uczyniła Ewa, ale dochowują – w całości i czystości – wierność Chrystusowi. Dziewictwo jest także zaprzeczeniem nadziei pokładanej

⁷⁴³ Mszał, 1934, s. 435.

⁷⁴⁴ Tamże, s. 436.

⁷⁴⁵ Tamże.

w możliwościach ludzkich, jest egzystencjalnym ubóstwem, w którym objawia się moc Boga.

3.4.3.1.2.1 Święto Matki Bożej Gromnicznej – Oczyszczenia Matki Bożej – Ofiarowania Dzieciątka Jezus w świątyni – 2 lutego

Początki

Na pamiątkę ocalenia pierworodnych synów Izraela z okowów śmierci każdy pierworodny Żyd był uważany za własność Jahwe (Wj 11-13). Dlatego też w 40 dni po urodzeniu należało dziecko zanieść do świątyni jerozolimskiej i złożyć je w ręce kapłana. Rodzice mieli też okazję wykupić pierworodnego za symboliczną opłatę pięciu syklów. Była to równowartość pięciu dni pracy.

Z religijnym obrzędem ofiarowania i wykupu związana była druga ceremonia – „oczyszczenie” matki dziecka. Należało z tej okazji złożyć obowiązkową ofiarę z baranka. Gdy rodzice byli ubodzy, wystarczyło złożyć parę synogarlic lub dwa gołębie. Fakt, że Maryja z Józefem złożyli tylko synogarlice, jest świadectwem ich skrajnego ubóstwa.

Święto Ofiarowania Pana Jezusa należy do najstarszych świąt Pańskich. Obchodzone było w Jerozolimie już w IV wieku. Procesja ze świecami znana była prawdopodobnie za czasów papieża Gelazego, z całą pewnością w wieku X.

Formularz mszalny

W introicie cytuje się słowa „Magnificat” 1, 46-48 i łączy się je ze słowami Ps 29, 11:

„Wielbij duszo moja Pana

I rozradował się duch mój w Bogu Zbawicielu moim,

Iż wejrzał na niskość służebnicy Swojej.

Albowiem oto odtąd błogosławioną mnie uważać będą wszystkie narody” (Łk 1, 46-48),

oraz:

„Pan mocy doda ludowi swemu.

Pan błogosławić będzie ludowi swojemu w pokoju” (Ps 29, 11).

Natomiast antyfona cytuje wyjątek Ps 48 (47, 10-11), który opiewa wspaniałość Syjonu, „Góry Jego świętej”, twierdzy niewzruszonej, wobec której wrogowie są bezsilni, i wzywa do rozważania Boskiej łaskowości w czasie tych ostatnich dni.

Podczas Mszy św. modlimy się, abyśmy na wzór Jezusa, który w prawdziwym ludzkim ciele został przedstawiony Ojcu w świątyni, starali się tak żyć według woli Bożej, by godnie złożyć Mu nasze ofiary. W modlitwie pokomunijnej prosimy, aby tajemnice, w których uczestniczyliśmy podczas tej Ofiary, stały się skutecznym lekarstwem na całe nasze życie doczesne i wieczne. Kończącym akcentem modlitwy pokomunijnej zwracamy się do Boga z prośbą o te łaski za wstawiennictwem „błogosławionej Maryi matki Pana naszego Jezusa Chrystusa”⁷⁴⁶.

W ludowym kalendarzu świąt maryjnych wspomnianie jest pierwsze w roku. Od XVI wieku nosi nazwę „Matki Boskiej Gromnicznej”. Nazwa ta pochodzi od święcenia świec zwanych „gromnicami”, które w przekonaniu ludu zabezpieczały zagrody i domostwa przed uderzeniami pioruna, a także – wkładane w ręce umierającym – były znakiem matczynej opieki Maryi. W wielu wiejskich parafiach świecę gromniczną przyozdabiano lnem, a po powrocie do domu, wierząc w obfity urodzaj tej rośliny, ogniem świecy na belce stropowej znaczone znak krzyża i obchodzono pomieszczenia, by ustrzec je przed gromem. W czasie burzy, stojąc w oknie z zapaloną gromnicą, odmawiano modlitwy⁷⁴⁷.

Kultura ludowa przypisywała Matce Bożej Gromnicznej moc opieki i ochrony przed napaściami wilków. Dzień święta Matki Bożej Gromnicznej wskazywał przesilenie zimy. Wierzono, że Matka Boża przez pogodę ukazuje ludziom, co nastąpi w zmianach klimatycznych i w hodowli zwierząt. Świadczą o tym liczne polskie przysłowia⁷⁴⁸.

W wigilię Matki Bożej Gromnicznej lud polski zwyczajowo pościł. Powstało nawet przysłowie: „Kto kocha Maryję, nie pyta o wigilię”.

⁷⁴⁶ Mszał 1934, s. 33.

⁷⁴⁷ J. Kopeć, *Elementy maryjne...*, s. 31-32.

⁷⁴⁸ Tamże oraz J. Krzyżanowski, *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa 1970, t. II, s. 410-413.

W tradycji polskiej zachowywano bowiem zwyczaj, że przed każdym świętem Matki Bożej zachowywano post. W dniu tym święcono świece. Teksty liturgiczne z tej okazji wskazują na znaczenie światła w życiu człowieka i jego symboliczną treść w Liturgii Kościoła. Świeca, która jednocześnie płonie i daje światło, jest jednym z wymowniejszych symboli liturgicznych, wskazujących na Chrystusa – „światło na oświecenie pogan” (Iz 9, 1-5).

Kościół nawiązał do tej myśli i dlatego w jednej z modlitw, w czasie poświęcenia świec, nazywa Chrystusa „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego” i prosi, by podobnie jak te świece rozpraszają ciemność nocy, „[tak] racz oświecić serca nasze niewidzialnym ogniem Ducha Świętego i spraw, abyśmy tym ogniem oczyszczeni, zrozumieli naukę Twoją światłodajną i według niej postępując, kiedyś do światłości niebieskiej dojść mogli”⁷⁴⁹.

Po poświęceniu odbywa się procesja z płonącymi świecami. Ma ona bardzo długą tradycję i swoje uzasadnienie w samej Ewangelii. Procesja ma przypomnieć jej uczestnikom, że przez życie mamy przejść z Chrystusem.

3.4.3.1.2.2 Święto Zwiastowania Pańskiego – 25 marca

Początki

Święto to przypada w okresie Wielkiego Postu. Początki tej uroczystości są nadal przedmiotem dociekań⁷⁵⁰. Wydaje się, że święto zawdzięcza swoje powstanie:

1. refleksji nad faktem zawartym w Ewangelii;
2. medytacji mistycznoteologicznej – charakterystycznej dla ery patrystycznej;
3. refleksji nad historią zbawienia.

Święto posiadało różne nazwy: „Euaggelismos”, „Annuntiatio sanctae Mariae”, „Annuntiatio Domini” (Zwiastowanie Pańskie), a nawet „Annuntiatio sanctae Dei Genetricis et passio eiusdem Domini”

⁷⁴⁹ *Rytuał dla użytku duchowieństwa PNKK*, Scranton 1958, s. 155.

⁷⁵⁰ A. Scheer, *Aux origines de la fête de l'Annonciation*, „Questions Liturgiques” 58 (1977) 97-169.

(Zwiastowanie Bożej Rodzicielce i Męki Pana). Mszał z 1570 roku używa określenia „In festo Annuntiationis B.M.V.” (Święto Zwiastowania N.M.Pannie).

Teksty liturgiczne

Mszał z 1934 roku przejął nazwę „Zwiastowania N.M.Pannie”. Maryja jest tu główną postacią. Natomiast starokatolicy europejscy nadali temu świętu charakter chrystologiczny: „Zwiastowanie Pańskie”. W święcie tym rozważamy tajemnicę Wcielenia Syna Bożego. Dlatego też teksty zwracają się nie tyle do Maryi, co do Wcielonego Słowa. W planach Bożych Maryja jest przede wszystkim narzędziem, bez którego trudno ten plan zrealizować.

W kolekcie odwołano się do tajemnicy Wcielenia: „Boże, który zrządziłeś, aby słowo Twoje, za zwiastowaniem anielskim, przyjęło ciało w łonie Błogosławionej Maryi Dziewicy”, prosząc Ją jednocześnie o wstawienictwo, gdyż uznajemy Ją za „Matkę Zbawiciela”⁷⁵¹. Natomiast w modlitwie nad darami prosimy Boga o utwierdzenie w naszych duszach prawdziwej wiary, zwłaszcza w prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo poczętego z Dziewicy, oraz o to, byśmy przez „zbawczą potęgę Jego zmartwychwstania” zasłużyli sobie na wieczną chwałę⁷⁵². Ludzka natura, wzięta z Maryi, jest więzią łączącą Chrystusa z ludzkością. Stąd wynika wyjątkowa rola Maryi jako „Pośredniczki wcielenia”, gdyż ludzka natura Chrystusa stała się „narzędziem” zbawienia. Przyjęcie natury ludzkiej przez Boga jest wezwaniem do naszego udziału w Jego boskiej naturze. Temat ten szczególnie drogi jest teologii Wschodu (*theosis*)⁷⁵³.

⁷⁵¹ Mszał 1934, s. 74-75.

⁷⁵² Tamże, s. 75-76.

⁷⁵³ N. Panayiotis, *Deification in Christ: The Nature of the Human Person*, Crestwood NY 1987. G. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood NY 1984. Przekład polski: I. Czaczkowska, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Leighton Buzzard Beds 1964, s. 161-184.

Pobożność ludowa

W języku ludowej pobożności maryjnej święto nazywane jest świętem Matki Boskiej Kwietnej lub Roztwornej. Uważano, że to właśnie Maryja budzi spod śniegu pierwiosnki, przylaszczki, nadaje barwę kielichom sasankom oraz przywołuje ptaki do powrotu w rodzinne strony. Wiare, iż Maryja pośredniczy w przywracaniu przyrody do życia, przedstawiają przysłowia: „W Zwiastowanie i robaczek, i żmija zmartwychwstanie”, „Na Zwiastowanie zlatują się bocianie”, „Na Zwiastowanie już i bydelko coś w polu dostanie”, „Na Zwiastowanie jaskółki się zlatują, ludziom wiosnę zwiastują”⁷⁵⁴.

3.4.3.1.2.3 Święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny – 2 sierpnia – Matki Bożej Jagodnej⁷⁵⁵

Początki

Święto ma swoje historyczne uzasadnienie w Ewangelii św. Łukasza 1, 39-56. Do tego tekstu sięgnięto w XIII w. przy wprowadzeniu go w życie liturgiczne Kościoła⁷⁵⁶. Termin obchodzenia tego święta zawdzięczamy franciszkanom, którzy ustalili go w oktawie wspomnienia św. Jana Chrzciciela. W trakcie kapituły generalnej w 1263 roku św. Bonawentura przeprowadził swój zamiar. Natomiast arcybiskup Pragi Jan Jensteyna poprosił Urbana VI (1379-1389) o rozszerzenie święta na cały Kościół. Następca Urbana VI – papież Bonifacy IX (1389-1404) potwierdził święto, dodał wigilię, a także oktawę.

Formularz liturgii Mszy św.

Święto nie posiada własnego formularza Mszy św. W tym przypadku rubryki zachęcają do korzystania z formularza Mszy św. o Matce Bożej

⁷⁵⁴ J. Kopeć, *Elementy maryjne...*, s. 32; O. Kolberg, *Przysłowia*, Warszawa 1977, s. 254.

⁷⁵⁵ Według nowego kalendarza liturgicznego Kościoła rzymskokatolickiego święto to przypada w dniu 31 maja.

⁷⁵⁶ *Journal L'année*, w: A.G. Martimort, *L'église en prière IV, La Liturgie et le temps*, Paris 1983, s. 154-155; G. Voss, *Maria Heimsachung. Meditative Entfaltung*, w: W. Beinert (red.), *Maria heute ehren*, Freiburg 1977, s. 157-159.

z okresu po Zmartwychwstaniu Pańskim, z wyjątkiem Kolekty, która jest własna⁷⁵⁷. Teologiczną treść święta wyznacza Boże Macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny – Maryja jest Theotokos. Zwiastowanie i nawiedzenie to dwie strony, dwa aspekty tajemnicy Boskiego Macierzyństwa. Pierwsze ukazuje Maryję jako wybraną na Matkę Boga, drugie – jako będącą Matką Boga. W Zwiastowaniu anioł prosi Maryję o zgodę na Wcielenie. Natomiast w Nawiedzeniu Elżbieta wita Maryję jako Matkę Pana⁷⁵⁸. Inne teksty, jak sekreta i modlitwa po Komunii, zwracają uwagę na współpracę człowieka z Bogiem w dziele indywidualnego zbawienia⁷⁵⁹. Kolekta tego święta pochodzi z VII wieku i wzięta jest z formularza Mszy św. na święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. W modlitwie po Komunii prosimy także Pana o łaskę miłości w stosunku do naszych rodziców, a szczególnie o to, „byśmy za serce odplacali sercem, a za troskliwość wdzięcznością”.

Liturgia Słowa Bożego

Proponuje się fragment Ewangelii Łk 1, 39-45. Tekst mówi, iż Elżbieta została „napelniona Duchem Świętym”, otrzymała pierwszą łaskę mesjańską, gdyż zaczyna myśleć i mówić po chrześcijańsku. To pod jej wpływem wypowiada prorocze słowa: „Błogosławionaś ty między niewiastami i błogosławiony owoc żywota twego. A skądże mi to, że przyszła matka Pana mego do mnie?”⁷⁶⁰.

Zainteresowanie św. Łukasza koncentruje się przede wszystkim na wierze Maryi. Wszystkie inne epizody trzeba rozpatrywać z tego punktu widzenia.

W Nawiedzeniu Maryja pozdrowiona jest przez Elżbietę jako „matka Pana mego” (Łk 1, 43). Elżbieta głosi także pochwałę Maryi za jej głęboką wiarę: „A błogosławionaś, która uwierzyła, albowiem spełniło się to, co jest powiedziane od Pana” (Łk 1, 45). Elżbieta poznała także, że Maryja, dzięki swej wierze, dostąpiła szczególnego wyróżnienia wśród kobiet izraelskich, odkryła więc, że w swej krewnej wita Arkę Nowego Przymierza. Owocem spotkania jest wylew nadmiaru nadprzyrodzonych uczuć Maryi (*Magnificat*).

⁷⁵⁷ Mszał 1934, s. 331.

⁷⁵⁸ A. Nicolas, E. Dąbrowski, *Życie Maryi – Matki Bożej*, Warszawa 1954, s. 109.

⁷⁵⁹ Mszał 1934, s. 462-463.

⁷⁶⁰ Tamże, s. 331.

Pobożność ludowa

Święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny nazywane jest też świętem Matki Boskiej Jagodnej. Nawiedzenie zwiastowało w lasach obfitość jagód, poziomek, malin, grzybów. W wielu częściach Polski nie wolno było zbierać runa leśnego do dnia tego święta. Jak inne święta, tak to obrosło w różne przysłowia⁷⁶¹.

3.4.3.1.2.4 Święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – 15 sierpnia – Matki Bożej Zielnej

Historia

Święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w swych historycznych początkach sięga „Dnia Bożej Matki Maryi”⁷⁶². Lekcjonarz jerozolimski (w tłumaczeniu armeńskim) z połowy V wieku podaje dzień 15 sierpnia jako datę obchodzenia tego święta. W pierwotnym Kościele dzień śmierci był uważany za dzień narodzin dla nieba. Właśnie 15 sierpnia stało się *dies natale* – dniem narodzin Maryi („natale” – greckie „koimesis”, łacińskie „dormitio”).

Kościół wschodni uważa, że Koimesis jest znakiem eschatologicznym, następstwem Zmartwychwstania Chrystusa i antycypacją powszechnego Zmartwychwstania. Uwielbienie ciała Maryi po śmierci świadczy, że paruzja dla Niej już się dokonała, gdyż Maryja była Matką Życia⁷⁶³. Mocnym akcentem podkreślającym tego typu sposób myślenia jest ikona Zaśnięcia (Koimesis)⁷⁶⁴. Mówią o tym hymny, natomiast treść święta nie stała się przedmiotem spekulacji teologicznych⁷⁶⁵.

⁷⁶¹ J. Kopeć, *Elementy maryjne...*, s. 32; O. Kolberg, *Przysłowia...*, s. 254.

⁷⁶² H.J. Schulz, *Liturgiegeschichtlicher Hinweise*, w: Beinert, *Maria...*, s. 137-138.

⁷⁶³ J. Meyendorff, *Initiation a la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, Paris 1975, s. 438, 441.

⁷⁶⁴ Zob. tekst J. Kłosińskiej i przeprowadzoną przez nią analizę ikon Zaśnięcia Matki Bożej. J. Kłosińska, *Ikony*, Kraków 1973, s. 141-151.

⁷⁶⁵ Św. German z Konstantynopola, *Homilia I*, w: W. Kania, *Beatam me dicent*, t. I, Niepokalanów 1981, s. 183; św. Jan Damasceński, *Homilia I*, jw., s. 241 i *Homilia II*, jw., s. 253.

Pierwotnie liturgia zarówno Zachodu, jak Wschodu, posiadały identyczne terminy techniczne w tym przypadku: „koimesis tes theotokos” oddawane przez terminy „dormitio”, „pausatio”, „natale”, „transitus”, „requies”. Termin „assumptio” zawiera już Sakramentarz Gelazjański.

Problem powstał w roku 1950, gdy bullą „Munificentissimus Deus” papież Pius XII zdefiniował to przekonanie jako prawdę wiary (dogmat): Maryja „dopełniwszy biegu życia ziemskiego, została z ciałem i duszą wzięta do chwały niebieskiej”⁷⁶⁶.

Uroczystość Wniebowzięcia nie jest celebracją dogmatu wiary, jako pewnej propozycji rozwiązania trudnych zagadnień teologicznych. Jest natomiast wyciągnięciem do końca wniosków z eschatologii. Bóg udziela Maryi zmartwychwstania i daje Jej udział w życiu wiecznym, w tym celu, aby zachęcała nas do kroczenia na drodze do ostatecznego naszego zwycięstwa, tj. zbawienia.

Sytuacja PNKK do roku 1950 była podobna do sytuacji w Kościele rzymskokatolickim. Wniebowzięcie funkcjonowało w kulcie i liturgii, ale nie istniało jako prawda wiary⁷⁶⁷.

Formularz mszalny

Kolekta Mszy św. jest własna. Pozostałe teksty pochodzą z Mszy św. o Matce Bożej, podobnie jak w święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Obowiązujący dziś formularz Mszy św. jest nowy, ułożony po ogłoszeniu dogmatu. Stary, ostrożny w sformułowaniach, ułożony przez rzymskich liturgistów, zawierał motyw macierzyństwa. Na uwagę zasługiwał fakt, że w wezwaniu zwracano się nie do Boga, ale do Chrystusa, którego nazywamy Bogiem, gdyż On zamieszkał w łonie przeczystej Dziewicy i On ją wybrał sobie. Owoc, o jaki prosimy, jest doraźny: tylko ten, abyśmy w święcie uczestniczyli z weselem.

W Mszale z 1934 roku, w kolekcie, prosimy Boga o takie używanie darów doczesnych, które przyczyni się do naśladowania Maryi, Matki Jezusa. Te dary to rozum i serce. Dziękczynienie Bogu wiąże się

⁷⁶⁶ Pius XII, *Munificentissimus Deus*, AAS 41 (1950), s. 770.

⁷⁶⁷ Więcej na ten temat zobacz: Praca, s. 74-76.

z przekonaniem, że Maryja jest przedstawicielką odkupionej przez Jezusa ludzkości, budzącą nadzieję na zbawienie całego świata.

Pobożność ludowa

Polacy nazywali to święto – Matki Bożej Zielnej, a łączyło się ono z zakończeniem prac żniwnych. Jego popularność wypływała z dożynkowego charakteru, o czym mówi powiedzenie: „Na Wniebowzięcie skończone żęcie”. Do kościołów przynoszono wieńce ziół, które po poświęceniu odnoszono do domów i umieszczano na głównej belce sufitu lub z palmą wielkanocną za obrazem Bogurodzicy. Wierzono głęboko, że te zioła uchronią dom od pioruna. Z poświęconych ziół sporządzano lecznicze wywary i napary podawane później ludziom i zwierzętom. Te wieńce z leczniczymi ziołami były symbolem wiary, iż Maryja wyprasza u Syna zdrowie dla ludzi. Ważnym elementem tego święta jest kerygma pochodząca ze średniowiecza, według której Maryja jest najdoskonalszym owocem ziemi, który Jezus Chrystus zabiera do nieba⁷⁶⁸.

Błogosławienie ziół

Z uroczystością Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w PNKK nierozzerwalnie związany jest zwyczaj błogosławienia ziół. Przynoszono je do kościołów (od 9 do 27 rodzajów), układając w piękne kompozycje. Modlitwy przed poświęceniem są następujące:

„Wszchemogący wieczny Boże, któryś słowem Twoim niebo, ziemię, morze i wszystkie widzialne i niewidzialne twory z niczego wyprowadził i któryś sprawił, by ziemia wydawała z siebie zioła, kwiaty i drzewa na pożytek człowieka, by mu jej owoce i płody na pokarm i lekarstwo służyły, prosimy Cię dziś w pokorze, abyś te zioła, kwiaty i owoce łaskawie pobłogosławił raczył, a nas wszystkich i domy nasze strzegł łaską swoją od nieszczęść i wszelkiego złego. Przez tegoż Pana naszego Jezusa Chrystusa”;

⁷⁶⁸ J. Kopeć, *Elementy maryjne...*, s. 33. Por. też: *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogurodzicy w polskiej religijności*, w: W. Piwowski (red.), *Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 45-47.

„Boże, któryś przez sługę Swego Mojżesza nakazał, by lud izraelski pierwociny owoców przyniósł do kapłanów dla błogosławieństwa, racz łaskawie wysłuchać prośby naszej i ześlij moc błogosławieństwa Twojego na nas i dozwól, by te kwiaty i zioła, którymiś ziemię przyozdobił, stały się dla nas bodźcem do większej miłości względem Ciebie. Przez tegoż Pana naszego Jezusa Chrystusa”;

oraz:

„Boże, któryś w dniu dzisiejszym przyjął do Siebie Matkę Syna Twojego, Jezusa Chrystusa, ozdobioną wieńcem cnót i łask Twoich, spraw, byśmy czcząc Ją, nabywali także Jej przymiotów i tak chwały niebieskiej dostąpili. Przez Chrystusa Pana naszego”⁷⁶⁹.

3.4.3.1.2.5 Święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny – Matki Boskiej Siewnej – 8 września

Historia

Początków tego święta należy szukać w Kościele jerozolimskim⁷⁷⁰. Apokryfy umieściły miejsce urodzenia i dzieciństwa Najświętszej Maryi Panny w pobliżu świątyni jerozolimskiej. Pielgrzymi, którzy przybywali do Jerozolimy, nawiedzali także kościół wybudowany „w miejscu jej urodzenia”. Przypuszcza się, że uroczystość poświęcenia tej bazyliki leży u początków święta. Obecnie bazylika ta nosi tytuł św. Anny. Na Zachodzie z obchodami tego święta spotykamy się w kalendarzu Sonnancjusza, biskupa Reims († 631). Natomiast w Rzymie szybko zaliczone zostaje do czterech najważniejszych świąt maryjnych, połączonych z procesją stacyjną. W czasach średniowiecza święto otrzymało wigilię i oktawę. Pochodząca z przełomu VII i VIII wieku, do dziś obowiązująca, oracja mszalna mówi o narodzinach Najświętszej Maryi Panny, która jest jutrzenką zbawienia dla całego świata. Dziękując Bogu za przyjście Chrystusa na ziemię, wysławiamy jednocześnie Boga za wybranie Maryi na Matkę Zbawiciela.

⁷⁶⁹ *Rytuał*, dz. cyt., s. 158-159.

⁷⁷⁰ H.J. Schulz, *Liturgiegeschichtlicher Hinweis*, w: red. W. Beinert, *Maria heute ehren*, s. 159-160.

Właściwym dniem przeznaczonym na wysławianie Boga za dar świętości w życiu wybranych przez Niego świętych był dzień „narodzin dla nieba”, czyli dzień śmierci. W Kościele, oprócz Święta Bożego Narodzenia, obchodzimy jeszcze dwa święta narodzin: św. Jana Chrzciciela i Matki Bożej. Święto narodzin Bożej Rodzicielki ma swoje zakotwiczenie w prawdzie Bożego Macierzyństwa.

Formularz Mszy św.

Pochodzi z Mszy wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie z wyjątkiem Kolekty wspomnianej wyżej.

Pobożność ludowa

Od XIV wieku święto nazywane było Matką Boską Siewną. Wierzono, że przez poświęcenie zbóż Bóg pomnaża ziarna, a zasiewy ochrania przed gradem, suszą i innymi szkodami. Ludowa tradycja, zakładając pomoc Maryi, radziła: „Przed Bogarodzicą się żyto przed pszenicą, a po Bogarodzicy chwycić się do pszenicy”. W kalendarzu ludowym dzień ten zwiastował koniec lata i czas zakończenia roszenia lnu. Ludowe przysłowia mówiły: „Panna się rodzi – jaskółka odchodzi”, „Na Matkę Boską Siewną zła to gospodyni, co lnu z wody nie wyczyni”. Na treść przeżyć związanych z tym świętem w pobożności ludowej miało przedstawianie Maryi przepasanej kawałkiem nieba i rzucającej ziarno w polskie zagony⁷⁷¹.

3.4.3.2 Msze wspólne o Najświętszej Maryi Pannie

Zarysowany obraz świąt maryjnych w roku liturgicznym należy uzupełnić kilkoma uwagami wskazującymi na cześć Najświętszej Maryi Panny w tzw. Mszach wspólnych przewidzianych na święta Najświętszej Maryi Panny, które nie mają własnego formularza. Chodzi tu także o Msze św. wotywnie czy Msze św. odprawiane ku czci Najświętszej

⁷⁷¹ J. Kopeć, *Elementy maryjne...*, s. 33-34; tenże, *Polskie zwyczaje maryjne i praktyki religijne*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9-10 (1981-82), s. 115-116.

Maryi Panny w soboty. Zwyczaj ten sięga czasów Alkuina⁷⁷². W jego *Sakramentarzu* znajdujemy Mszę de S. Maria in Sabbato. Ten zwyczaj czczenia Maryi w sobotę wiązał się z przekonaniem ludzi Średniowiecza, że Maryja jako jedyna nie straciła nadziei na zmartwychwstanie Chrystusa. Innym ważnym elementem było traktowanie niedzieli jako dnia Wcielenia Słowa Bożego⁷⁷³. Z dniem tym związane były antyfony na wejście: „Witaj, Święta Boża Rodzicielko” (Seduliusa), „Niebiosa, spuście Sprawiedliwego (Rorate, caeli, desuper).

Mszał z 1912 roku zawierał tylko jeden formularz Mszy św. o Najświętszej Maryi Pannie bez względu na okres liturgiczny Kościoła. Natomiast Mszał z 1934 roku zawiera ich cztery: na okres Adwentu („Spuście roś”), w okresie Bożego Narodzenia („Wynijdzie różdzka), w okresie Wielkiego Postu („Omylna wdzięczność”) oraz na Wielkanoc i po Zesłaniu Ducha Świętego („Śpiewajcie Panu”). We wszystkich tekstach z formularzy eucharystycznych podkreślony został temat naśladowania Najświętszej Maryi Panny⁷⁷⁴.

Kult Maryi nie zamknął się tylko w świętach czy wspomnieniach, ale jego bogactwo przejawiało się w pobożności wiernych. Są to nabożeństwa majowe i październikowe.

3.4.3.3 Pozaliturgiczne formy kultu maryjnego

Kult chrześcijański nie ogranicza się wyłącznie do form ściśle liturgicznych. Obok głównego jego nurtu, którym jest cześć składana Bogu w oficjalnej modlitwie Kościoła, zawsze było i jest miejsce dla szeregu praktyk pobożnych rozwijających się niejako na obrzeżach liturgii. To właśnie one, utrzymane we właściwym porządku i skierowane ku pierwszorzędnemu celowi kultu, zasilają, a nawet nieraz wzbogacają nowymi treściami myśl liturgiczną. Dwa nabożeństwa znane są wiernym z wielu

⁷⁷² Cyt. za: H.J. Schulz, *Die Formulare des Commune der Marienmessen*, w: red. W. Beinert, *Maria heute...*, s. 225. Sakramentarz Alkuina z Mszą „de S. Maria in Sabbato”: PL 101, 455.

⁷⁷³ Tamże, s. 225.

⁷⁷⁴ Mszał 1934, s. 458-463.

krajów: „Różaniec” i „Droga Krzyżowa”. W Polsce dochodzi trzecie: „Gorzkie Żale”.

Rozpatrując kult maryjny w PNKK, nie sposób pominąć typowych dla polskiej religijności nabożeństw okresowych: „Gorzkie Żale”, „Droga Krzyżowa” czy też „Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny”. „Godzinki...” posiadają strukturę Liturgii godzin⁷⁷⁵. Bywają nazywane „małym katechizmem” i stały się szeroko znaną formą czci Najświętszej Maryi Panny w różnych warstwach społeczeństwa polskiego, od ludu do szlachty.

3.4.3.3.1 Anioł Pański

Warto tej modlitwie, chętnie odmawianej przez wiernych, poświęcić nieco uwagi⁷⁷⁶. Jest to modlitwa, która uświęca rytm dnia wierzącego i wprowadza go w medytację tajemnicy Wcielenia i kończy się przypomnieniem Tajemnicy Paschalnej: poznawszy Tajemnicę Wcielenia Syna Bożego, prosimy, byśmy „przez Jego Mękę i krzyż zostali doprowadzeni do chwały Zmartwychwstania”.

Historia

Początki tej modlitwy są nieznane. Wiadomo tylko, że w 1318 roku papież Jan XXII definitywnie zatwierdził zwyczaj jej odmawiania. Pierwotnie odmawiano ją wieczorem. Później zaczęto odmawiać ją także w południe. Jednocześnie zainicjowano bicie w dzwony, w piątki na pamiątkę męki Pana naszego Jezusa Chrystusa. Formę modlitwy, jaką znamy dzisiaj, zawdzięczamy Piusowi V. Praktyka trzykrotnego w ciągu dnia dzwonienia (rano, w południe, wieczorem) stała się powszechna w XVII wieku. Pierwotnie „Anioł Pański” był modlitwą o pokój⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ Więcej na ten temat zob. E. Podhorecki, *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP*, s. 24-26.

⁷⁷⁶ A. Klein, *Der „Engel des Herrn”*, w: W. Beinert, *Maria...*, s. 227-232.

⁷⁷⁷ Tamże, s. 228.

Praktyka w PNKK

Modlitwa „Anioł Pański” była chętnie odmawiana przez naszych rodaków, emigrantów w USA, którzy wynieśli ten zwyczaj z polskiej tradycji.

3.4.3.3.2 Miesiąc maj - Nabożeństwa majowe

Historia

W maju 1784 roku w kościele oo. Kamilianów w Ferrarze odprawiono pierwsze nabożeństwo majowe, choć cześć oddawana Maryi w miesiącu maju sięga swoimi korzeniami średniowiecza. Nabożeństwo sprawowane w Ferrarze miało następującą strukturę: rozważanie, modlitwy i śpiew Litanii Loretańskiej. Po litanii następowały tzw. flores mariani (kwiatki maryjne). Owe kwiatki maryjne to nic innego, jak ćwiczenie się w odpowiedzialnej cnotcie. Kończyło się ono błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem⁷⁷⁸. Tak zarysowana struktura nabożeństwa szeroko się upowszechniła. W połowie XIX wieku nabożeństwo to przyjęło się także na terenie Polski. Stąd emigranci przenieśli je do USA.

Praktyka PNKK

Biskup Franciszek Hodur zachęcał wiernych do udziału w nabożeństwach majowych, uzasadniając to następująco: „Z dniem 1 maja rozpoczęli księża odprawiać w Polskich Narodowych Kościołach Katolickich nabożeństwo ku czci Matki Jezusowej Maryi. Nabożeństwa są wyrazem potrzeby ludzkiej duszy, tęsknoty za ideałami, które czas obecny lekceważy, a które w rzeczywistości są prawdziwą ozdobą i bogactwem człowieka”. Dalej pisał: „dlatego Matka Jezusa Maryja, wzór i ideał największych duchowych wartości ludzkich na ziemi, będzie przedmiotem czci i uwielbienia tych wszystkich, dla których ziemia, bogactwo, potęga

⁷⁷⁸ P. Lippert, *Die „Marienmonate”*, w: W. Beinert, *Maria heute ehren*, dz. cyt., s. 249-258; K. Küppers, *Die Marienandach als Beispiel volksnaher Frömmigkeit*, „Römische Quartalschrift” 81 (1986), s. 101-113.

nie jest ostatecznym celem ich życia. Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, potrzebujemy przykładu i wzoru Matki Najświętszej⁷⁷⁹.

Kilka lat później, uzasadniając potrzebę nabożeństw, napisze: „W miesiącu maju oddają chrześcijanie szczególniejszą cześć Matce Jezusa Chrystusa Maryi. Czynią to, jakby szli za natchnieniem Jej samej: „On spojrział na niskość Służebnicy Swojej i odtąd Błogosławioną mnie zwać będą wszystkie pokolenia ziemi. Wielkie rzeczy uczynił mi ten, który możny jest i Święte imię Jego” (Łk 1, 48). Zachęcał duszpasterzy do celebrowania tych nabożeństw⁷⁸⁰ i wygłaszania nauk w oparciu o Pismo Święte: „Jest godne polecenia, by pierwsze nauki majowe zaczerpnęli Duszpasterze z żywota Jezusa Chrystusa i Jego Matki Najświętszej, osnutego na tle Ewangelii św. Łukasza”. Godnym podkreślenia jest propozycja bpa F. Hodura, by kazania, głoszone przy okazji nabożeństw, miały swoje oparcie w Piśmie Świętym. Ten postulat, aby wykorzystać w przepowiadaniu nieliczne informacje o Maryi, jakie zawarte są w Piśmie Świętym, są skarbem, który pomaga nam wniknąć w życie Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła⁷⁸¹.

Nabożeństwo majowe w PNKK miało taką samą strukturę, jak w Kościele rzymskokatolickim: „przez pieśń, przez modlitwę, przez naukę, przez pobożne rozmyślanie – zbliżyć się do Matki Najświętszej, do Jej Syna Jezusa Chrystusa i dobrego i miłosiernego Boga⁷⁸². W trakcie

⁷⁷⁹ F. Hodur, *Majowe nabożeństwo ku czci Matki Jezusowej Maryi*, RB 20 (1944), nr 17, s. 342.

⁷⁸⁰ RB 25 (1949), nr 23, s. 329.

⁷⁸¹ Najlepiej ujął to Michael Schamus: „Maryja ze względu na Chrystusa przynależy do historii zbawienia. Czym Ona jest i jaką rolę spełnia, określone jest Jej stosunkiem do Chrystusa... Mariologia więc jest kontynuacją chrystologii. Dlatego nie może ona stanowić w jakiegokolwiek formie konkurencji dla chrystologicznego traktatu... Przedmiotem mariologii jest nie tylko Maryja, lecz także Chrystus, Kościół, człowiek obdarzony łaską. Chodzi w niej o zrozumienie całości objawienia. Teologia patrzy na Maryję nie tylko jak na konkretną jednostkę, lecz także jak na postać mającą typiczne znaczenie w historii zbawienia. Dlatego w mariologii dokonują się rozstrzygnięcia teologiczne rzutujące na całość wiary”. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. V, *Mariologie*, München 1955, s. 4-7.

⁷⁸² F. Hodur, *Matka Maryja*, RB 26 (1950), nr 17, s. 260.

nabożeństwa śpiewano Litanię Loretańską i „Pod Twą obronę”. Kończyło się ono błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem.

3.4.3.3 Droga Krzyżowa

W okresie Wielkiego Postu w parafiach PNKK odprawiano nabożeństwo Drogi Krzyżowej. W nim także znajdujemy elementy mówiące o Maryi i Jej udziale w krzyżowej drodze Syna. Nabożeństwo to znajduje swoje oparcie w Piśmie Świętym (Mt 27, 22-61; Mk 15, 1-47; Łk 23, 13-56; J 19, 1-42). Ewangeliczny opis podaje tylko nieliczne informacje o drodze, którą przeszedł Jezus z krzyżem od Pretorium Piłata na Kalwarię. Pobożność chrześcijańska podchwyciła zapisane szczegóły, wzbogaciła danymi z apokryfów, starając się odtworzyć kolejne etapy męki Zbawiciela⁷⁸³.

Praktyka Drogi Krzyżowej zrodziła się z pragnienia osobistego przeżycia najbardziej dramatycznego momentu z Tajemnicy Odkupienia. W tym nabożeństwie tajemnica Jezusa, Boga-Człowieka, oddającego swoje życie z miłości do ludzi, przy pomocy ludzkich kategorii pojęciowych, została przybliżona człowiekowi. Treścią tego nabożeństwa jest kontemplacja dwu faktów: cierpienia i odkupienia. Rozważania obu doprowadzić powinny do odkrycia tajemnicy prawdziwej miłości. Prawdę o niej starał się przybliżyć nam Jezus, który swoją postawą potwierdził słowa, że „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Z tego też względu nabożeństwo Drogi Krzyżowej jest szkołą prawdziwej miłości, ludzkiego heroizmu.

W nabożeństwie Drogi Krzyżowej dwie stacje poświęcone są wspomnieniu udziału Maryi w Męce Syna: stacja czwarta: „Pan Jezus spotyka się z Matką swoją” oraz stacja trzynasta: „Zdjęcie ciała z krzyża”. Z wielu wydanych za życia bpa Hodura modlitewników wybrano, jak się wydaje, najbardziej reprezentatywne dla środowiska PNKK, by ukazać ich teologię. W modlitewniku, wydanym przez diecezję w Chicago, postać Maryi została przedstawiona następująco:

⁷⁸³ Genezę nabożeństwa oraz historię Drogi Krzyżowej przedstawia obszernie J. Kopeć, *Droga Krzyżowa*, Poznań 1985, s. 15-95.

„Czwarta stacja przypomina nam to miejsce, w którym na drodze krzyżowej Pan Jezus spotkał się z bolesną Swą Matką Najświętszą.

Uczniowie Pana Jezusa opuścili Go na drodze krzyżowej, ale Matka Najświętsza w bolesti szukając, znajduje Go zranionego, omdlewającego, cierniem ukoronowanego, Krzyżem obdarowanego!

O jakaż boleść przenika przy tem spotkaniu te Najświętsze i wszelkiej pociech najgodniejsze serca P. Jezusa i Maryi Panny!... Cierpienia Matki nową boleścią ranią zbolełe Serce Syna, a cierpienia Syna mieczem bolesti przeszywają Serce najczulszej Matki!... Ale kto te miecze bolesti ukuł?...

O Boski Synu P. Maryi! O Najświętsza Matko P. Jezusa! Oto ja, u nóg Waszych leżąc, wyznaję w pokorze i skrusze, że jest onym winowajcą, który ukuł z grzechów swoich miecz bolesti, co przebił najczulsze Serca Wasze. Ach z całego serca za to żałuję i obojga Was proszę o przebaczenie i miłosierdzie. O P. Jezu mój miłosierdzia! Miłosierdzia! Obym tem miłosierdziem nieskończonem pobudzony, rozmyślając dnie i noc nad Waszemi boleściami, nigdy już nie grzeszył⁷⁸⁴.

W rozważaniu tym pobrzmiewa prorocze przesłanie starca Symeona o „mieczu bolesti” i o „odrzuconiu” przez Izrael. Na podkreślenie zasługuje początkowa myśl mówiąca o opuszczeniu przez uczniów i podkreślenie roli Maryi, wiernej do końca.

Tekst rozmyślania przy stacji trzynastej zwraca uwagę na soteriologiczną wartość cierpień i śmierci Jezusa, uwypuklając obecność Maryi w szczytowym momencie Zbawienia ludzkości: „Niebo całe patrzyło na ten krzyż i na Tego, który przeszedł przez bramę śmierci, aby nas wprowadził w bramę żywota. Wszystkie proroctwa się spełniły, dokonane zostało dzieło zbawienia naszego! Maryja stała pod krzyżem w tem morzu bolesti, patrząc na martwe Ciało Najświętszego Syna Swego, patrząc na wielką ofiarę na drzewie krzyża, jakby na ołtarzu złożoną, na przebłaganie gniewu sprawiedliwości Bożej⁷⁸⁵.

Maryja obecna jest w najważniejszych momentach historii zbawienia. Ona „uczestniczy” w ofierze Syna.

⁷⁸⁴ *Módlmy się*, s. 321-322.

⁷⁸⁵ Tamże, s. 344.

W modlitewniku opracowanym przez bpa Jana Misiaszka, najbliższego współpracownika bpa F. Hodura, jego przyjaciela i powiernika, w medytacji przy stacji czwartej znajdujemy: „Kiedy wszyscy najbliżsi opuścili Jezusa i tych wszystkich, którym dobrodziejstwa użyczał, żaden się nie znalazł, któryby z Nim podzielał te wszystkie cierpienia, Matka nie opuściła Syna, Maryja nie opuściła Jezusa. Maryjo, jakoś pełna miłosierdzia patrzyła na tych, którzy krzyż wkładali na Syna Twego, tak też spojrzysz litościwie na mnie, bo i ja należę do liczby oprawców Jego. Tyś wytrwała do końca przy Synu Twoim, by z Nim podzielać boleść, ja trwam przy Nim, aby grzechami swymi boleść Jego powiększać. Boże miłosierny, przemień serce moje, dodaj mi miłości Maryi, bym wiernie mógł(a) stać przy Jezusie Chrystusie”⁷⁸⁶.

Przez całą swoją publiczną działalność Jezus służył człowiekowi, czynił dobro. W tekście zwraca uwagę podkreślenie bezpośredniego udziału Maryi w męce Syna i Jej zgoda na ofiarę Syna: „Chciała podzielić wszystkie cierpienia Jego, a patrząc na boleść Jezusa, tem samem podzieliła je”.

W Drodze Krzyżowej występującej w zbiorze nabożeństw wielkopostnych opracowanym przez T. Zielińskiego, w modlitwie przy stacji trzynastej podkreśla się ogrom cierpienia matki Bożej: „O Mario, Matko nasza. Słusznie cię Kościół nazwał Królową Męczenników, bo też nikt nie poniósł tyle udęczeń wieleś Ty wycierpiała”⁷⁸⁷.

Obecność Maryi w dwu epizodach Drogi Krzyżowej, w których występuje wyraźny motyw maryjny, świadczy o żywym kultie Maryi w PNKK. Obraz Maryi „rysowany” przez modlitwę i rozważanie ukazuje Ją jako Tę, która wiernie idzie za Swoim Synem. Oddanie Jej sprawie Syna osiąga swój szczyt na Kalwarii. Uczestniczy Ona w cierpieniach Syna i Jego ofiaruje Ojcu Niebieskiemu.

3.4.3.3.4 Gorzkie Żale

W okresie Wielkiego Postu odprawia się nabożeństwo Gorzkie Żale⁷⁸⁸. Zawarte są w nim również elementy związane z kultem maryjnym.

⁷⁸⁶ J. Misiaszek, *Rozmowa duszy z Bogiem...*, s. 327-328.

⁷⁸⁷ T. Zieliński, *Nabożeństwa Wielkopostne*, s. 48.

⁷⁸⁸ *Gorzkie Żale*, w: T. Zieliński, oprac., *Nabożeństwa Wielkopostne (Lenten*

Element maryjny obecny jest szczególnie w części zwanej „Smutna rozmowa duszy z żalną Matką nad Synem swoim ubolewającą”.

W części pierwszej:

„Ach! Ja Matka tak żalona,
Boleść mnie ściska nieznośna,
Miecz me serce przenika!

Czemuż, Matko ukochana,
Ciężko na sercu stroskana,
Czemuż wszystka truchlejesz?

Co mnie pytasz? Wszystkam w mdłości,
Mówić nie mogę z żalności,
Krew mi serce zalewa!

Powiedz mi, o Panno moja,
Czemuż blednieje twarz Twoja?
Czemuż gorzkie lzy lejesz?

Widzę me serce kochane,
Jezusa w Ogrójcu złane,
Potu krwawym potokiem.

O matko! Źródło miłości!
Niech czują gwałt Twej żalności,
Dozwól mi z Tobą płakać!⁷⁸⁹

W części drugiej:

Ach widzę Syna mojego,
Przy słupie obnażonego
Różgami sieczonego,

Devotions), Scranton 1960, s. 1-13; *Do Boga*, s. 267-282; J. Misiaszek, *Rozmowa duszy z Bogiem*, s. 356-375; *Módlmy się...*, s. 294-313.

⁷⁸⁹ *Gorzkie Żale*, w: T. Zieliński, *Nabożeństwa Wielkopostne...*, s. 5-6.

Święta Panno dopuść na mnie,
Niech ran Syna Twego znamię,
Mam na sercu wyryte.

Widząc ach! jako niezmierne,
Ostre głowę ranią ciernie,
Dusza moja ustaje.

O! Mario, Syna Twego,
Ostrem cierniem zranionego,
Podzielże ze mną mękę.

Obym ja, Matko strapiona,
Mogła na swoje ramiona,
Złożyć krzyż Twój, Synu mój!

Proszę o Panno jedyna,
Bez przestanku Twego Syna,
Niechaj z Tobą krzyż noszę⁷⁹⁰.

Trzecia część:

Ach mnie Matce boleściwej,
Pod krzyżem bardzo smutliwej,
Serce żalność przejmuję!

O! Matko, niechaj prawdziwie,
Patrząc na krzyż żalnościwie,
Płaczę z Tobą rzewliwie.

Jużci, jeż moje kochanie,
Gotuje się na skonanie,
Toć i ja z Nim umieram!

⁷⁹⁰ Tamże, s. 9.

Pragnę, Matko pod krzyż z Tobą,
Dzielić się z Twoją osobą,
Śmiercią Syna Twojego.

Zamknął słodką Jezus mowę,
W tym ku ziemi skłania głowę,
Już żegna Matkę Swoją.

Mario, niech gorzką naszą,
Śmierć, krzyż rany Jego proszę,

Niech serdecznie rozważam ⁷⁹¹.

„Gorzkie Żale” są świadectwem „zmysłu wiary”, głęboko wpisanego przekonania w świadomości wiernych o udziale Maryi w męce i śmierci Chrystusa, o trwaniu Maryi pod krzyżem Zbawiciela i o Jej udziale w męce Syna.

3.4.3.3.5 Miesiąc październik – Różaniec

Miesiąc październik poświęca się modlitwie różańcowej, która jest równocześnie modlitwą prywatną i wspólnotową, odmawianą żarliwie przez zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia katolickie, rodziny i osoby prywatne.

Historia

Przekład akatistosu na język łaciński w IX wieku w Wenecji przyczynił się do spopularyzowania tej modlitwy na Zachodzie. Tu przecież celebrowano, w czasie kazań, wzywali wiernych do pozdrawiania Najświętszej Maryi Panny słowami wypowiedzianymi przez Archanioła Gabryela w czasie Zwiastowania. Od początku XII wieku zaczęto „Zdrowaś Maryjo” łączyć z „Ojcze nasz”⁷⁹².

⁷⁹¹ Tamże, s. 13.

⁷⁹² A. Klein, *Das Rosenkranzgebet*, w: W. Beinert, *Maria heute ehren*, s. 232-238.

Historycy liturgii podkreślają często, że zwyczaj odmawiania różańca wiąże się z praktyką odmawiania przez kapłanów psalmów w liturgii godzin. Świeccy bądź też bracia zakonni, nieposiadający ani wykształcenia, ani ksiąg, nie mogli w tradycyjny sposób uczestniczyć w liturgii godzin. Dlatego zamiast psalmów zaczęto odmawiać „Ojciec nasz”. W czasach przed reformacją modlitwa „Zdrowaś, Maryja” kończyła się na słowach „Jezus” lub „Jezus Chrystus”. Stąd pojawiły się słowa wieńczące uwielbienie Chrystusa: „Błogosławiony owoc żywota Twojego Jezus”. Psalmi w zakonach podzielono na trzy części, co przeszło do modlitwy różańcowej, którą żeńskie zakony nazywały „petit châteaui”, „châtelet”. W języku francuskim oznacza to wieniec z kwiatów wkładany na głowę oblubienicy. To pojęcie przeniesiono na odmawianą modlitwę, którą utarło się nazywać „rózańiec – wieniec z róż”.

Rózańiec w PNKK

Biskup Franciszek Hodur nie aprobował tego typu modlitwy. Znalazło to swoje odbicie w tym, że w jego diecezji miesiąc październik z modlitwą różańcową nie był polecany wiernym. Nie odprawiano tego nabożeństwa. Nie ma go też w Rytuale⁷⁹³. Praktyka obowiązująca na terenie diecezji centralnej, której ordynariuszem był bp F. Hodur, nie stała się jednak obowiązującą w całym Kościele. Bp Leon Grochowski, ordynariusz diecezji zachodniej z siedzibą w Chicago, był gorącym orędownikiem modlitwy różańcowej. Początkowo jako proboszcz w Chicago, a później biskup diecezji, prowadził w radio tzw. „Godzinę Różańcową”, w której propagował tę modlitwę i zachęcał wiernych do jej odmawiania. Była ona dla niego modlitwą biblijną o medytacyjnym charakterze i chrystologicznie zorientowaną⁷⁹⁴.

⁷⁹³ Por. *Rytuał*, Scranton 1958 i wcześniejsze wydania.

⁷⁹⁴ Informacja własna. Po biskupie L. Grochowskim w domu jego syna Michała znajduje się kilkanaście sporych paczek nagrań i tekstów wygłoszonych przez biskupa w audycjach radiowych. Warto byłoby zająć się tą spuścizną.

3.4.3.4 Modlitwy

3.4.3.4.1 Zdrowaś Maryjo – Ave Maria

W katechizmie Pawlikowskiego, wydanym w 1911 roku, znajdujemy część poświęconą „Pozdrowieniu Anielskiemu”, w której autor stara się przybliżyć wiernym PNKK treść i znaczenie modlitwy „Zdrowaś, Maryjo”⁷⁹⁵. Autor katechizmu w sześciu pytaniach i odpowiedziach tak ujmuje „Zdrowaś, Maryjo”:

– Co zazwyczaj odmawiamy po Ojcie Nasz?
 – Ku czci Matki Bożej modlitwę, zwaną pozdrowieniem Anielskim, czyli Zdrowaś Maryja.

– Z ilu części składa się pozdrowienie Anielskie?

– Z dwu części: z modlitwy uwielbienia i prośby.

– Z czego składa się modlitwa uwielbienia?

– Modlitwa uwielbienia składa się:

1. Ze słów Archaniola Gabryela: Zdrowaś Maryo, łaskiś pełna, Pan z Tobą, błogosławionaś Ty między niewiastami

2. Ze słów Świętej Elżbiety: „I błogosławiony owoc żywota Twojego”, do czego dodajemy Imię Jezus.

– Kiedy powiedział Anioł Gabryel te słowa?

– Gdy Najświętszej Pannie zwiastował, że będzie Matką Bożą.

– Kiedy powiedziała święta Elżbieta wspomniane słowa?

– Gdy N. Panna Marya po zwiastowaniu Anielskim ją odwiedziła.

– Z czego składa się prośba?

– Ze słów, które dodał Kościół: „Święta Maryo, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen.

– Dlaczego chce Kościół, abyśmy Najświętszą Pannę Maryę szczególnie czcili?

– Ponieważ Najświętsza Marya Panna jest Matką Pana naszego Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego⁷⁹⁶.

Połączenie dwóch części dokonało się w okresie od VI do XVI wieku. Po raz pierwszy połączenie słów Archaniola i inwokacji św. Elżbiety

⁷⁹⁵ R. Pawlikowski, *Katechizm Mały*, Scranton 1911, s. 20.

⁷⁹⁶ Tamże.

spotykamy w VI wieku w liturgii Kościoła syryjskiego. Natomiast w VII wieku na Zachodzie pojawiła się owa modlitwa w formie antyfony na przygotowanie darów w czwartą niedzielę Adwentu. Wiemy, że na Synodzie w 1198 roku biskup paryski Odon polecał taką formę. Za nim poszli także inni biskupi i synody w wielu krajach. Dołączenie słowa „Jezus” zawdzięczamy papieżowi Urbanowi IV (1261-1264).

Podobnie było z inwokacją, pochodzącą od Kościoła, która miała także swoją długą historię. W trzynastowiecznym brewiarzu kartuzów spotykamy sformułowanie „Święta Maryjo, módl się za nami”. Wiek później ci sami kartuzi dodali jeszcze wezwanie „módl się za nami grzesznymi”. Katechizm z 1525 roku podaje już zintegrowany tekst, który ostatecznie ustalił i zatwierdził Pius V w reformie „Liturgii Godzin” w 1568 roku⁷⁹⁷.

W zbiorze nabożeństw, modlitw i pieśni *Do Boga*⁷⁹⁸, w modlitwach codziennych wymienione jest „Zdrowaś Mario”. To samo czyni ks. Stanisław Zawadzki w *Modlitewniku, czyli Ćwiczeniach Pobożnych dla ludu chrześcijańskiego*⁷⁹⁹ z 1920 roku czy też autor *Modlitwy Polskiego Dziecka*⁸⁰⁰ z roku 1933, w końcu biskup Jan Misiaszek w książeczce *Rozmowa duszy z Bogiem, czyli zbiór nabożeństw, modlitw i pieśni*⁸⁰¹ z roku 1939. Natomiast *Krótki Katechizm* na pytanie: „Jaka jest wtóra doskonała modlitwa?” udziela następującej odpowiedzi: „Wtórą doskonałą modlitwą jest Zdrowaś Marja, ułożona przez Kościół katolicki ku czci Matki Jezusa Chrystusa”⁸⁰². Jest to jednocześnie modlitwa codzienna⁸⁰³. Tak więc w czczeniu Maryi w PNKK modlitwa „Zdrowaś, Maryjo” odgrywa bardzo istotną rolę.

⁷⁹⁷ L. Scheffczyk, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik Mariologii*, Kraków 2004, s. 259-260.

⁷⁹⁸ „Do Boga”. *Zbiór nabożeństw, modlitw i pieśni*, Scranton 1925, s. 18.

⁷⁹⁹ S.M. Zawadzki, *Modlitewnik, czyli Ćwiczenia Pobożne dla ludu chrześcijańskiego*, Scranton 1920, s. 16.

⁸⁰⁰ *Modlitwa Polskiego Dziecka. Książeczka do Nabożeństwa do użytku w Polsko-narodowych Katolickich Kościołach*, Scranton 1933, s. 11.

⁸⁰¹ J. Misiaszek, *Rozmowa duszy z Bogiem, czyli zbiór nabożeństw, modlitw i pieśni według obrządku PNKK*, Scranton 1939, s. 17.

⁸⁰² *Krótki Katechizm*, Scranton 1945, s. 48-49.

⁸⁰³ Tamże, s. 4-5.

3.4.3.4.2 Pod Twoją obronę

Z Litanią Loretańską związana była w PNKK modlitwa „Pod Twoją obronę”⁸⁰⁴. Tekst tej modlitwy, sięgający III wieku, a więc czasów męczenników, odnaleziono w manuskrypcie z III wieku⁸⁰⁵. Ten cenny pomnik przeszłości, nazwany Papirusem nr 470, znajduje się w zbiorach Rylands Library Manchester, w postaci niewiele odbiegającej od aktualnej wersji greckiej. Tekst tej modlitwy występuje dziś w następujących wersjach: greckiej, mediolańskiej, rzymskiej i egipskiej. Modlitwa ma egipskie pochodzenie. Święty Cyryl, walcząc z Nestoriuszem w obronie Boskiego Macierzyństwa i wiary w moc pośrednictwa Maryi, nie głosił swojej prywatnej opinii, ale chciał być przedstawicielem tradycji, która swoje oparcie znajduje w liturgii⁸⁰⁶. W „Liturgii Godzin” kapłańskich (starych) występuje ona jako Antiphona ad Magnificat (Nieszpory). W rycie ambrożyjańskim (dziś w Mediolanie) jest to Antiphona post Evangelium Mszy św. o Najświętszej Maryi Pannie. Natomiast w rycie bizantyjskim jest to ostatni Troparion Nieszporów Wielkiego Postu. Występuje także jako ostatnia modlitwa Całocnego czuwania.

Tekst odczytał i opublikował benedyktyn F. Mercenier. Napisany po grecku umieszczony został na jednej stronie; zajmuje tylko 10 wierszy:

„Pod Twoje miłosierdzie
uciekamy się, Bogurodzico,
naszymi prośbami nie gardź w potrzebach,
ale wybaw nas od niebezpieczeństw,
Jedyna czysta, jedyna błogosławiona”⁸⁰⁷.

W Kościele rzymskokatolickim, jak też w PNKK, modlitwa ta jest odmawiana w wersji będącej przekładem tradycji rzymskiej, i to nieco rozszerzonej. Tekst grecki z Papirusu nr 470 odwołuje się do miłosierdzia matczynego, do dobroci Bożej Rodzicielki.

⁸⁰⁴ *Modlitwa Polskiego Dziecka...*, s. 180-185.

⁸⁰⁵ *Sub tuum*, w: M. O’Carroll, *Theotokos*, s. 336.

⁸⁰⁶ F. Mercenier, *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge: le Sub tuum praesidium*, „Les Questions Liturgiques et Paroissiales” 25 (1940), s. 36.

⁸⁰⁷ Tamże, s. 33.

Tekst modlitwy w PNKK

„Pod Twoją obronę uciekamy się, święta Boża Rodzicielko! Naszemi prośbami racz nie gardzić w potrzebach naszych, ale od wszelakich złych przygód racz nas zawsze wybawiać, Panno chwalebna i błogosławiona! O Pani nasza! Orędowniczko nasza! Pośredniczko nasza! Pocieszycielko nasza! Z Synem Twoim nas pojednaj! Synowi Twojemu nas polecaj, Synowi Twojemu nas oddawaj. O Pani, o Pani, o Pani nasza! Orędowniczko nasza, Pośredniczko nasza, Pocieszycielko nasza”⁸⁰⁸.

3.4.3.5 Antyfony maryjne obecne w kulcie PNKK

Nieszpory sprawowane w niedzielę i święta roku kościelnego w PNKK zawierają cztery antyfony maryjne dostosowane do okresu liturgicznego: na Adwent i okres Bożego Narodzenia, na czas Wielkiego Postu, na okres Wielkanocy, okres po Zielonych Świątkach⁸⁰⁹. Pierwotnie odmawiane były w modlitwach na zakończenie dnia w tzw. Komplecie, celebrowanej w czasie Liturgii godzin.

W czasie Adwentu odmawiano „Matko Odkupiciela” (Alma Redemptoris Mater), w okresie Wielkiego Postu – „Witaj, Królowo niebios” (Ave, Regina coelorum), w czasie Wielkiej Nocy – „Wesel się, Królowo” (Regina coeli), natomiast po Zielonych Świątkach – „Witaj, Królowo” (Salve, Regina).

Pierwsza z nich – „Matko Odkupiciela” (Alma Redemptoris Mater) rozpoczyna się łacińskim „Alma”. Ma ono podwójne znaczenie: pierwsze – „święta”, „wspaniała”, „dobroczynna”, „czcigodna” oraz drugie – „dziewica”, „panna”. Św. Hieronim, autor „Wulgaty”, widział w nim odniesienie do hebrajskiego „Almah”. Słowo to występowało w pro-roctwie Izajasza (7, 14) – „Oto Panna pocnie i porodzi syna”. Polskie tłumaczenie „Tyś jest przechodnią bramą do rajów wiecznych” trafnie podkreśla rolę Maryi, gdyż to dzięki temu, że zrodziła Zbawiciela,

⁸⁰⁸ *Modlitwa Polskiego Dziecka...*, s. 184-185.

⁸⁰⁹ S. Zawadzki, *Modlitewnik, czyli ćwiczenia pobożne dla ludu chrześcijańskiego*, s. 165-194; „*Modlitwa Polskiego Dziecka*”, s. 146-152; „*Módlmy się*”, s. 175-185; „*Do Boga*”..., s. 202-210.

otwarła nam drogę zbawienia. Treść antyfony podkreśla Jej dziewictwo oraz Jej orędownictwo na korzyść ludzi.

Na czas Wielkiego Postu używana jest inna antyfona: „Witaj, Królowo niebios” (*Ave Regina coelorum*). W tekście antyfony odnajdujemy jej źródła biblijne, które łączą macierzyństwo i dziewictwo Maryi z odniesieniem do Izajasza 11, 1. „Witaj początku, bramo tej światłości”. Wydaje się, że autor tekstu podkreśla niewymowny dar, który stał się udziałem ludzi przez Maryję.

Okres Wielkiej Nocy to czas używania antyfony „Wesel się, Królowo” (*Regina coeli, laetare*). Antyfona ta odbiega od innych. Antyfony wykorzystywały w swej treści słowa wypowiedziane przez Gabriela w Zwiastowaniu: „Chaire” – bądź pozdrowiona, „salve”, „ave”, „gaude”. Tłumaczenie polskie odbiega od tekstu łacińskiego. Zgodnie z tekstem powinno ono rozpoczynać się od słów: „Królowo nieba”. Tekst polski nawiązuje do tradycyjnych form i rozpoczyna się zwrotem: „Ciesz się”. Modlitwa wyraża radość. Aby to uwidocznić, autor czyni to przez użycie słowa „Raduj się” oraz przez powtarzającą się aklamację: „Alleluja”. Tekst antyfony podkreśla niezłomną nadzieję Bogurodzicy na zmartwychwstanie Syna: „zmartwychwstał jak powiedział”.

Najbardziej popularna – „Witaj, Królowo” (*Salve, Regina*) – do odmawiania po Zesłaniu Ducha Świętego, jest radosnym synowskim pozdrowieniem Bogurodzicy, jak też błaganiem o miłosierdzie i łaski dla Kościoła. Wołaniem „dzieci” Ewy do Nowej Ewy – Królowej Miłosierdzia. Używa się jej także w obrzędzie pogrzebu osoby dorosłej, jako ostatniej modlitwy Kościoła za zmarłego wiernego, o miłosierdzie dla niego⁸¹⁰.

Pierwotnie antyfona rozpoczynała się słowami: „Witaj, Królowo miłosierdzia”. Dodanie słowa „Matko” zawdzięczamy środowisku Cluny. Zakończenie nie posiadało określenia „Virgo” (Dziewica). W wersji polskiej występuje „życie, słodczy” – natomiast w starych wersjach mamy sformułowanie „vitae dulcedo” – słodczy życia, a nie „życie”, „słodkości” (*vita, dulcedo*).

⁸¹⁰ Rytuał, s. 288.

Pieśni

Pieśń kościelna syntetyzuje prawdy teologiczne i pobożność prywatną związane z tajemnicami poszczególnych okresów liturgicznych czy świąt kościelnych. Jeden z Katechizmów PNKK tak ujmował rolę śpiewu jako jednej z form modlitwy: „Modlenie się przez śpiew ma szczególniejsze znaczenie i dla modlącego się i dla słuchaczy, ponieważ religijny śpiew podnosi myśl człowieka do Boga, rozgrzewa jego serce i uszlachetnia całą istotę w wysokim stopniu: kto śpiewa, dwa razy się modli”⁸¹¹. Pieśń popularyzuje teologię i jednocześnie zakorzenia ją w człowieku, gdyż wszechstronnie oddziałuje na niego i czyni to skuteczniej niż najdoskonalszy wykład prowadzony przez uczonego teologa. Dlatego nie powinno dziwić, że przedmiotem analiz czyni się też pieśni, które odnajdujemy w śpiewnikach i modlitewnikach PNKK. Sam bp F. Hodur był autorem hymnów i pieśni kościelnych, które do dziś śpiewane są w PNKK i Kościele Polskokatolickim⁸¹²:

1. Hymn Kościoła: „Tyle lat my Ci, o Panie, służbę wierną wypełniali”, napisany w 1912 roku z okazji 15 rocznicy powstania Kościoła. Hymn ten zatwierdzono na IV Synodzie Generalnym w Scranton (7-10 lipca 1921)⁸¹³. Śpiewa się go na melodię pieśni „Najeźdźcy z obcej ziemi”⁸¹⁴, którą szarmonizował Adam B. Pikulski, długoletni organista katedry św. Stanisława w Scranton⁸¹⁵;

2. Hymnu wiary: „Do Ciebie przyszlیم, Boże nasz, przed Twe oblicze Panie”. Śpiewany w PNKK na melodię „Nie rzucim ziemi, skąd nasz ród”;

⁸¹¹ *Krótki Katechizm*, s. 49.

⁸¹² Ojciec Stanisław Celestyn Napiórkowski pisał: „Luteranizm nie zdobyłby tak szybko terenu, gdyby Luter był tylko wybitnym teologiem, a nie był przy tym poetą i kompozytorem, gdyby swoich teologicznych idei nie zaklął w pieśniach”. S.C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 79.

⁸¹³ K. Grotnik, *Synody...*, s. 151-183.

⁸¹⁴ „Straż” 1918, nr 12, s. 1.

⁸¹⁵ *Módlmy się*, s. 413; J. Misiaszek, *Rozmowa duszy z Bogiem...*, s. 484; *Modlitwa Polskiego Dziecka*, s. 187, *Do Boga...*, s. 373; Rytuał, s. 4.

3. Hymnu wdzięczności: „Do głębi duszy przejęci Panie, wrócim do domu z wdzięcznością łzą”. Tekst używany na zakończenie nabożeństwa i śpiewany na melodię „Z dymem pożarów, z kurzem krwi bratniej”⁸¹⁶.

4. Hymnu wyznania: „Synu Boży, Chryste Panie, przed obliczem Twoim staniem”⁸¹⁷.

5. Hymnu prośby: „Wielki Stwórczo świata tego”. Używano go przed kazaniem.

Wszystkie te hymny, jak też i pieśni ułożone przez naszego autora, pisane były na początku XX wieku, stąd pewne archaizmy, tonacje i właściwości językowe tego okresu. Miały one przemawiać do uczuć i wyobraźni odbiorcy, budzić ducha.

W modlitewnikach wydanych przez Kościół znajdujemy wiele pieśni do Matki Bożej, ale występują też takie, które w treści wspominają Maryję i Jej udział w historii zbawienia. Są to pieśni pozdrowienia, uszanowania, wspomnienia, wzywania, czci, prośby o łaski, ufności, prośby o wstawiennictwo, wyrażające uległość wobec Maryi jako Matki i Królowej. W PNKK najczęściej używane były i są następujące pieśni maryjne:

1. Chwalcie łąki umajone
2. Ty, której berła
3. Matko niebieskiego Pana
4. Serdeczna Matko
5. Witaj Królowo nieba
6. Zdrowaś Maryjo, Boga Rodzico
7. Do Twej dążymy kaplicy
8. Królowej Anielskiej

Modlitewnik *Modlitwa Polskiego Dziecka* dodaje jeszcze:

1. Cześć Maryi
2. Pani w ofierze
3. Pod Twą obronę.

Natomiast w „Rytuale” znajdujemy trzy pieśni maryjne:

⁸¹⁶ *Do Boga...*, s. 84; *Modlitwa Polskiego Dziecka*, s. 91; J. Misiaszek, *Rozmowa duszy z Bogiem...*, s. 484; *Módlmy się*, s. 102.

⁸¹⁷ Tamże, s. 422; *Do Boga...*, s. 372.

1. Serdeczna Matko
2. Zdrowaś Maryjo, Boga Rodzico
3. Witaj Królowo⁸¹⁸.

Pieśni te wykorzystywane były w obrzędzie pogrzebu: dwie pierwsze w czasie pogrzebu dziecka, natomiast trzecia w pogrzebie dorosłych. Pieśń „Serdeczna Matko” w środowisku Polonii amerykańskiej jest powszechnie znana i śpiewana w języku polskim, którego znaczna część śpiewających już nie zna⁸¹⁹. Warto zwrócić uwagę na proporcje, jakie występują w modlitewnikach, jeśli chodzi o liczbę pieśni maryjnych w stosunku do pozostałych.

W książeczce do nabożeństwa dla dzieci liczba pieśni przeznaczonych na określony czas liturgiczny jest następująca:

- Adwent – 2;
- Boże Narodzenie – 13;
- Wielki Post – 6;
- Wielkanoc – 6;
- Maryjne – 9;
- Eucharystyczne – 11;
- Przygodne – 15.

Na 62 pieśni 9 to pieśni maryjne⁸²⁰.

W mającym wiele wydań modlitewniku *Módlmy się. Książeczka do nabożeństwa dla użytku chrześcijan wyznawców PNKK*, opracowanym przez bpa L. Grochowskiego, zamieszczono następującą liczbę pieśni⁸²¹:

- Adwent – 1;
- Boże Narodzenie – 8;
- Wielki Post – 5;
- Wielkanoc – 5;

⁸¹⁸ Rytuwał, s. 256 i 288.

⁸¹⁹ Rozmawiając w dniu 15.02.1992 z ordynariuszem diecezji Scranton – Kościoła rzymskokatolickiego, bpem J. Timlinem, Irlandczykiem z pochodzenia, dowiedziałem się, że Ksiądz Biskup nauczył się pieśni „Serdeczna Matko” po polsku, aby wspólnie śpiewać ją ze swoimi diecezjanami. Bp J. Timlin nie posługuje się językiem polskim.

⁸²⁰ *Modlitwa Polskiego Dziecka*, s. 246-255.

⁸²¹ L. Grochowski, *Módlmy się...*, s. 428-430

Maryjne – 8;

Eucharystyczne – 11;

Przygodne – 5.

Na 43 pieśni 8 to pieśni maryjne.

Wydany przez ks. S.M. Zawadzkiego *Modlitewnik czyli Ćwiczenia Pobożne dla ludu chrześcijańskiego* ma następującą liczbę pieśni⁸²²:

Adwent – 2;

Boże Narodzenie – 7;

Wielki Post – 7;

Wielkanoc – 4;

Maryjne – 6;

Eucharystyczne – 7;

Przygodne – 7;

Narodowe – 3.

Na 43 pieśni 6 to pieśni maryjne. Identycznie wygląda to w modlitewniku bpa Jana Misiaszka⁸²³.

Pieśni te akcentują kilka ważnych elementów składających się na cześć Najświętszej Maryi Panny:

- a) wiarę w Boże macierzyństwo Maryi,
- b) wiarę w trwałe dziewictwo Maryi,
- c) przekonanie o godności wynoszącej Maryję ponad inne niewiasty,
- d) wzywianie do naśladowania Maryi.

Niektóre z nich zdają się przypisywać Maryi funkcje paralelne do Chrystusa – Pośredniczki czy nawet Współodkupicielki. Innym, nie mniej budzącym sprzeciw elementem niektórych pieśni maryjnych, jest przedstawianie Chrystusa (Boga) jako surowego sędziego, natomiast Maryi jako miłośniernej Matki (np. „Serdeczna Matko” – słowa: „lecz kiedy Ojciec rozgniewany siecze, Szczęśliwy, kto się do Maryi uciecze!”). Obraz Boga przekazany przez Biblię jest inny. Bóg pragnie być blisko człowieka, ofiaruje mu swą przyjaźń. Grzech, nieposłuszeństwo nie niweczą Bożych inicjatyw. W dobroci Boga,

⁸²² S. Zawadzki, *Modlitewnik...*, s. 334-388. Zbiór modlitw i pieśni ks. S. Zawadzkiego był pierwszą książeczką do nabożeństwa wydaną za imprimatu bpa F. Hodura.

⁸²³ J. Misiaszek, *Rozmowa duszy z Bogiem...*, s. 512 i s. 405-509.

który zawsze pozostaje naszym Ojcem, odnajdujemy także element miłości macierzyńskiej: „Chcę was pocieszać, jak matka pociesza swe dzieci” (Iz 66, 13). Ten sam prorok okresu niewoli i wygnania napisze: „Czyż może zapomnieć niewiasta dziecięcia swego, by nie zlitowała się nad synem żywota swego? A choćby ona zapomniała. Ja nie zapomnę” (Iz 49, 15). Natomiast Jezus zwraca się z propozycją „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja wam ulżę” (Mt 11, 28).

Jedna z pieśni „Cześć Maryi, cześć i chwała” wychwala następujące pasywne cnoty Maryi: czystość, cichość i pokorę. Sam Hodur zwracał uwagę na zaangażowanie Maryi, a więc cnoty aktywne, takie jak wiara, posłuszeństwo czy też oddanie się Chrystusowi.

Pieśń „O Maryjo przyjm w ofierze” śpiewana bywa często w czasie Mszy św., podczas ofiarowania. Ten kontekst może fałszywie sugerować, że ofiara Mszy św. składana jest Maryi. A przecież składamy ją Ojcu przez Syna w Duchu Świętym.

Pieśń kościelna musi podlegać ocenie teologicznej, często nawet krytycznej. Chodzi przecież o ortodoksję, o ocenę języka pieśni religijnych, który powinien harmonizować z prawdami wiary. Inaczej złe pełnienie funkcji informacyjnej dyskwalifikuje go zupełnie⁸²⁴.

3.4.4 Tytuły kościołów

Cześć i szacunek, jakim darzona jest w PNKK Maryja, znalazły swój wyraz w obieraniu Jej za patronkę kościołów. Umierając w 1953 roku, bp Franciszek Hodur pozostawił świetnie zorganizowaną społeczność kościelną, na którą składało się pięć diecezji (w tym Diecezja Polska), dziewiętnaście senioratów (dekanaty w USA i Kanadzie) oraz 157

⁸²⁴ S.C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 98-99. Celestyn Napiórkowski wspomina jeszcze w swoim przypisie o rozmowie, jaką przeprowadził z ks. prof. J. Herbutem, dotyczącej konieczności kryterium ortodoksyjności w poetyckim języku religijnym, skoro ma on pełnić funkcję informacyjną. Franciszkanin lubelski wymienia także jedno z wydawnictw KUL: *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpiuk i J. Sambor, Lublin 1988. Dzieło to dotyka interesującej nas tutaj problematyki.

parafii. W tym czasie Kościół liczył około 270 tysięcy wiernych, wśród których pracowało 147 duchownych. Rozwój Kościoła w liczbach ukazuje tab.1⁸²⁵.

L.p.	Rok	Liczba		
		Księży	Kościółów	Wiernych
1.	1906	22	24	15 473
2.	1916	37	45	20 145
3.	1925	67	71	84 000
4.	1936	?	126	150 000
5.	1951	147	156	265 879
6.	1957	144	157	267 418

I tak następujące parafie obrały sobie Maryję za patronkę:

3.4.4.1 Diecezja Wschodnia – Manchester, N.H.

1. Blessed Virgin Mary of Częstochowa – Matki Bożej Częstochowskiej – Albany, N.Y. Stolica stanu New York. Parafię w tym mieście powołano do życia w 1920 roku⁸²⁶.

2. Matki Bożej Nieustającej Pomocy – Adams, Mass.

3. Niepokalanego Poczęcia – Lawrence, Mass. Parafia została zorganizowana w roku 1925⁸²⁷.

4. Matki Bożej Częstochowskiej – Fall River, Mass. Istnieje od 11 czerwca 1898 roku⁸²⁸.

5. Matki Bożej Różańcowej – Chicopee, Mass. Zorganizowana pierwotnie jako tzw. parafia niezależna. W roku 1897 przeszła pod jurysdykcję Scranton⁸²⁹.

⁸²⁵ Tabela opracowana na podstawie: H. Kubiak, *The Polish...*, s. 121. Liczby nie obejmują Diecezji Polskiej PNKK.

⁸²⁶ *Księga Pamiątkowa „33”*, s. 362-365.

⁸²⁷ Tamże, s. 388-391.

⁸²⁸ Tamże, s. 341-345.

⁸²⁹ Tamże, s. 314-316.

3.4.4.2 Diecezja Zachodnia – Chicago, Ill.

1. Najświętszej Maryi Panny – Kenosha, Wis. Początkowo była parafią niezależną. Do przyjęcia jurysdykcji PNKK przyczynił się ks. Józef Padewski, późniejszy ordynariusz Diecezji Polskiej PNKK⁸³⁰.

2. Matki Bożej Częstochowskiej – Hamtramck, Mich. Powstała w latach 20. ubiegłego wieku⁸³¹.

3. Matki Boskiej Różańcowej – South Bend, Ind. Początki parafii sięgają roku 1914. W tym też roku uzyskano czarter. Rok później rozpoczęto budowę świątyni, którą ukończono w 1920 roku⁸³².

4. Matki Bożej Różańcowej – Pierz, Minn. Założona w 1920 roku⁸³³.

5. Najświętszej Maryi Panny – Yongstown, Oh. Powołana do życia w 1926. Czarter uzyskała dopiero w 1929 roku⁸³⁴.

6. Panny Maryi – West Allis, Wis. O jej istnieniu przypomina ks. K. Grotnik⁸³⁵.

7. Najświętszej Maryi Panny – Lublin, Wis. O istnieniu tej społeczności wspomina K. Grotnik, pisząc o 4 uczestnikach Synodu PNKK⁸³⁶.

8. Najświętszej Maryi Panny – St. Petersburg, Fl. Starzenie się części emigracji polskiej spowodowało w latach trzydziestych ubiegłego stulecia migrację Polonii z dawnych miejsc jej pobytu na Florydę. To było przyczyną powołania nowych ośrodków duszpasterskich⁸³⁷.

3.4.4.3 Diecezja Buffalo – Pittsburg

1. Matki Bożej Różańcowej – Buffalo, N.Y. Założycielami wspólnoty byli polscy wychodźcy, którzy w 1895 roku postanowili powołać do życia niezależną parafię. Pierwszym jej proboszczem był ks. A. Klawiter.

⁸³⁰ Tamże, s. 446.

⁸³¹ *Po drodze życia*, s. 239-242.

⁸³² *Księga Pamiątkowa „33”*, s. 432-435.

⁸³³ Tamże, s. 443-444.

⁸³⁴ Tamże, s. 427-432.

⁸³⁵ K. Grotnik, *Synods of the PNCC...*, s. 449.

⁸³⁶ Tamże.

⁸³⁷ Tamże.

W swojej historii przeżyła okresy wzlotów i upadków. W roku 1919 na licytacji sprzedano kościół za zaciągnięte długi. Pod jurysdykcję PNKK przeszła w 1914 roku⁸³⁸.

2. Matki Boskiej Częstochowskiej – Eire, Pa. Założona w latach dwudziestych ubiegłego stulecia⁸³⁹.

3. Najświętszej Maryi Panny – Boswell, Pa. Parafię powołano do życia w maju 1918 roku⁸⁴⁰.

3.4.4.4 Diecezja Centralna – Scranton, Pa

1. Matki Bożej Bolesnej – Dupont, Pa. Parafia powstała w 1916 roku. Przyczyną powstania parafii PNKK był konflikt miejscowej społeczności z bpem ordynariuszem o obsadzenie stanowiska proboszcza parafii⁸⁴¹.

2. Matki Bożej Częstochowskiej – Duryca, Pa. Powstała dwa lata po wydarzeniach w Scranton, tj. w roku 1899⁸⁴².

3. Matki Bożej Bolesnej – Plymouth, Pa. Została zorganizowana w 1898 roku⁸⁴³.

Do listy tej dopisać potrzeba Diecezję Polską, która zerwała swoje związki z centralą Kościoła w Scranton po aresztowaniu i osadzeniu w więzieniu UB w Warszawie jej zwierzchnika. Stało się to 15 lutego 1951 roku, kiedy to na ogólnopolskim zjeździe duchowieństwa w Warszawie dokonano aktu autokefalizacji Kościoła. Tego aktu dokonano pod naciskiem Urzędu ds. Wyznań. W dniu 10 maja 1951 roku zmarł w warszawskim więzieniu UB przy ul. Rakowieckiej zwierzchnik diecezji ks. bp Józef Padewski. Kościół „matka” nie uznał tego aktu autokefalizacji oraz zmiany nazwy Kościoła z PNKK na Kościół Polskokatolicki⁸⁴⁴.

⁸³⁸ *Księga Pamiątkowa „33”*, s. 457-465.

⁸³⁹ Tamże, s. 482-483.

⁸⁴⁰ Tamże, s. 482-483.

⁸⁴¹ *Po drodze życia*, s. 106-112.

⁸⁴² Tamże, s. 103-106.

⁸⁴³ Tamże, s. 129-133.

⁸⁴⁴ Szerzej na ten temat pisze W. Wysoczański, *Posłowie...*, w: U. Küry, *Kościół starokatolicki...*, s. 454-455; W. Wysoczański, *Proces kanonicznego usamodzielniania się Kościoła Polskokatolickiego w Polsce i jego pozycja w Unii Utrechckiej*, „Posłanictwo” 1988, nr 1-4, s. 3-16.

3.4.4.5 Diecezja Polska – Kraków

1. Matki Bożej Anielskiej – Kosarzew Górny. Założona w 1931 roku.

2. Matki Bożej Zwycięskiej – Chełm.

3. Matki Bożej Wniebowziętej – Lublin.

4. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny – Majdan Leśniewski.

5. Matki Bożej Różańcowej – Osówka.

6. Najświętszej Maryi Panny – Jaćmierz.

7. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – Hucisko.

8. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy – Skadla.

W PNKK w USA i Kanadzie: w Diecezji Centralnej na 49 parafii – 3 kościoły nosiły tytuł maryjny. Diecezja Wschodnia – na 34 parafie – 5 posiadało wezwania maryjne. Diecezja Zachodnia miała 46 parafii, z których 8 posiadało tytuły maryjne. W Diecezji Buffalo – Pittsburg na 28 parafii – 3 miały wezwania maryjne. Diecezja Polska – na 64 kościoły (52 parafie i 12 filii) było 8 parafii pod wezwaniem maryjnym.

USA i Kanada – 157 – 19

Polska⁸⁴⁵ – 64 – 8.

3.5 Jaka pobożność?

Z funkcjonującego w świadomości wierzących obrazu Maryi wyrastają duchowość i odpowiadająca jej pobożność maryjna. Istnieją zasadniczo dwa obrazy Maryi: chrystotypiczny i eklezjotypiczny⁸⁴⁶. Stąd warto zapytać o typ pobożności maryjnej u bpa F. Hodura. Czy jest ona

⁸⁴⁵ Dane dotyczące Polski: W. Wysoczański, *Posłowie...*, s. 453.

⁸⁴⁶ Te dwie kategorie wprowadził do języka teologii pallotyn ks. Henryk Köster, który na Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym – Maryjnym w Lourdes (1958) w swoim referacie na temat: *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tanquam minimum tribuendum sit B.M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis?* (Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici – Mariani in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati, vol. II: De munere et loco quem tenet Beata Virgo Maria in Corpore Christi Mystico. Relationes sessionum generalium, Romae 1959, s. 21-49). Więcej na ten temat: S.C. Napiórkowski, *Mariologia eklezjotypiczna*, w: red. S.C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 143-155.

chrystotypiczna czy eklezjotypiczna? Może stara się ona te dwa obrazy Maryi łączyć?

W obrazie chrystotypicznym Maryja jest bliska Chrystusowi, obdarowana wieloma przywilejami z racji wybrania Jej przez Boga za Matkę Jezusa, uczestnicząca w mocy Chrystusa – Matka łaski Bożej. W obrazie tym bardzo mocno akcentuje się związek Maryi z Chrystusem, Jej upodobnienie do Syna. Maryja oddala się od swoich „córek i synów”, od ludu Bożego. Przedstawionemu tu obrazowi Maryi odpowiada określony typ pobożności maryjnej. Dominantę stanowi tu miłość i zaufanie do Maryi. Maryja wszystko może z racji swej dobroci i potęgi. W tym modelu pobożności maryjnej na pierwszy plan wysuwają się prośby, jakie pobożny lud zanoszą do Matki Pana. W połączeniu z sentymentalizmem występującym bardzo często w pobożności ludowej, może prowadzić do mariocentryzmu⁸⁴⁷.

Z chrystotypicznej mariologii wyrasta chrystotypiczna pobożność maryjna. Można ją krótko określić jako pobożność do Maryi. W jej „arsenale” znajdujemy różne pobożne ćwiczenia, pielgrzymki, koronacje itp. Ulubione modlitwy w tym typie pobożności to: „Pod Twoją obronę”, „Pomnij o najdobrotliwsza...”, zwana też modlitwą św. Bernarda, czy też Litania Loretańska.

Istnieje też eklezjotypiczny obraz Maryi i związana z nim pobożność. Maryja należąca do wspólnoty wybranych przez Boga, najznakomitszy członek Kościoła, krocząca wraz z nim ku paruzji, uczy członków Kościoła, jak naśladować Chrystusa, jak słuchać Słowa Bożego i rozważać to Słowo, ukazując, że prawdziwa wiara urzeczywistnia się w miłości, miłości służebnej wychodzącej do innych.

Z tego obrazu wyrasta eklezjotypiczna pobożność, którą można nazwać pobożnością na wzór Maryi. Nie jest to typ pobożności sentymentalnej. Wymaga od czciciela Maryi nieustannego dorastania do pełni chrześcijaństwa.

Teksty liturgiczne wzywają do naśladowania Maryi, a więc pobożności eklezjotypicznej. Biskup Franciszek Hodur wzywał wielokrotnie

⁸⁴⁷ T. Siudy, *Oblicza polskiej pobożności maryjnej*, w: red. J.S. Gajek, K. Pek, *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1993, s. 306.

do kształtowania pobożności na wzór Maryi, ale nie zapomniał o nieodzownym dopełnieniu w pobożności chrystopotypicznej, bez której trudno wyobrazić sobie prawdziwą pobożność maryjną oscylującą między skrajnościami. W tak pojętej pobożności odnajdujemy katolickość Kościoła, który przewycięża wszelki ekskluzywizm.

3.6 Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny?

W numerze 26 „Roli Bożej”, która ukazała się 21 października 1950 roku, biskup Franciszek Hodur wraz z bpem J. Misiaszkim zamieścił artykuł pod znamennym tytułem: „Jak należy rozumieć dogmat o Wniebowzięciu Matki Jezusa Chrystusa z duszą i ciałem?”⁸⁴⁸. Jego celem było wyjaśnienie pozycji Kościoła w tym względzie własnym wiernym oraz obrona tak zajętego stanowiska wobec Kościoła rzymskokatolickiego. Autorzy tekstu łączą dogmat Wniebowzięcia z wcześniejszym o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny⁸⁴⁹.

1. Argument skryptyrystyczny – nie znajdziemy go w Piśmie Świętym⁸⁵⁰. Także nieuzasadnionym zabiegiem byłoby szukanie takiego argumentu przy pomocy sztucznych zabiegów, lub wyciąganie daleko idących wniosków z tekstów Łk 1, 28 lub 12 rozdziału Apokalipsy

⁸⁴⁸ F. Hodur, *Jak należy rozumieć dogmat o Wniebowzięciu Matki Jezusa Chrystusa z duszą i ciałem?*, RB 26 (1950), nr 43, s. 674-678.

⁸⁴⁹ Potwierdzenie tej sugestii znajdujemy także u Piusa XII w *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950) 754.

⁸⁵⁰ Tamże, s. 676. Pius XII nie podał żadnego tekstu Pisma Świętego, w którym by ta prawda była objawiona lub na którym w szczególności sposób by się opierała. Papież ogólnie wspomina tylko w dwóch miejscach o Piśmie Świętym: „Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento nuncuntur, que quidem almama Dei Matrem nobis veluti ante oculos proponunt divino Filio suo coniunctissimam, eiusque semper participantem sortem. Quam ab rem quasi impossibile videtur eam cernere, quae Christum concepit, peperit suo lacte alluit, eumque inter ulnas habuit pectorique ovstrinxit suo, ab eodem post terrestrem hanc vitam etsi nona anima corpore tamen sepatata” (AAS 42 (1950) 767-768), oraz: „[...] veritas corporeac Assumptionis Beatissimae Virginis Mariae in coelum – que veritas Sacris Litteris innititur [...]” (AAS 42 (1950) 760. Z tekstów przytoczonych wynika, że prawda Wniebowzięcia ma swe oparcie w Piśmie Świętym. Oba teksty wyciągają z Pisma Świętego ogólną ideę, że Maryja ściśle związana jest z Synem i dzieli jego los. W tym tkwi też i ta myśl, że jest wniebowzięta.

św. Jana. Jest to pierwszy i najważniejszy argument przeciw. Drugi wypływa ze stwierdzenia braku tej nauki w pozabiblijnych świadectwach starożytnego Kościoła aż do V-VI wieku⁸⁵¹.

2. Argument z Tradycji – brak tej prawdy u Ojców Kościoła, takich jak Tertulian, Cyprian, Hieronim czy św. Augustyn. O prawdzie tej nie piszą też Klemens Aleksandryjski, Orygens, Bazyl Wielki i Grzegorz Kapadoccy⁸⁵². Według Hodura pojawienie się tej nauki zawdzięczamy rozwojowi kultu obrazów Najświętszej Maryi Panny, pod wpływem którego teologowie tamtych czasów zaczęli mówić o Wniebowzięciu. Prawdą jest, że nauka o Wniebowzięciu Maryi znajduje się dopiero u ojców greckich VII i VIII stulecia po Chrystusie⁸⁵³. Argument z tradycji jest także wykorzystywany przez innych oponentów dogmatyzacji⁸⁵⁴.

Późniejszy rozwój myśli teologicznej dodawał tylko do przyjętej uprzednio tezy nowe opinie, które Pius XII przyjął za wystarczający argument ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu Matki Pana z duszą i ciałem do chwały niebios⁸⁵⁵.

Starokatolicy chętnie powołują się na formułę św. Wincentego z Lerynu: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum*. Te trzy zasady nie mają zastosowania do Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Dlatego więc nie można żądać wiary we wniebowzięcie jako warunku koniecznego do zbawienia.

⁸⁵¹ F. Hodur, *Jak należy...*, RB 26 (1950), nr 43, s. 676.

⁸⁵² Tamże, s. 676.

⁸⁵³ L. Krupa, *Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny jako prawda objawiona w nauce Ojców Greckich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1 (1949), s. 111-112.

⁸⁵⁴ W tym miejscu przypomnieć można doskonałe studium brata Maxa Thuriana ze wspólnoty Taizé: *Le dogme de l'Assomption*, VC 5 (1951), s. 2-50, czy uczestnika proklamacji dogmatu w Rzymie, twórcy tzw. ewangelijnego katolicyzmu Friedricha Heilera: *Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oecumene*, „Oekumenische Einheit” 2 (1951), s. 4-44, tutaj zwłaszcza s. 12-13.

⁸⁵⁵ F. Hodur, *Jak należy...*, s. 676: „Dopiero w V i VI wieku, pod wpływem kultu obrazów Matki Najświętszej, poczęto mówić głośno o wniebowzięciu Maryi, matki Jezusa Chrystusa, z duszą i z ciałem. Każdy wiek dodał coś nowego do mniemań poprzedników i w ten sposób zgromadzono mnóstwo opinii, które obecny papież uważa za wystarczające podpory, argumenty do ogłoszenia swego dogmatu o wniebowzięciu duszy i ciała matki Jezusa Chrystusa”.

3. Racje spekulatywne – Duns Szkot sformułował następujące zdanie, które teolodzy skwapliwie podjęli: *Quod potuit et decuit, hoc fecit Deus*⁸⁵⁶. (Bóg uczynił to, co mógł uczynić i co uczynić wypadało). W odniesieniu do Wniebowzięcia oznacza to nic więcej, jak tylko to, że logika myślenia teologicznego powoduje, iż teologiczny postulat (wniosek) jest faktem historycznym.

Dogmatyczna ocena treści rzymskokatolickiej nauki o Wniebowzięciu

Bp F. Hodur, krytykując rzymskokatolicką naukę o Wniebowzięciu Maryi, zwraca uwagę na te punkty doktryny, w których nauka ta musi pociągnąć za sobą konsekwencje w stosunku do pewnych zagadnień teologicznych z takich działów teologii, jak eklezjologia i nauki o wierze.

3.6.1 Konsekwencje w stosunku do eklezjologii

Dotyczą szczególnie odejścia Kościoła rzymskokatolickiego od Ewangelii w metodzie teologicznej. Widać to w prymacie aktualnej zgody Kościoła nad Biblią i Jego Tradycją⁸⁵⁷. Bp Hodur podkreśla związek nowego dogmatu z koncepcją Nauczycielskiego Urzędu Kościoła⁸⁵⁸. Dla niego jest to naturalne następstwo dwu nowych dogmatów, tj. z roku 1854 dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny⁸⁵⁹ i z roku 1870 dogmatu o nieomyślności papieża w sprawach

⁸⁵⁶ Hodur błędnie przypisuje Szkotowi autorstwo tej argumentacji. Idzie za dość powszechnie przyjętą błędną opinią o Szkocie.

⁸⁵⁷ F. Hodur, *Jak należy rozumieć...*, s. 676.

⁸⁵⁸ „W ciągu 19 wieków zbierali się bardzo często przywódcy chrześcijaństwa na synody i sobory, radzili o najważniejszych, a często mniej ważnych zagadnieniach swej religii, na przykład – o niebie, czyśćcu, piekle, o stosunku szatanów do człowieka, o Piśmie świętym, o ustroju kościoła, o walce kościoła ze świeckimi panującymi i tym podobnych zagadnieniach, interesujących bardzo wiernych w swoim czasie. Z tych obrad nie wysunięto jednak żadnego dogmatu, któryby obowiązywał w sumieniu wszystkich wiernych Chrystusowego Kościoła, dopiero – w XIX wieku przypomnieli sobie papież, że dogmaty są dla nich znakomitą sposobnością do utwierdzenia swojej władzy, swojej potęgi w chrześcijańskim świecie”. Tamże, s. 675.

⁸⁵⁹ Tamże, s. 675. W tekście artykułu mylnie podano datę ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu – 1864, a powinien być 1854. Czy był to błąd drukarski i brak korekty?

wiary i moralności chrześcijańskiej. Proklamując dogmat o cieleśnym Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, Pius XII po raz pierwszy uczynił użytek z ogłoszonego na I Soborze Watykańskim dogmatu o nieomyślności papieża.

3.6.2 Konsekwencje w stosunku do nauki o wierze

Hodur był przekonany, że jak przed podziałem Kościoła na Wschodni i Zachodni, tak i dziś musi Kościół głosić te prawdy wiary, od przyjęcia których zależy nasze zbawienie. Według niego jest ich sześć:

- „1. Że jest jeden Bóg, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi.
2. Że Bóg jest sędzią sprawiedliwym, którzy za dobre wynagradza, a za złe karze.
3. Że Bóg jest jeden w Trzech Osobach, Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty.
4. Że druga osoba Bóstwa – to jest Syn Boży stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla zbawienia człowieka.
5. Że łaska Boska jest koniecznie potrzebna do zbawienia.
6. Że dusza ludzka jest nieśmiertelna, czyli że nigdy nie umiera”⁸⁶⁰.

Tymczasem wiara niepodzielonego Kościoła już nie wystarcza, by osiągnąć zbawienie. By stała się pełna i integralna według nauki Kościoła rzymskokatolickiego, potrzebne jest wierzyć w cieleśne wniebowzięcie Maryi. Dlatego, zdaniem Hodura, w naszych czasach zaszła zmiana tego, co nazywa się wiarą⁸⁶¹.

Stanowisko Hodura wobec rzymskokatolickiej nauki o wniebowzięciu Maryi z ciałem i duszą można streścić następująco: próbę ogłoszenia nowego dogmatu (tekst artykułu ukazał się przed jego ogłoszeniem) uważał za błąd, gdyż prowadzić to będzie do pogłębienia się różnic między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami wywodzącymi się z niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Reformator z Scranton uzasadnił swoją postawę brakiem możliwości oparcia go na Biblii i Tradycji oraz w dalszej kolejności konsekwencjami w nauce o wierze i eklezjologii.

⁸⁶⁰ F. Hodur, *Jak należy rozumieć...*, s. 674-675.

⁸⁶¹ Tamże, s. 675.

PNKK wystąpił także do biskupów europejskich z prośbą o zajęcie wspólnego stanowiska w tym względzie. List do biskupów w Europie podpisali: F. Hodur, J. Misiaszek, J. Jasiński, J. Leśniak. Uwagę zwraca brak sygnatury biskupa Chicago L. Grochowskiego. To spowodowało, że część czytelników „Roli Bożej” zasypała redakcję listami z zapytaniem, dlaczego brak podpisu biskupa Grochowskiego. W odpowiedzi ukazała się krótka notatka F. Hodura „Dlaczego Rola Boża”⁸⁶². W niej starał się przedstawić postawę bpa Grochowskiego wobec nowego dogmatu. Z długiego listu Grochowskiego Hodur cytuje tylko wyrwane z kontekstu słowa, w których Grochowski proponuje inne rozwiązanie tej sprawy⁸⁶³. Grochowski nie był przeciwnikiem dogmatu. Uważał jedynie, że jest to sprawa wewnętrzna Kościoła rzymskokatolickiego i nie nam oceniać, co uważa on za stosowne wypowiadać w swoim imieniu. Biskup Grochowski był przekonany o tym, że choć Kościół formalnie nie ogłosił tego dogmatu, jednak w kulcie pobożności prawda ta głęboko się zakorzeniła. Radził przejść do porządku i czekać na zajęcie stanowiska przez Unię Utrechcką jako całość, ewentualnie, gdy wyrażą swoje stanowisko, dołączyć do nich⁸⁶⁴.

Stanowisko biskupów MKBS zostało opublikowane 26 grudnia 1950 roku⁸⁶⁵. Tekst podpisali Andreas Rinkel, Arcybiskup Utrechtu, i Adolf Küry, Biskup Kościoła Chrześcijańskokatolickiego w Szwajcarii – sekretarz MKBS. Swoistym komentarzem do Oświadczenia biskupów są dwa teksty znanych teologów starokatolickich: P.F. Pfistera: *Ist die leibliche Himmelfahrt Mariae ein katholisches Dogma*⁸⁶⁶ oraz O. Gilga: *Biblisches Marienzeugnis oder Römischkatholischer Madonnenkult*⁸⁶⁷.

⁸⁶² F. Hodur, *Dlaczego Rola Boża*, RB 26 (1950), nr 46, s. 727.

⁸⁶³ *List bpa Grochowskiego do bpa F. Hodura z dnia 17 października 1950 r.* – fotokopia autora.

⁸⁶⁴ F. Hodur, *Dlaczego Rola Boża*, s. 727.

⁸⁶⁵ An, s. 456-457.

⁸⁶⁶ P.F. Pfistera, *Ist die leibliche Himmelfahrt Mariae ein katholisches Dogma*, Basel 1950.

⁸⁶⁷ O. Gilg, *Biblisches Marienzeugnis oder Römischkatholischer Madonnenkult*, Basel 1951.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy była krytyczna prezentacja mariologii bpa Franciszka Hodura, organizatora Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w USA i Kanadzie (do roku 1951 także i w Polsce), ukazanie jej genezy i rozwoju, uchwycenie związków z przemianami charakterystycznymi dla epoki, w której żył, teologiczna ocena jego myśli mariologicznej oraz wytyczenie obszaru dalszych poszukiwań. Badania przeprowadzone nad myślą reformatora z Scranton pozwoliły stworzyć zwarty, usystematyzowany wykład mariologii oraz wyeksponować jej najbardziej charakterystyczne i oryginalne znamiona.

Cel pracy zrealizowano, choć nie bez trudności. Samo skompletowanie pism i wydobycie na światło dzienne z bogatej spuścizny mariologicznej i osadzenie jej w kontekście historycznym domagało się przebadania w tym względzie wręcz „dziewicznych” archiwów amerykańskich. Stąd autor opracowania dwukrotnie był w USA. Również w Rzymie przeprowadził kwerendę źródeł do historii PNKK w Tajnym Archiwum Watykańskim i Archiwum Propagandy Wiary. Autorowi zależało na możliwie najpełniejszej i najdokładniejszej analizie pism F. Hodura, a to z wielu względów nie było łatwe. Wynik pracy okazał się jednak wart podjętego trudu.

Artykuły, publikacje i kazania Hodura w całości poświęcone tematowi wyznaczyły główny zrab pracy, niejako pierwszy szkic. Okazało się, że w publikacjach i kazaniach na pozór niezwiązanych z tematem znajdują się liczne elementy niezwykle wzbogacające otrzymany pierwotny obraz. Korzystanie ze źródeł „drobnych”, notatek, szkiców, wzmianek, czasem pojedynczych zdań czy nawet haseł przydało kolorów na pozór surowej Maryi Hodura.

Przed sformułowaniem wniosków warto sformułować trzy uwagi:

1. Różnice w nauce o Maryi między Hodurem a tradycyjną mariologią katolicką nie wpływają z różnicy zdań na Jej temat. Problemy tkwią

w innych dyscyplinach dogmatycznych, na pozór niezwiązanych z mariologią, jak eklezjologia, soteriologia, eschatologia czy charytologia. Na gruncie mariologii ujawniają się z niezwykłą siłą. Nie do zlekceważenia są także pozateologiczne uwarunkowania z dominującą gdzieś postawą polemiczną. Wydaje się, że często są bardziej pierwotne niż uwarunkowania teologiczne.

2. PNKK w całej swej historii nie walczył o zachowanie własnej tożsamości wyznaniowej. Bardzo często dochodziło i dochodzi do paradoksalnej sytuacji: inna była linia Reformatora Kościoła – wyrażana często przez uchwały Synodów, a inna była praktyka.

3. PNKK znajdował się zawsze w sytuacji Kościoła między Kościołami starokatolickimi a Kościołem rzymskokatolickim. Tradycje religijne wiernych wywodziły się z Kościoła rzymskokatolickiego, natomiast zasadnicze treści wiary i jurysdykcja zbliżały go do Kościołów starokatolickich. Budowana za życia Hodura własna tradycja kładła nacisk na rozwój myślenia teologicznego z otwarciem na nowe zdobycze naukowe. Ta dogmatyczna otwartość F. Hodura nie znalazła zrozumienia u jego duchowych synów i córek.

Mając to na uwadze, można sformułować następujące wnioski z przeprowadzonych badań:

1. Mariologia rzymskokatolicka czasów Hodura to przede wszystkim mariologia konceptualistyczna. Ten typ mariologii upatrywał chwałę Maryi w nadawaniu Jej coraz to nowych tytułów i ogłaszaniu przez papieży nowych przywilejów maryjnych. Źródłem mariologii obok teologiczno-psychologicznych spekulacji było Magisterium Kościoła. Wielu mariologów tamtych czasów uzasadniało tę metodę tym, że odpowiednie teksty mówiące o Jej wyjątkowej roli i godności łatwiej znaleźć w wypowiedziach papieży aniżeli w Piśmie Świętym. Wystąpienia papieskie miały raczej charakter duszpasterski niż ściśle teologiczny. Powodowało to, że zacierała się granica między teologią a dewocyjnym przepowiadaniem o Maryi.

Hodur, wbrew teologicznej tradycji Kościoła, z którego wyszedł, swoją mariologię budował na tekstach Pisma Świętego. Dla niego Objawienie Boże było jedynym i rzeczywistym źródłem prawd mariologicznych jako

norma normans, tzn. Pismo Święte zawiera fundamentalną regułę wiary także w odniesieniu do mariologii. Trudno bowiem pisać ikonę Maryi w oparciu o apokryfy, które są niewiarygodnym źródłem informacji, czy o prywatne objawienia, które są wątpliwe. Tylko w oparciu o Ewangelię w sposób pewny można „malować” teologiczny obraz Maryi.

Hodur w swojej argumentacji odważnie sięga także do tak zwanych tekstów antymaryjnych Pisma Świętego, które często w przesadnej obawie ukrywano. Owe teksty, których tak się obawiano, przedstawiały Maryję jakoby w negatywnym świetle, jako nierozumiejącą osoby i dzieła Syna. Chodzi tu przede wszystkim o Mk 3, 20-35 (perykopa o prawdziwej rodzinie eschatycznej Jezusa); Mk 6, 1-6 (scena odrzucenia Jezusa w rodzinnym Nazarecie). Podobne problemy mamy z dwoma innymi perykopami z Ewangelii Łk 2, 41-50: o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni i dialogu Jezusa i Maryi z Ewangelią Jana (2, 1-11). Biorąc pod uwagę, że czynił to blisko 70 lat temu, zasługuje na szacunek, tym bardziej że bez tekstów „antymaryjnych” biblijna i teologiczna prawda o Maryi pozostanie zawsze niepełna i narażona na uzasadnioną krytykę. Wszystkie biblijne teksty o Maryi mają na celu wskazać na Nią jako na Tę, przez którą nastąpiła „pełnia czasów”.

2. Hodur chętnie odwołuje się do Starego Testamentu, co w jego czasach uchodziło za „démodé”. Analizując różne teksty Starego Testamentu, zwrócił szczególną uwagę na dwa: Iz 7, 14 oraz Mi 5, 1-3. Teksty te, co prawda w sposób niewyraźny, zarysowują postać Odkupiciela i Jego Matki, ale z całą mocą wyjaśniły się, gdy przyszła „pełnia czasów” (Ga 4, 4). „Pełnia czasów” oznacza dla Hodura, że zakończył się okres oczekiwania na Mesjasza. Mówiąc o Boskim planie zbawienia, mówimy także o określonym czasie i miejscu. Gdy nastąpiła oczekiwana pełnia czasów, dokonała się ona w określonym narodzie, powołanym do zachowania Bożych obietnic – wśród Żydów. Reformator z Scranton podkreślał wielokrotnie, że Maryja była Żydówką, że Jezus był członkiem tego narodu, że Maryja uczyła Go przestrzegania prawa Mojżeszowego i miłości do ziemskiej ojczyzny. Tekst Mi 5, 1 mówi o Betlejem, miejscu narodzenia obiecanego Mesjasza. Tę starotestamentową aluzję potwierdza św. Mateusz (2, 6) i św. Jan (7, 42). Nawiąże do nich także

i Hodur, kiedy powie: „zrodziły w narodzie żydowskim myśl, że może pomóc narodowi i uszczęśliwić go może zbawiciel, sługa cierpiący, bo on najlepiej zrozumie duchowo-moralne potrzeby narodu mogące naród ten uzdrowić i uszczęśliwić”.

3. Reformator z Scranton przypisywał doniosłe znaczenie Zwiastowaniu. Ono, poprzez akty dobrowolnej zgody Maryi, Jej posłuszeństwo i miłość, było miejscem, w którym reprezentantka ludzkości – Maryja – przyjęła dar Bożego Macierzyństwa. W Zwiastowaniu Maryja zostaje ostatecznie wprowadzona w tajemnicę Chrystusa. W Dziewicy Nazaretańskiej urzeczywistnia się unia hipostatyczna Syna Bożego, która jest szczytem zbawczego udzielania się Boga człowiekowi i całemu stworzeniu. Maryja wszystko ma dzięki łasce i wszystko w Niej pochodzi z łaski. Taką samą łaskę pochodzącą z miłości Boga do swego stworzenia otrzymujemy i my. Z teologicznego punktu widzenia takie spojrzenie ma ogromną wartość dla antropologii i nauki o łasce.

Odpowiedzią Maryi na dar Boga jest Jej wiara. Hodur stara się wszechstronnie rozważyć tę myśl. Zwiastowanie jest chwilą przełomową, punktem wyjścia ukazującym całą Jej drogę wiary aż po kenozę tej wiary przeżytej u stóp krzyża. Hodur zdawał sobie sprawę z tego, że prawdy o Maryi, o Jej życiu, nie można zrozumieć inaczej, jak tylko w oparciu o „klucz” wiary. To dzięki niej jest Ona doskonale zjednoczona ze swoim Synem i uczestniczy w Jego śmierci na krzyżu.

4. W przeciwieństwie do ujęć obowiązujących w jego epoce, że wiara jest uznaniem za prawdę tego, co Bóg objawił, a Kościół podaje do wierzenia, Hodur, zgodnie z Pismem Świętym, ujmuje wiarę szerzej i poświęca jej więcej uwagi. Wiara jest w pełni osobową reakcją na Boże zaproszenie. Odpowiedź to nic innego, jak posłuszeństwo wiary (Rz 16, 28). Być posłusznym w wierze to tyle, co poddać się w sposób wolny usłyszанemu słowu. To poddanie, którego gwarantem jest sam Bóg, ma swoje oparcie w prawdzie. Tak ujęta wiara znajduje w Maryi swój najdoskonalszy kształt.

Z wiarą przyjmuje zapowiedź i obietnicę przekazaną przez Gabriela, wierząc, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37), i przez swoje „fiat” wyraża gotowość i przyzwolenie: „Oto ja służebnica Pańska, niech

mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38). To w Jej wierze Hodur znajduje ostateczny fundament Jej wielkości i tytuł do chwały. Nie łaski charyzmatyczne, dary, mistyczne doznania czy też (jak utrzymywali niektórzy teologowie Jego czasów) wiedza błogosławionych, lecz wiara poddana próbom jest tytułem Jej chwały. Widać z tego, że Hodurowi obca była koncepcja niektórych mariologów Jego czasów, usiłujących stawiać Matkę Jezusową poza wiarą – w początku wizji.

Hodur uważał, że wiary Maryi nie można rozpatrywać w oderwaniu od Jej życia, na którym odcisnęła ona swoje znamię. Przez swoje „fiat” wyrażone wobec posłańca Bożego Maryja stała się w sposób dziewiczy Matką Jezusa i jednocześnie oddała się cała: osobie i dziełu Syna. W ten sposób Maryja służyła tajemnicy odkupienia i jest jednocześnie niedościgłym wzorem wiary Kościoła w jego pielgrzymce przez ziemię do „wiecznej” ojczyzny.

Hodur był przekonany, że świadoma współpraca Maryi z Bogiem w dziele Wcielenia należy do szczytowych aktów współpracy człowieka ze Stwórcą. Reformator z Scranton dobitnie podkreślił dziewicze i boskie macierzyństwo Maryi z Nazaretu. Dla niego dziewicze poczęcie jest znakiem realności Wcielenia i wskazówką, iż jest ono absolutną inicjatywą Boga.

Hodur bronił teologii dziewictwa przed skoncentrowaniem się jej na jego fizycznym i biologicznym wymiarze. W historii prowadziło to do spektakularnych dyskusji o dziewictwie Maryi: *ante, in i post partum*. Na koncepcję dziewictwa Maryi nałożone zostały, jak na stary obraz, nowe pokłady farby, tj. rozważania o treści ascetyczno-moralistycznej. Hodur proponuje nowe spojrzenie na to zagadnienie i wskazuje drogę rozwiązań. W tym celu odwołuje się do starotestamentowej tradycji, w której przy narodzinach ważnych dla historii Izraela osób w „znakach” dostrzegali oni działanie samego Boga. Dla Hodura *dziewictwo* Maryi wyraża wiarę, że inicjatorem zbawczego dialogu jest Bóg, a człowiek powinien być wrażliwy na tę Jego inicjatywę. Tak pojęte dziewictwo pięknie koresponduje ze stwierdzeniem św. Augustyna: *prius concepit mente quam ventre*. Reformator z Scranton zwracał ponadto uwagę na jeden aspekt dziewictwa: oddania się całkowicie Bogu ze względu na

Królestwo Boże. Sam do końca swego długiego życia pozostał wierny celibatowi, a złamanie tej zasady uważał za zdradę Kościoła. Według niego celibat wyrażał bycie „oblubieńcem” Kościoła.

Niewątpliwie nowością w mariologii Hodura jest ustawiczne podkreślanie aktywnej roli Maryi. Maryja nie jest narzędziem, lecz aktywną *współpracownicą Boga* w dziele zbawienia.

W swoich rozważaniach Hodur nie mógł pominąć roli Maryi w dziele odkupienia. Problem ten był szeroko rozważany i komentowany w patrystyce od św. Justyna przez św. Ireneusza i wielu innych Ojców Kościoła. Rozważania te skupione były na antytezie Ewa – Maryja. W średniowieczu pojawiają się tytuły „Redemptrix” i „Corredemptrix”. Soteriologiczne ukierunkowanie rzymskokatolickiej mariologii doprowadziło, co wykazano w rozdziale pierwszym, do przyznania Maryi tytułów „Pośredniczki” – „Mediatrice” i „Współodkupicielki” – „Corredemptrix”. W przeciwieństwie do współczesnej mu mariologii Hodur był przeciwny używaniu określeń „Mediatrice” czy „Corredemptrix” – „Współodkupicielka”. Używał raczej słów: „Współtowarzyszka”, „Towarzyszka” – „Socia Christi”.

Punktem wyjścia rozważań Hodura o udziale Maryi w odkupieńczym dziele Chrystusa jest refleksja nad *odkupieniem* w ogóle. Samo pojęcie w historii teologii było przedmiotem rozmaitych interpretacji, a i dziś domaga się pogłębionej refleksji i dyskusji. Hodur powraca do wypracowanego w patrystyce pojęcia, które to Ojcowie Kościoła pojmowali jako przeprowadzony przez Boga w Chrystusie wielki proces pedagogiczny, w którym natura ludzka otwiera się na Zbawienie. Ten dynamiczny proces został zapoczątkowany przez Jezusa i kontynuowany jest w Kościele z inicjatywy Ducha Świętego. Tajemnica Bożego działania nie wyklucza jednak aktywności człowieka. To prawo dotyczy także i Maryi, a to ze względu na Jej rolę Matki Odkupiciela i wiernej Towarzyszki Jego cierpienia.

Istotę współdziałania Maryi Hodur upatruje w Jej „zgodzie na życie” wyrażone w słowach: Niech mi się tak stanie! Natomiast pod krzyżem Maryja jest reprezentantką wszystkich wierzących. Ona w szczególności sposób współpracowała ze Swoim Synem. Maryja także miała swój

„krzyż”. Ona także Go niosła, ponieważ była obiektem szczególnego wybrania, również Jej krzyż był szczególny, bo związany z Jej macierzyństwem – Bożym macierzyństwem.

Fakt uczestnictwa Maryi w dokonanym przez Chrystusa dziele odkupienia jest dla Hodura fundamentem i źródłem nauki o pośrednictwie. Reformator z Scranton miał świadomość tego, by pośrednictwa Maryi nie ustawiać obok pośrednictwa Chrystusowego, co nieuchronnie prowadzić może do pomieszania ontologicznego. Dla Hodura pośrednictwo Maryi wynika z pośrednictwa Chrystusa, czyli Maryja uczestniczy w jedynym i doskonałym pośrednictwie Chrystusa.

Niewątpliwie nowością jest tzw. pośrednictwo przykładu. Maryja jako *przodująca w wierze, pierwsza i najdoskonalsza uczennica Chrystusa*, przykład chrześcijańskiego życia, służy Kościołowi jako wzór stworzenia w pełni zrealizowanego wedle zamysłu. Maryja niewłączona w święte zbawcze wydarzenia Chrystusa i Kościoła nie interesuje wiary chrześcijańskiej. Hodur sądził, że w ten sposób odrzuca pesymizm antropologiczny i na nowo potwierdza własną tożsamość tradycji katolickiej w jej zasadniczym optymizmie co do godności człowieka i jego przeznaczenia wedle zamysłu Boga.

W przeciwieństwie do bratnich Kościołów Unii Utrechckiej w PNKK zachowano liczne święta maryjne w roku liturgicznym. Ukazują one całą głębię czci, jaką Kościół oddaje Matce Chrystusa. Hodur pozostał wierny tradycji, w której kult maryjny jest szczególnym przypadkiem czci oddawanej w Kościele świętym. Wszyscy chrześcijanie powołani są do świętości i świętość pozostaje kresem dążeń chrześcijanina. Maryja zajmuje wyjątkową pozycję w gronie świętych z dwu powodów: po pierwsze, ze szczególnego związku z Chrystusem, a po drugie, z niezwykłej roli, którą odgrywa w Bożym planie zbawienia.

Hodur zdawał sobie sprawę z zagrożeń i niewłaściwości kultu maryjnego, jego żywiowości charakteryzującej tzw. pobożność ludową z jej powierzchownym traktowaniem wiary, rytualizmem, a nawet elementami zabobonu i magii. Stąd jego nieustanne nawoływanie wyznawców PNKK do niezaniechania innego wymiaru kultu maryjnego, mianowicie pobożności naśladowania Maryi i Jej cnót.

Hodur zwracał uwagę na jeszcze jedną bardzo negatywną cechę polskiej pobożności maryjnej: nadmierną, według niego, łatwowierność w dziedzinie prywatnych objawień i niechęć do jakiegokolwiek wysiłku teologicznego.

Uzdrowienie może przyjść i jest możliwe. Lekarstwo na niedomagania polskiej pobożności maryjnej to powrót do źródeł wiary, do Pisma Świętego, w którym odnajdziemy prawdziwą ikonę Maryi.

Drugim postulatem Hodura było powiązanie kultu maryjnego z życiem chrześcijańskim. Prawdziwa pobożność wywodzi się z głębokiej wiary, która prowadzi do naśladowania Maryi.

Badania nad mariologią Hodura ukazały także wszystkie różnice oddzielające Hodura od mariologii Kościoła rzymskokatolickiego i od mariologii Kościoła starokatolickiego; gdyż dysputa na temat Matki Pana dzieli chrześcijan. Z jednej strony mamy do czynienia z maksymalizmem Kościoła rzymskokatolickiego, który twierdzi, że nie ma teologii chrześcijańskiej bez nieustannego odwoływania się do osoby i roli Maryi w historii zbawienia, z drugiej strony z minimalizmem, czy nawet uprzedzeniem starokatolików, według których, zgodnie z tym, co powiedział K. Barth: mariologia jest „pewnego rodzaju naroślą, a więc chorym tworem myśli teologicznej”. Na tym gruncie odmienności opinii o roli Maryi, jak też odmiennych ocen kultu i doświadczenia duchowego, musimy dokonać oceny mariologii Hodura. Jest to bardzo trudny teren różnej oceny „receptji” dogmatu maryjnego. Chociaż wszyscy – posłuszni słowu Bożemu – nazywają Maryję błogosławioną, to jednak ze względu na rozwój dogmatu maryjnego musimy zwrócić uwagę na trzy aspekty odnoszące się kolejno: 1) do tego, co łączy rzymskokatolików, starokatolików i Hodura, 2) do tego, co dzieli, oraz 3) do możliwości poszukiwania zgody.

1. Element jedności

Zarówno mariologowie rzymskokatolicki, starokatolicki, jak i sam Hodur akceptują prawdy starożytnego Kościoła dotyczące Maryi, a które pozostają w służbie twierdzeń prawowitej wiary dotyczącej Chrystusa i Trójcy Świętej. Jest to element konstytutywny tożsamości chrześcijańskiej. W nim zawarta jest recepcja dogmatu maryjnego

z jego przeświadczeniem wiary dotyczącym dziewiczego i boskiego macierzyństwa Maryi. Rozwój dogmatu maryjnego w starożytnym Kościele przebiegał w perspektywie chrystologicznej i trynitarniej. Zarówno rzymskokatolicy, jak starokatolicy i Hodur zgadzają się ze stwierdzeniem Soboru Konstantynopolskiego II i Soboru Laterańskiego IV (uznawanego tylko przez rzymskokatolików jako sobór) mówiących o dziewictwie Maryi *ante – in – post partum*.

2. Elementy podziału

Elementem tym jest rozwój dogmatu maryjnego w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa, w którym dogmat maryjny skupił swoją uwagę na wnioskach wypływających z antropologii i eklezjologii. Chodzi tu o dwa nowe dogmaty maryjne Kościoła rzymskokatolickiego: Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. W rozwoju dogmatu, jak to przedstawia strona rzymskokatolicka, Maryja jest zasadą i pierwowzorem współpracy człowieka z Bogiem. Maryja, oferując swoją służbę na podstawie łaski uprzedzającej, z tych względów jest zasadą, pierwowzorem Kościoła. Kościół jest miejscem, w którym pośrednictwo ludzkie staje się urzeczywistnieniem jedyne go pośrednictwa Chrystusa w Duchu Świętym.

W krytyce obu dogmatów starokatolicy idą za protestantami, którzy w obu dogmatach dostrzegają gloryfikację stworzenia, które dopuszczone przez Boga z własnej woli miałyby pomniejszać absolutny charakter władzy i transcendencji Boga.

Hodur poszedł w innym kierunku, jak się wydaje, wykorzystał krytykę kierowaną ze strony prawosławnej. Był on przekonany, że dogmat Niepokalanego Poczęcia Maryi podważa rolę Jej wolnej woli, wyrażonej w sposób pełny w chwili zgody na słowa zwiastowania. Maryja nie przez oczyszczenie z grzechu pierworodnego, który Hodur odrzucał, lecz przez wiarę uczestniczy w tej samej tajemnicy wcielenia, krzyża i zmartwychwstania. Hodur był przekonany, że przyjęcie tezy, iż Maryja byłaby jedynym człowiekiem obok Jezusa nieskażonym przez grzech pierworodny – jest tezą niezrozumiałą. Jak można zarazem wychwalać postawę Maryi, która mówi „tak” Archaniolowi Gabrielowi zwiastującemu narodzenie Boga, oraz wierzyć w Niepokalane Poczęcie, zgodnie

z którym jest Ona wybrana przez Stwórcę już w momencie, gdy poczynają Ją rodzice, a więc predestynowana. Jeśli Maryja została z góry przeznaczona, to jaka jest Jej zasługa?

Zastrzeżenia, które Hodur kieruje w stosunku do wniosków, które płyną z odmiennych pozycji eklezjologicznych, dotyczą wprawdzie ich konsekwencji w mariologii. Zarówno starokatolicy, jak też Hodur odrzucali oba ostatnie dogmaty maryjne. Krytyka płynie z aspektu formalnego obu dogmatów. Ogłoszone zostały wbrew obowiązującej przez pierwsze tysiąclecie praktyce – nie jako odpowiedź na herezję, niesformułowane przez Sobór – a mocą nieomyślności papieskiej. W krytyce nie chodzi więc o istotę obu dogmatów, o znaczenie typologiczne Maryi dla Kościoła, czy Jej rolę w zakresie macierzyńskiego wstawiennictwa, lecz o sprawy zakresu *repcji dogmatu* i jego *promulgowania*.

3. Perspektywy szerszej zgody

Kościół rzymskokatolicki, Kościół Matka Franciszka Hodura, dokonał na II Soborze Watykańskim, jak też w okresie pontyfikatów Pawła VI i Jana Pawła II, głębokiej refleksji w zakresie mariologii. Przebudowę zapoczątkowało *Lumen gentium*, a twórczo kontynuował Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* aż po encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris Mater*. Ta mariologia bliska jest sposobowi myślenia i mówienia o Maryi, Matce naszego Pana. Zerwała ona zdecydowanie z maksymalistyczną i entuzjastyczną mariologią poprzedniej epoki, to co słusznie nazwał S.C. Napiórkowski troską o „wpinanie coraz to nowych klejnotów w koronę chwały Maryi”. Uprawiana wtedy mariologia była „tworem” wyobcowanym z całokształtu nauki teologii: „światem zamkniętym w sobie i dla siebie, wyizolowanym z szerszego kontekstu reszty teologów, samotną wyspą, czy luźno dryfującą tratwą, która potargała więzy z macierzystym statkiem czy portem teologii” (S.C. Napiórkowski).

Nowa mariologia ma wiele punktów stycznych z mariologią Hodura. Do tych najważniejszych należą:

1. Mariologia uprawiana jest w perspektywie biblijno-historiozbawczej – czerpie z Pisma Świętego, a nie z nauczania papieskiego czy apostołów kultu maryjnego w oparciu o zasadę stosowności i *decuit, potuit, ergo fecit*.

2. Maryję trzeba ukazywać w kontekście chrystologicznym i eklezjologicznym. Ten postulat nowej mariologii Kościoła rzymskokatolickiego znalazł swoje odbicie w ikonie Maryi malowanej przez Hodura, wiele lat wcześniej. Z tego też względu możliwy jest dialog, który doprowadzi do daleko idących ustaleń w dziedzinie mariologii.

Niniejsze studium można z pożytkiem przedłużyć, podejmując następujące tematy: Antropologia biskupa Franciszka Hodura, Pojęcie zbawienia u Hodura, Sakramentologia Hodura (najbardziej oryginalna część myśli teologicznej Hodura), jak też Rozumienie grzechu pierwotnego i odkupienia u Hodura.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła

1.1 Źródła do mariologii bpa Franciszka Hodura

1.1.1 Pisma bpa Franciszka Hodura

1.1.1.1 Mariologiczne

- *Chrystus się rodzi*, „Straż – The Guard” 15 (1910), nr 51, s. 1.
- *Matka Maria*, „Rola Boża – God’s Field” 2 (1924), nr 20, s. 307-308.
- *Matka*, „Rola Boża – God’s Field” 2 (1924), nr 21, s. 323.
- *Na miesiąc maj*, „Rola Boża – God’s Field” 20 (1945), nr 9, s. 130.
- *Majowe nabożeństwa ku czci Matki Jezusowej Maryi*, „Rola Boża – God’s Field” 22 (1946), nr 17, s. 342-343.
- *Miesiąc maj*, „Rola Boża – God’s Field” 23 (1947), nr 17, s. 314-315.
- *„I błogosławioną Mię zwać będą wszystkie Narody” (Ew. Św. Łukasza 1. 48)*, „Rola Boża – God’s Field” 25 (1949), nr 19, s. 290-291.
- *Nabożeństwa majowe*, „Rola Boża – God’s Field” 25 (1949), nr 23, s. 329.
- *Miesiąc maj a miesiąc czerwiec*, „Rola Boża – God’s Field” 25 (1949), nr 23, s. 354.
- *Majowe uroczystości*, „Rola Boża – God’s Field” 26 (1950), nr 17, s. 258-259.
- *Matka Maria*, „Rola Boża – God’s Field” 26 (1950), nr 17, s. 262-263.
- *Jeszcze o dogmacie*, „Rola Boża – God’s Field” 26 (1950), nr 45, s. 708-709
- *Jak należy rozumieć dogmat o Wniebowzięciu Matki Jezusa Chrystusa z duszą i ciałem*, „Rola Boża – God’s Field” 26 (1950), nr 43, s. 674-678.
- *O Dogmacie (About the Dogma)*, „Rola Boża – God’s Field” 26 (1950), nr 44, s. 690-693.

- *Dlaczego „Rola Boża” nie zamieściła nazwiska ks. biskupa Leona Grochowskiego obok nazwisk czterech biskupów?*, „Rola Boża – God’s Field” 26 (1950), nr 46, s. 727-728.
- *Kto uznał najpierw wielkość i ważność wystąpień Boskiego Mistrza z Nazaretu jako Zbawiciela Świata, a kto postanowił zgładzić Go po pierwszych Jego wystąpieniach? Stanowisko kobiety w religii w ogóle, a Chrystusowej religii w szczególności*, „Rola Boża – God’s Field” 27 (1951), nr 9, s. 130-135.
- *Matka Maria*, „Rola Boża – God’s Field” 27 (1951), nr 18, s. 274-275.
- *Nauka*, „Rola Boża – God’s Field” 27 (1951), nr 31, s. 482-487.
- *Niebo i ziemia łączą się w oddaniu czci Bożej Dziecinie*, „Rola Boża – God’s Field” 27 (1951), nr 52, s. 818-822.
- *Nowe Jeruzalem, Nasze Nowe Jeruzalem, Polski Narodowy Katolicki Kościół*, „Rola Boża – God’s Field” 28 (1952), nr 2, s. 2-6.
- *Nauka*, „Rola Boża – God’s Field” 28 (1952), nr 3, s. 2-5.
- *Nauka*, „Rola Boża – God’s Field” 28 (1952), nr 25, s. 2-6.
- *Święta Rodzina, Nauka*, „Rola Boża – God’s Field” 29 (1953), nr 2, s. 2-3.
- *Program pracy według słów dwunastoletniego Jezusa po powrocie z Jeruzalem*, „Rola Boża – God’s Field” 29 (1953), nr 3, s. 2-4.
- *Kazania*, Scranton 1977.
- *Szkice do kazań i przemówień (1899-1921)*, Scranton 1998.

1.1.1.2 Inne

- *Nowe drogi*, Scranton 1901.
- *Mszal Polski zawierający obrzęd Mszy świętej i Modlitwy*, Scranton 1912.
- *Nasza wiara*, Scranton 1913.
- *Rzym i Polska*, Scranton 1915.
- *Jedenaście wielkich zasad*, Scranton 1923.
- *Wstań*, Scranton 1927, bez paginacji.
- *Apokalipsa czyli Objawienia XX wieku*, Scranton 1930.

- *Na progu 20 roku*, Scranton 1937, bez paginacji.
- *Dzieło Boże i Ludzkie*, Scranton 1939.
- *Prace i Pisma*, t. I, Scranton 1939; t. II, Scranton 1986.
- *Słowa prawdy, pociechy i zachęty*, Scranton 1947, bez paginacji.
- *Wyznanie Wiary Kościoła Narodowego*, w: *Album Jubileuszowy (A Jubilee Album) Silver Jubilee of Priesthood of the Rev. F.N. Kaczmarczyk*, Trenton 1954, s. 60-66.
- *Pisma*, t. I-II, Warszawa 1967.
- *Works and Writings of First Bishop Franciszek Hodur*, Scranton 1984.
- *Chrystus i Jego Kościół*, b.r.w.
- *Jaki Kościół*, b.r.w.
- *Na przełomie wieków*, b.r.w.

1.1.1.3 Prace zbiorowe

- *Trybuna (Tribune) a Jubilee edition on the 10th Anniversary of the Polish National Church in America*, Scranton 1907.
- *Kalendarz Narodowy*, Scranton 1916.
- *Po drodze życia*, Scranton 1923.
- *Spójniacki Kalendarz – 1926*, Scranton 1926.
- *Księga Pamiątkowa „33” PNKK*, Scranton 1930.
- *Pamiętnik 35-letniego Jubileuszu katedry Matki Boskiej Różańcowej w Buffalo N.Y. 1895-1930*, Parafia M.B. Różańcowej Buffalo 1930.
- *Spójniacki Kalendarz – 1934*, Scranton 1934.
- *Pamiętnik Złotego Jubileuszu 1895-1945 Polsko-Narodowej Katolickiej Katedry pod wezwaniem Matki Boskiej Różańcowej w Buffalo*, Buffalo 1945.
- *Album Jubileuszowy (A Jubilee Album) – Silver Jubilee of Priesthood of the Rev. F. N. Kaczmarczyk*, Trenton N.Y. 1954.
- *Album Sześćdziesiątej Rocznicy PNKK*, Scranton 1958.
- *Złoty Jubileusz Polsko-Narodowej Spójni w Ameryce 1908-1958 (Golden Jubilee of the Polish National Union of America 1908-1958)*, Scranton 1958.

1.1.1.4 Oficjalne druki Kościoła wyrażające wiarę PNKK – wydane za aprobatą Hodura

Autor nieznany, *Do Boga zbiór nabożeństw, modlitw i pieśni według obrządku PNKK*, Scranton 1925.

Autor nieznany, *Katechizm Polskiego Narodowego Katolickiego Kościoła*, Kraków 1930. Zawiera Wyznanie Wiary PNKK, s. 55-56.

Autor nieznany, *Modlitwa Polskiego Dziecka. Książeczka do nabożeństwa do użytku w Polsko-Narodowych Katolickich Kościołach*, Scranton 1933.

Grochowski L., bp, *Módlmy się*, Chicago 1928.

Grochowski L., bp, *Módlmy się, Modlitewnik do użytku wiernych w PNKK*, Chicago 1945.

Jedenaście Wielkich Zasad PNKK (The Eleven Great Principles of the PNCC), Scranton 1923.

Krupski B., ks., *Katechizm Kościoła Polskiego Narodowo-Katolickiego*, wyd. Paryski – Teledo, b.r.w.

Krupski B., ks., *Polski Mszał do użytku kapłanów PNKK*, Scranton 1934.

Krupski B., ks., *Śpiewy kościelne*, rkps, b.r.w., Immigration Centr. University of Minnesota.

Misiaszek J., bp, *Rozmowa duszy z Bogiem czyli zbiór nabożeństw, modlitw i pieśni według obrządku PNKK*, Scranton 1939.

Pawlikowski R., ks., *Katechizm Mały*, Scranton 1911.

Pikulski A.B., *Śpiewniczek pieśni PNKK*, Scranton 1933.

Prayer Book of the PNCC, Scranton 1935.

Ustawy, czyli Konstytucja Kościoła Polsko-Narodowego Katolickiego w Ameryce Północnej. Przyjęta na I, II i III Synodzie tegoż Kościoła, Scranton 1916.

Wyznanie Wiary PNKK (Confession of the PNCC), Scranton 1913 i 1921.

Zawadzki S.M., ks., *Katechizm Kościoła Polsko-Narodowego w Ameryce*, Scranton 1922.

Zawadzki S.M., ks., *Katechizm*, Rochester N.Y. 1917.

- Zawadzki S.M., ks., *Modlitewnik czyli ćwiczenia pobożne dla ludu chrześcijańskiego*, Scranton 1920.
- Zawadzki S.M., ks., *Modlitewnik na stopniach ołtarza w Kościele Polsko-Narodowym Katolickim w Ameryce*, Scranton 1917.
- Zawadzki S.M., ks., *Rytuał Polski albo Księga Obrzędów kościelnych dla użytku kapłanów*, Scranton 1920 i 1923.
- Zieliński T., ks., *English Prayerbook*, Scranton 1951.
- Zieliński T., ks., *Catechism of PNCC*, Scranton 1955.
- Zieliński T., ks., *First Holy Communion and Confirmation. Catechism of PNCC*, Scranton 1937.
- Zieliński T., ks., *Short Catechism, Holy Communion Catechism*, Scranton 1936 i 1951.

1.2 Źródła do mariologii starokatolickiej

1.2.1 Oficjalne stanowisko Kościołów lub MKBS

1.2.1.1 Przed rokiem 1889

- Herderlijk Onderrigt van der Aartsbisschop van Utrecht en de Bisschoppen van Haarlem en Deventer over de Onbevelekte Ontvangenis der H. Maagad Maria*, The Utrecht 1856.
- Die Nürnberger Erklärung 1870*, w: J.F. van Schulte, *Der Altkatholizismus*, Aalen 1965, s. 14-16.
- Die Münchener Erklärung von Pfingsten 1871*, jw., s. 16-22.
- I Unionskonferenz zu Bonn 1874 – Angenommene Thesen*, Urs Küry, *Die Altkatholische Kirche*, Stuttgart 1878², s. 462-464.
- II Unionskonferenz zu Bonn 1874 – Angenommene Thesen*, jw., s. 464-464.

1.2.1.2 Po roku 1889

- Die Utrechter Erklärung Bischöfe der Altkatholischen Kirchen, vom 24 September 1889*. Tekst oryginalny – niemiecki, Urs Küry, jw., s. 452-453; tekst polski – Urs Küry, *Kościół starokatolicki. Historia, Nauka, Dążenia*, opr. W. Wysoczański, Warszawa 1996, s. 485-487.

Erklärung zum Dogma von der Leiblichen Himmelfahrt Maria 1950, Urs Küry, jw., s. 456-457. Tłum. pol. – W. Wysoczański, jw., s. 497-498.

List wiary Międzynarodowej Konferencji biskupów Starokatolickich z 1969 roku, tekst polski: W. Wysoczański, jw., s. 499-502. Tekst niemiecki: IKZ 61 (1971), s. 65-68.

1.2.2 Teolodzy

1.2.2.1 Przed rokiem 1889

Braun Thomas, *Katholische Antwort auf die päpstliche Bulle über die Empfängnis Mariä*, Leipzig 1856.

Actes relatifs à la prétendue définition de l'immaculée conception. Letters de M. Thomas Braun, prêtre de Bavière, à MM les rédacteurs de l'Observateur Catholique et à H. L'Archevêque de Munich, Paris 1857.

1.2.2.2 Po roku 1899

Altkatholismus, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 2, Berlin 1978, s. 337-344.

Demmel Johannes Josef, *Was ist altkatholisch?*, Bonn [bez roku], 40 s. *Die Stellung Marias im Heilsgeschehen. Die Römische-katholische Auffassung und der notwendige Dialog*, IKZ 59 (1969), s. 161-191.

Gilg Otto, *Biblisches Marienzeugnis oder römischkatholischer Madonnenkult?*, Basel-Christkatholisches Schriftenlager 1955, 36 s. Tłumaczenie polskie: *Nauka Pisma Świętego o Maryi czy rzymskokatolicki kult Matki Boskiej (myśli na temat papieskiego dogmatu maryjnego)*, mps, 11 s.

In der Marienlehre einig. Tagung der gemischten Dialogkommission von Altkatholiken und Orthodoxen in Genf, „Altkatholisches Kirchenzeitung” 1978, nr 11, s. 83.

Küppers Werner, *Altkatholiken*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. I, Tybinga 1957, s. 259-299.

- Küry Adolf, *Die Utrechter Erklärung der altkatholischen Bischöfe*, Basel 1929 [przedruk z: IKZ (1928), s. 205-212].
- Küry Urs, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, Kirchen der Welt, t. III*, Stuttgart 1966. Wyd. II uzupełn. i zaopatr. w suplement przez Oyena Christiana, Stuttgart 1978 (z tego niem. wyd. korzystam). Trzecie (dodruk z odnowionymi adresami), Stuttgart 1982. Na podst. II wyd. opracowano tłum. pol., które zawdzięczamy bpowi Wiktorowi Wysoczańskiemu. Zrezygnował on z posłowania pióra Christiana Oyena, a na tym miejscu umieścił swój tekst zatytułowany *Polskokatolicyzm. Geneza, dzieje, położenie prawne*, Warszawa 1996.
- Küry Urs, *Hirtenbriefe*, Allschwil 1978.
- Oyen Christian, *Altkatholizismus*, w: *Marienlexikon*, t. I, St. Ottilien 1988, s. 116-118.
- Parmentier Martin, *Die Verehrung der heiligen Jungfrau Maria*, „Altkatholisches Kirchenzeitung” 1978 nr 10, s. 54.
- Pfister Paul Franz, *Die altkatholische Kirche*, w: *Sammelband Viele Glieder – ein Leib*, Stuttgart 1963.
- Pfister Paul Franz, *Ist die leibliche Himmelfahrt Mariae ein katholisches Dogma?*, Basel 1950, ss. 51 [przedruk: IKZ 40 (1950), s. 209-254].
- Pursch Kurt, *Alt-katholisch*, Bonn 1965, zwłaszcza s. 82-88.
- Rinkel Andreas, *Dogmatische Theologie*, Bd. IV, b.m.w. 1956.
- Symbolik der alt-katholischen Kirchen*, w: *Symbolik der Religionen*, Bd. XI, Stuttgart 1964, s. 1-27 i Bd. XVI, Stuttgart 1968, s. 93-116.

1.3 Źródła do mariologii rzymskokatolickiej

1.3.1 Pius IX (16.06.1846 – 7.02.1878, poprzednio: Giovanni Maria Mastai – Ferretti)

- Encyklika *Quanta Cura*, 8 grudzień 1864, ASS 3 (1867), s. 160-167.
- Aneks *Syllabus*, ASS 3 (1867), s. 167-176.
- Encyklika *Ubi primum*, 11 luty 1849, APN I/1, s. 162-167.
- Bulla *Ineffabilis Deus*, 8 grudzień 1854, APN I/1, s. 597-619.
- Alokucja *Inter graves*, 1 grudzień 1854, APN I/1, s. 594-597.

1.3.2 Leon XIII (20.02.1878 – 20.07.1903, poprzednio: Gioacchino Vincenzo Raphaelo Loasio Pecci)

- Brewe *Ad cultum*, 10 wrzesień 1878, ASS XI, s. 594-595.
- Encyklika *Supremi apostolatus*, 1 wrzesień 1883, AL III, s. 280-289.
- Encyklika *Quamquam pluries*, 15 sierpień 1889, AL IX, s. 175-182.
- Encyklika *Octobri mense*, 22 wrzesień 1891, AL XI, s. 299-307.
- Encyklika *Magnae Dei Matris*, 8 wrzesień 1892, AL XII, s. 221-236.
- Encyklika *Lucunda semper*, 8 wrzesień 1894, AL XIV, s. 305-316.
- Encyklika *Adiutricem populi*, 5 wrzesień 1895, AL XV, s. 300-306.
- Encyklika *Fidentem piumque*, 20 wrzesień 1896, AL XVI, s. 278-287.
- List apostolski *Parta humano generi*, 8 wrzesień 1901, AL XXI, s. 156-161.

1.3.3 Pius X, św. (4.08.1903 – 20.08.1914, poprzednio: Giuseppe Melchiorre Sarto)

- Motu proprio *Sacrorum antistitum*, AAS 2 (1910), s. 655-680.

1.3.4 Benedykt XV (3.09.1914 – 22.01.1922, poprzednio: Giacomo della Chiesa)

- Encyklika *Inter sodalicia*, AAS 10 (1918), s. 181-184.

1.3.5 Pius XI (6.02.1922 – 10.02.1939, poprzednio: Ambrogio Damiano Achille Ratti)

- Encyklika *Lux veritatis*, AAS 23 (1931), s. 493-517.
- List apostolski *Explorata res est*, AAS 15 (1923), s. 103-107.
- List apostolski *Cognitum sane*, AAS 18 (1926), s. 213-214.
- Dekret Świętej Kongregacji Świętego Officjum z dnia 17 marca 1934 roku dotyczący praktyki 40-dniowych Mszy św., AAS 26 (1934), s. 233.
- Dekret Świętej Kongregacji Świętego Officjum z dnia 18 czerwca 1934 roku dotyczący objawień w „Ezquioğa”, AAS 26 (1934), s. 433.
- Akt kanonizacji świętej Bernardety z dnia 8 grudnia 1933, AAS 26 (1934), s. 5-6.

- Kazanie papieża z okazji kanonizacji świętej Bernardety z dnia 8 grudnia 1933 roku, AAS 26 (1934), s. 7-9.

1.3.6 Pius XII (2.03.1939 – 9.10.1958, poprzednio: Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli)

- Encyklika *Saeculo exeunte*, AAS 32 (1940), s. 249-260.
- Encyklika *Mystici Corporis Christi*, AAS 35 (1943), s. 193-248.
- Encyklika *Mediator Dei*, AAS 39 (1947), s. 521-595.
- Encyklika *Humani Generis*, AAS 42 (1950), s. 561-578.
- Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950), s. 753-771.
- Encyklika *Deiparae Virginis Mariae*, AAS 42 (1950), s. 782-783.
- Encyklika *Ad Caeli Reginam*, AAS 46 (1954), s. 625-640.
- Encyklika *Haurietis aquas*, AAS 48 (1956), s. 309-353.
- List apostolski *Carissimis Russiae*, AAS 44 (1952), s. 505-511.
- *Przemówienie radiowe z okazji objawień w Fatimie*, AAS 34 (1942), s. 318-319.
- *Przemówienie radiowe z okazji Kongresu Maryjnego w Ottawie*, AAS 39 (1947), s. 268-272.
- *Przemówienie radiowe z dnia 17 czerwca 1954 roku*, AAS 46 (1954), s. 491-494.
- *Przemówienie do kobiet*, AAS 45 (1953), s. 851.
- *Le testimonianze di omaggio*, AAS 46 (1954), s. 662-666.
- *Magnificate Dominum mecum*, AAS 46 (1954), s. 666-677.

2. Opracowania

2.1 Opracowania historii i doktryny PNKK

Andrews T., ks., *The Polish National Catholic Church in America and Poland*, London 1953.

Bąk B.R., ks., *A Short history of the life and struggles of Bishop Francis Hodur*, Scranton 1954.

Czyżak J., ks., *Rozdział kościelny wśród Polaków w Ameryce. Przyczynek do historii emigracji polskiej w Ameryce*, Rochester N.Y. 1927.

- Darczewska-Adamus K., *Kościół Polskokatolicki*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1968.
- Fox P., ks., *The Polish National Catholic Church (School of Christian Living)*, Scranton 1957.
- Gallagher J.P., ks., *A Century of History, the Diocese of Scranton 1868-1968*, Scranton 1968.
- Grelewski S., ks., *Kościół Narodowy w Polsce*, Sandomierz 1930.
– *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.
- Grelewski Stefan ks., *Zasady i ustrój Kościoła Narodowego*, „Przegląd Katolicki” 15 (1930) 30, s. 374-376.
- Grotnik K., ks., *Synods of the Polish National Catholic Church. (Synody Polskiego Narodowego Katolickiego Kościoła 1904-1958)*, New York 1993.
- Janowski R., *The Growth of a Church*, Scranton 1965.
- Jones Maldwyn A., *American Immigration*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Kruszka W., ks., *Historia polska w Ameryce. Początek, wzrost i rozwój dziejowy osad polskich w Północnej Ameryce (w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie)*, 13 tomów: I-VI – 1905, VII-VIII – 1906, X-XI – 1907, XII-XIII – 1908, Milwaukee 1905-1908.
Drugie wydanie – nowe i uzupełnione 1937. Przedruk – Sokół Polski, Pittsburgh 1987.
- Kubiak H., *Polish National Catholic Church in the United States of America from 1897-1980. The Social Conditioning and Social Functions*, Kraków 1982.
- Leś B., *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*, Wrocław 1981.
- Liptak D., *Immigrants and Their Church. The Bicentennial History of the Catholic Church in America*, New York 1989.
- Miodunka W., *Rola języka polskiego w powstaniu Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*, „Posłannictwo” 1987, nr 1-2, s. 62-70.

- Madaj M.J., ks., *Polish National Catholic Church: Independent, Schismatic or Heretical?*, niepublikowany artykuł z 1983 roku.
Ks. M. Madaj wygłosił go na konferencji w Uniwersytecie Johna Carrolla.
- Moss C., Beaufort D.D., *Old Catholic Movement: Its Origins and History*, London 1948, 1964².
- Nowicki S., *Moment patriotyczno-społeczny w początkowej działalności bp. Franciszka Hodura*, „Posłannictwo” 1968, nr 3, s. 36-41.
- Orton Lawrence D., *Polish Detroit and the Kolasinski Affair*, Detroit 1981.
- Orzell Laurence J., *A Miniority within a Minority: The Polish National Catholic Church 1896-1907*, „Polish American Studies” 1987 nr 1, s. 5-24.
- *Curios Allies: Bishop Anthony Kozłowski and the Episcopalians*, „Polish American Studies” 1983 nr 2, s. 36-58.
 - *Franciszek Hodur and Old Catholics 1899-1908*, „PNCC-Studies” 1980, s. 13-24.
 - *Romae and Validity of Orders in the Polish National Catholic Church*, Savonarola Theological Seminary, Scranton 1987.
 - *Variations on an Old Catholic Theme: The Polish National Catholic Church*, w: *Old Catholics and Anglicans 1931-1981*, red. Huelin Gordon, Oxford 1983, s. 40-61.
- Mystkowski St., *Polski Kościół Narodowy*, Warszawa 1923.
- Nycz H., *Krótką historia Towarzystwa Adoracji Najświętszego Sakramentu*, Scranton 1950.
- *Krótką historia Towarzystwa im. Marii Konopnickiej*, Scranton, b.r.w.
- Rogers B., Talbot D.D., *Works of the Rt. Rev. Charles C. Grafton, 2 d PEC Bishop of Fond du Lac-WI*, New York 1914, t. 8.
- Rogers B., Talbot D.D., *Old Catholic Churches*, „Historical Magazine PEC” 2 (1933), nr 3, s. 211-215.
- Platt Warren C., *The Polish national Catholic Church: An Inquiry Into Ist Origins*, „Church History” 1977, nr 4, s. 474-489.
- Rowiński F.C., bp, *Priest, Bishop, Founder and Father of the Polish National Catholic Church*, „PNCC-Studies” 1984, s. 31-41.
- Sadowski I., ks., *Polski Narodowy Kościół Katolicki*, Lublin-Montreal 1987.

- Trisco R., *The Holy Sea and the First „Independent Catholic Church” in the United States. Studies in Catholic History*, Wilmington DE 1985.
- Skendzel E.A., *Kolasinski Story or Father of Polish American Church Independentism*, Grand Rapids Mich. 1979.
- Wieczerzak J., „Filling In”: *Observations biographical and Historical, on bishop Hodur and His Church*, „PNCC-Studies” 1991, s. 81-108.
- *Francis Hodur’s First year in America: 1893*, „PNCC Studies” 1994, s. 5-12.
- *Religions Independentism Among Polish Catholics in Buffalo, New York*, „PNCC Studies” 1987, s. 73-93.
- Włodarski Sz., ks., *Historia Kościoła Polskokatolickiego*, t. I do 1946 roku, Warszawa 1964.
- *The Origin and Growth of the Polish National Catholic Church*, Scranton 1974.
- *Ksiądz biskup Franciszek Hodur*, „Posłannictwo” 1963, nr 3-4, s. 35-42.
- *Starokatolicyzm w Kościele Polskokatolickim*, „Posłannictwo” 1965, nr 1-2, s. 15-23.
- Wytrwal J.A., *Poles in American History and Tradition*, Detroit 1969.
- *The Poles in America*, Minneapolis 1971.
- Wysoczański W., bp, *Biskup Franciszek Hodur jako starokatolik*, „Posłannictwo” 1986, nr 3-4, s. 61-77.
- *Polski nurt starokatolicyzmu*, Warszawa 1977.
- *Starokatolicyzm polski i jego miejsce w Unii Utrechckiej w latach 1897-1944*, Warszawa 1982, Biblioteka CHAT – pr. doktorska, mps.
- *The Participation of the Polish Churches of the Union of Utrecht in the Doctrinal Dialogue with other Catholic Churches*, „PNCC Studies” 1980, s. 50-59.
- *Polskokatolicyzm. Geneza, dzieje, położenie prawne*, w: Urs Küry, *Kościół Starokatolicki. Historia, nauka dążenia*, Warszawa 1996, s. 25-459.
- Zieliński Thaddeus, bp, *Polish National Catholic Church History*, Scranton 1949.

2.2 Opracowania historii i doktryny starokatolicyzmu

2.2.1 Systematyczne przedstawienia starokatolicyzmu

2.2.1.1 Anglikańskie

Moss C.B., *The Old Catholic Movement. Its Origins and History*, London 1948 – wyd. pierwsze. Wyd. drugie – London SPCK, 1964.

2.2.1.2 Rzymskokatolickie

Troxler J., *Die neuere Entwicklung des Altkatholizismus*, Köln 1908.

Algermissen K., *Konfessionskunde*, Celle 1957, s. 745-763.

Carreyre, *Église d'Utrecht*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV/2, k. 2390-2446.

Conzemius V., *Katholizismus ohne Rom*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969.

– *Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du vieux-catholicisme*, „Revue de Sciences Religieuses” 34 (1960), s. 248-278; także w: *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (Unam Sanctom 34), Paris 1960, s. 247-278.

Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel: Der Altkatholizismus in römischkatholischer Sicht, „Tübinger Theologische Quartalschrift” 145 (1965), s. 188-234.

2.2.1.3 Inne

Fabricius Gajus D., opr. *Corpus Confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung Grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart*, Bd. VI, Berlin i Lipsk 1935/36, s. 1-236.

2.3 Opracowania mariologii rzymskokatolickiej

2.3.1 Systematyczne i leksykograficzne

Adamiak E., *Mariologia*, Poznań 2003.

Auer J., *Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes, Kleine Kath. Dogmatik*, Bd IV/2, Regensburg 1988, s. 390-486.

- Beinert W., Petri H. (red.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1987.
- Courth F., *Mariologia – Maryja Matka Chrystusa*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999.
- Fiores de St., *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987.
- *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Torino 1985.
- Galot J., *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984.
- González C.J., *Mariologia*, Casale Manterrato 1988.
- Grillmeier A., *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I, Freiburg – Basel – Wien 1979.
- Javelet, *L'unique médiateur Jésus et Marie*, Paris 1985.
- Kochler Th., *Storia della mariologia*, t. I-V, Vercelli 1971-1976.
- Köster H.M., *Die Frau, die Christi Mutter war*, Bd. I-II, Aschaffenburg 1963-1964.
- Laurentin R., *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, wydanie integralne, Warszawa 1989.
- Manoir du H., *Maria*, t. I-VI, Paris 1949-1961.
- Müller A., *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis, Mysterium Salutis*, Bd. III/2, s. 392-510.
- O'Carrol M., *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Willmington 1986.
- Ratzinger J., *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977.
- Roschini G., *Dizionario di mariologia*, Roma 1961.
- Schmaus M., *Der Glaube der Kirche*, Bd. V/5, St. Ottilien 1982.
- *Mariologie, Sacramentum Mundi*, Bd. III, Freiburg – Basel – Wien 1969, s. 356-362.
- Söll G., *Mariologie*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, red. M. Schmaus i inni, Bd. III/4, Freiburg – Basel – Wien 1978.
- Sträter, *Katholische Marienkunde*, Bd. I-III, Paderborn 1947-1951.
- Scheffczyk L., *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik Mariologii*, Kraków 2004.

3. Literatura pomocnicza

- Aldama J.A., *Maria „Mater Ecclesiae”*, EphMar 14 (1964), s. 441-465.
- *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae*, Romae 1964.

- *Mariologia: Sacrae Theologiae Summa III*, Madrid 1961, s. 323-481.
- *La maternité virginale*, w: *Maria VII*, s. 117-152.
- *Virgo Mater. Estudios de Teologia Patristica*, „Marianum” 25 (1963), s. 1-22.
- Alonso J., *Maternidad divina y cristologias recientes*. EphMar 30 (1980), s. 7-68.
- *Mediación de María – Mediación de la Iglesia*, EphMar 25 (1975), s. 23-50.
- *La concepción virginal de Jesús*, EphMar 21 (1971), s. 63-109, 257-302.
- *La concezione verginale di Gesù. Storia o leggenda? Un dialogo teologico*, „Rassegna di Teologia” 13 (1972), s. 8-40.
- *Boletín de Mariología: la concepción virginal*, EphMar 26 (1976), s. 247-306.
- Ameri H., *Doctrina theologorum de Immaculata B.M.V. Conceptione tempore Concilii Basileensis*, Roma 1954.
- Arnold J., *Maria, la maternità di Dio e le donne. Uno studio di immagini in trasformazione*, „Concilium” 12 (1976), s. 68-82.
- Bainert W., *Maria und die Kirche heute*, Leutesdorf 1974.
- Balić C., *La vergine Maria nel magistero dei Sommi Pontefici*: „Divinitas” 5 (1961), s. 139-154.
- Balter L., *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, w: S. Gajek, K. Pek (red.), *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1933.
- Balter L., Lenart P. (red.), *Mariologia na przełomie wieków. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Niepokalanów, 27-28 października 2000 roku*, Częstochowa-Niepokalanów 2001.
- Barauna G., *De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958)*, Roma 1960.
- *Die heiligste Jungfrau in Dienste des Heilsplanes*, Barauna G. (Hrsg.), *De ecclesia II*, Freiburg 1966, s.477-492.
- Barré H., *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, EphMar 7 (1949), s. 63-123.

- *La fête mariale du 18 Decembre à Bénévent au VIII siècle*, EphMar 6 (1956), s. 451-561.
- *Deux sermons du XII siècle pour la fête de la Conception*, „Sciences Ecclésiastiques” 10 (1958), s. 342-359.
- *Marie et l’Eglise*, EtMar 9 (1941), s. 77-81.
- *La Maternité spirituelle de Maria dans la pensée médiévale. Répertoire des textes*, EtMar 16 (1959), s. 87-118.
- *Marie, reine du monde*, EtMar 1937, s. 21-90.
- *La royauté de Marie pendant les neufs premiers siècles*, „Recherches de Science Religieuse” 29 (1939), s. 29-162; 304-334.
- Bartolomei T.M., *La maternità spirituale di Maria*, „Divus Thomas” 55 (1952), s. 289-357.
- Baumann A., *Maria, Mater nostra spiritualis*, Bressanone 1948.
- Beinert W. (red.), *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, Warszawa 1992.
- Beinert W., *Maria und die Kirche heute*, Leutesdorf am Rhein 1974.
- *Unsere Liebe Frau und die Frauen. Ein mariologischer Beitrag zur theologischen Antropologie*, „Liturgische Zeitschrift” 35 (1980), s. 17-44.
- *Maria und die Frauenfrage*, „Stimmen der Zeit” 108 (1983), s. 31-41.
- Bernard R., *La Maternité spirituelle de Marie dans la pensée de S. Thomas*, EtMar 1 (1935), s. 87-114.
- Bertetto D., *Maria corredentrica. La cooperazione prossima e immediata di Maria alle redenzione cristiana*, Alba 1951.
- *Maria Madre della Chiesa*, Roma 1965.
- *Maria Madre della Chiesa*, Catania 1965.
- *Maria Madre universale nella storia della salvezza*, Firenze 1969.
- *Maria Mater Ecclesiae*, „Salesianum” 27 (1965), s. 3-63.
- Bishop E., *On the Origins of the Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary*, w: tenze, *Liturgica historica*, Oxford 1918 (WA Oxford 1962), s. 238-259.
- Blinzer J., *Zum Problem der Brüder des Herrn*, „Trierer Theologische Zeitschrift”, Trier 1947–, 67 (1958), s. 129-145.
- Boff L., *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung*, Düsseldorf 1975.

- *Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist*, Düsseldorf 1982.
- Boismard M.E., *Du baptême à Cana (Lectio divina 18)*, Paris 1956.
- Bosloper T., *The Virgin Birth*, London 1962.
- Bouver L., *Frau und Kirche*, Einsiedeln 1977.
- Bover J., *Los Principios mariológicos*, Madrid 1944, s. 11-33.
- *Marie, l’Eglise et le nouveau Israel*, w: *Maria I*, s. 569-674.
- Brandenburg A., *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965.
- Braun F., *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai 1953.
- Burri J., „*Als Mann und Frau schuf er sie*”. *Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht*, Zürich u.a. 1977.
- Campanile A.M., *Maria e la donna consecrata, oggi*, w: *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1980, s. 193-200.
- Campenhausen H. Freiherr von., *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, KuD 8 (1962), s. 1-26.
- Cancik H. [i inni], *Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 1972.
- Canziani M.I., *Maria SS. e la Chiesa*, Milano 1959.
- Capelle B., *La fête de la Conception de Marie en Occident*, „*Les Questions Liturgiques et Paroissiales*” 35 (1954), s. 259-271.
- Caporale V., *Maria e la donna d’oggi*, „*Rassegna di Teologia*” 17 (1976), s. 9-36.
- Caprille G., *L’origine della tradizione sulla morte e sul sepolcro di Maria a Gerusalemme*, „*Divus Thomas*” (P) 63 (1960), s. 216-221.
- Carroll E.R., *Understanding the Mother of Jesus*, Wilmington 1979, „*Estudios Marianos*” 8 (1949).
- Cecchini A.M., *L’Immacolata nella Liturgia occidentale anteriore al ecolo XIII*, „*Marianum*” 5 (1943), s. 58-114.
- Ceccarini L., *E morta la Madonna?*, Napoli 1962.
- Cechetti J., *Sub tuum praesidium*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. XI, Città del Vaticano 1953, s. 1468-1472.
- Ceuppens F., *De Mariologia biblica*, Roma 1951.
- Charlier J.P., *Le signe de Cana. Essai de johannique*, Bruxelles 1959.

- Checcacci C., *Maria e la donna oggi*, w: *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1980, s. 181-192.
- Ciappi L., „*Mater Ecclesiae*”, „*Divinitas*” 9 (1965), s. 447-463.
- Cingelli L., *Maria nuova Eva nella patristica graeca*, Assisi 1966.
- Cipriani S., *Maria membro eletto della Chiesa*, „*Via, Verità e Vita*” 15 (1966), s. 13-24.
- Coathalem H., *Le parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII siècle*, Rom 1954.
- *Le parallelisme entre la Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII siècle*, Roma 1954.
- Cole W.J., *The Maternity of Mary according to the Writings of Father W.J. Chaminade*, Kaye-Schooley 1958.
- Congar Y., *Le Christ, Marie e l'Eglise*, Bruges 1952.
- *Marie et l'Eglise chez les protestants*, EtMar 10 (1952), s. 87-106.
- *Visione Ecclesiale di Maria*, „*Miles Immaculatae*” 3 (1967), s. 430-434.
- Corazon E. del S., *Alma Redemptoris Socia, Seu conclusiones circa cor-redemptionem Marialem ex doctrina magisterii ecclesiastici deductae*, EphMar 12 (1962), s. 383-422.
- *El capitulo „De beata Maria Virgine” en la Constitucion „Lumen gentium”*, Salm 12 (1965), s. 685-734.
- Courth F., *Mariens leibliche Verherrlichung. Zu einem Entwurf von J. Ratzinger*, „*Trierer Theologische Zeitschrift*” 88 (1979), s. 34-42.
- Courth F., Neuner P., *Mariologia. Eklezjologia*, Kraków 1999.
- Cousemann F., Thülen H., *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Gelnhausen-Berlin-Stein/Mfr. 1978.
- Cuervo M., *La realeza de Maria*, Salm 8 (1961), s. 1-26.
- De Aldama J.A., *La maternité virginal*, w: *Maria VII*, s. 117-152.
- *El problema teológico de la virginidad en el parto*, w: *Studia mediaevalia et mariologica. P. Carlo Balić... dedicata*, Roma 1971, s. 497-514.
- De Guimaraens F., *La doctrine des théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250-1350*, „*Etudes Franciscaines*” 3 (1952), s. 181-204; 4 (1953), s. 23-52, 167-188.

- Deiß L., *Marie, Fille de Sion*, Paris 1959.
- De La Chaise F., *A l'origine des récits apocryphes du „Transitus Mariae”*, EphMar 29 (1979), s. 77-90.
- Delius W., *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963.
- De Margerie B., *La doctrine de la maternité spirituelle de Marie et les liturgies de l'Eglise catholique*, EphMar 25 (1975), s. 51-96; 26 (1976), s. 201-245.
- Degenhardt J.J., *Die Jungfrauengeburt. Die Lehre der Schrift und der Kirche in kurze Thesen gefaßt*, „Catholica” 29 (1975), s. 164-168.
- Dibelius M., *Jungfrauensohn und Krippenkind: Botschaft und Geschichte I*, Tübingen 1953, s. 1-78.
- Diepgen P., *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters*, Stuttgart 1963.
- Dillenschneider C., *L'Assomption corporelle de Marie dans la période post-tridentine*, EtMar 8 (1950), s. 71-146.
- *Le mystère de la coredemption mariale: théories nouvelles, exposé appréciation, critique, synthèse constructive*, Paris 1951.
- *Le principe premier d'une théologie mariale organique. Orientations*, Paris 1956.
- *Marie dans l'économie de la création rénovée*, Paris 1956.
- *Le Mystère de Notre-Dame et notre dévotion mariale. Avec orientations pour un dialogue oecuménique*, Paris 1962.
- Dion M., *Mary Daly, théologienne et philosophe féministe*, „Etudes Théologiques et Religieuses 62 (1987) z. 4, s. 515-534.
- Donnelly M.J., *The Queenship of Mary during the Patristic Period*, „Marian Studies” 4 (1953), s. 82-108.
- Druwé E., *La médiation universelle de Marie*, w: *Maria I*, s. 417-571.
- Duquoc C., *Mariologie et coredemption*, „Lumière et Vie” 2 (1962), s. 7-72.
- Dürig W., *Maria – Mutter der Kirche. Zur Geschichte und Theologie des neuen liturgischen Marientitels*, St. Ottilien 1979.
- *Die Frauen und die Kirche*, „Concilium” 12 (1976), s. 1-73.
- Equiluz A., *Maria prototipo y Madre de Iglesia*, „Verdad y Vida” 22 (1964), s. 5-52.

- Esquerda-Bifet J., *La madernidad espiritual de Maria en el capitulo VIII de la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II*, EphMar 16 (1966), s. 95-138.
- Euzet J., *Remarques sur „Jerusalem? – Ephèse?”*, de Clemens Kopp, „Divus Thomas” 60 (1957), s. 47-72.
- Evdokimov P., *Die Frau und das Heil der Welt*, München 1960.
- Feckes C., *Das Fundamentalprinzip der Mariologie: Scientia Sacra*, Köln 1935, s. 252-276.
- *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft. Ein dogmatisches Marienbild*, Paderborn 1937.
- Ferraresi G., *Maria e il concilio ecumenico. Studi, orientamenti, elevazioni*, Rovigo 1962.
- Feuillet A., *L'heure de Jésus et le Signe de Cana*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 36 (1960), s. 5-22.
- Fitzmyer J.A., *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, „Theological Studies” 34 (1973), s. 541-575.
- Forte B., *Maria, Mutter und Schwester des Glaubens*, Zürich 1990.
- *Maryja Ikona Tajemnicy*, Warszawa 1999.
- Frank K.S., Kilian R., Rahner K., *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970.
- Gächter P., *Maria im Erdenleben*, Innsbruck 1955.
- Gajek S., Pek K. (red.), *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1975.
- Gallus T., *Die Mittlerschaft Mariens. „Ein Beweis für römische Häresie”?*, EphMar 24 (1974), s. 315-324.
- Galati L., *Maria la Regina*, Roma 1962.
- Galot J., *Che cosa pensare della verginità della Madonna?*, Roma 1969.
- *L'intercession de Marie*, w: *Maria VI*, s. 513-550.
- *Maria immagine della donna*, „Civiltà Cattolica 125 (1974) 2, s. 217-229.
- *Mission de Marie et mission de la femme dans l'Eglise*, EphMar 29 (1979), s. 193-205.
- *Maria tipo e modello della Chiesa*, w: Firenze-Valecchi (red.), *La Chiesa del Vaticano II*, Roma 1962, s. 11-56.

- *Marie dans l'Évangile*, Paris 1958.
- *Mère de l'Eglise*, „Nouvelle Revue Théologique” 86 (1964), s. 1163-1185.
- *Maria, Typus und Urbild der Kirche*, w: G. Barauna (Hrsg.), *De ecclesia* II, s. 477-492.
- *Nato dalla Vergine María*, „Civiltà Cattolica” 1969, f. 2, s. 134-144.
- Garcia G.N., *La Maternidad Espiritual de Maria en la liturgia*, Mar 11 (1961), s. 87-129.
- Geenen G., *Marie, notre mère. Esquisse historique et évolution doctrinale*, Mar 10 (1948), s. 337-352.
- *Mother of the mystical Body*, Dayton 1962.
- *Maria et Ecclesia in doctrina Pauli VI*, Mar 26 (1964), s. 43-52.
- Gese H., *Natus ex virgine: Problème biblischer Exegèse*, München 1971.
- Giacchetti V., *L'Assunta*, Roma 1969.
- Goenaga J.E., *El misterio de la Asunción y la escatología cristiana*, Mar 42 (1980), s. 13-63.
- Gonzales S., *Fondamentos teologicos de la realeza de Maria*, EphMar 12 (1962), s. 283-210.
- Gössman E., *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, München 1965.
- Goossens W., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam quaestionis controversae perpen-satio*, Paris 1939.
- Graber R., *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*, Würzburg 1954.
- Gräf H., *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg 1964.
- Graghan J.F., *The Virginal Wife and the Married Virgin. The Problematic of Mary's Vow of Virginity*, Roma 1967.
- Greely A., *Maria, über die weibliche Dimension Gottes*, Graz 1979.
- Guérard des Lauriers M.L., *Mariologie et Economie. A propos de la „Virginitas in Partu”*, „Revue Thomiste” 62 (1962), s. 203-233.
- *Mater ecclesiae*, „Divinitas” 8 (1964), s. 350-416.
- Gręś S., *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, Włocławek 1995.
- Guldán E., *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*, Graz – Köln 1966.

- Gulvich S.C., *The Immaculate Conception in the Eastern Churches*, „Marian Studies” 5 (1954), s. 146-185.
- Gutierrez V., *Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor*, „Divus Thomas” 57 (1954), s. 181-219.
- Haibach-Reinisch M., *Ein neuer Transitus Mariae des Pseudo-Melito*, Roma 1962.
- Haug D., *Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34*, Stuttgart 1934.
- Healy K., *Assumption of Mary*, Wellington 1982.
- Hecchich B., *De Immaculata Conceptione secundum Thomas de Sutton, O.P., et Robertum de Cowton, O.F.M.*, Roma 1958.
- Hentrich G., Moos R., *Petitiones de Assumptione corporea B. Virginis Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae, t. 1-2*, Città del Vaticano 1942.
- Imhof P., Lorenz B., *Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien. Zur Theotokos-Tradition und ihre Relevanz*, München 1981.
- Jouassard G., *L'Assomption corporelle de la Saint Vierge et la Patristique*, EtMar 6 (1948), s. 97-117.
- Jugie M., *La mort et l'Assomption de la Saint Vierge. Etude historico-doctrinale (Studi e Testi 114)*, Città del Vaticano 1944.
- *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et la Tradition orientale*, Roma 1952.
- Kassing A., *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Düsseldorf 1958.
- Koehler T., *La maternité spirituelle de Marie*, w: *Maria I*, s. 573-601.
- *Maternité spirituelle – Maternité mystique*, w: *Maria VI*, s. 551-638.
- *La maternidad espiritual de Maria*, Mexico 1961.
- *La maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie*, t. 1-2, Ottawa 1958.
- *La maternité spirituelle de Marie*, Lisieux 1961.
- Koester H.M., *De novo dogmate mariano quid protestantes Germaniae sentiant*, Mar 17 (1955), s. 37-75.
- Kopp C., *Das Mariengrab in Ephesus?*, „Theologie und Glaube” 45 (1955), s.161-188.

- Korosak B., *Doctrina de Immaculata Conceptione apud auctores O.F.M. qui concilio Tridentino interfuerunt*, Romae 1958.
- Köster H.M., *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen*, Limburg 1954.
- *Die Frau, die Christi Mutter war*, Bd. I-II, Aschaffenburg 1961.
 - *De corredemptione Mariana in theologia hodierna*, Mar 24 (1962), s. 158-182.
 - *Der Stand der Frage über das Verhältnis von Schrift und Tradition unter Berücksichtigung der Mariologie*, w: *Schrift und Tradition*, Essen 1962, s.11-36.
- Köster H., *Maria Mittlerin aller Gnaden?*, Leutesdorf am Rhein 1967.
- Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996.
- Lack R., *Mariologie et christocentrisme*, EtMar 21 (1964), s. 17-49.
- Lais H., *War Maria im Erlösungswerk Stellvertreterin der Menschheit?*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 11 (1960), s. 149-153.
- Langkammer H., *Maria in der Bibel. Was will die Offenbarung von der Mutter Jesu sagen?*, Wien 1988.
- *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991.
- Läpple A., *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, Warszawa 1991.
- Laurentin R., *Bibliographie critique sur Marie et l’Eglise*, EtMar 9 (1951), s. 145-152; 11 (1953), s. 170-171 (za lata 1800-1952 z pominięciem prac nt. Ap 12).
- *Marie, l’Eglise et le sacerdoce*, t. 1-2, Paris 1952-1953.
 - *Role de Marie et de l’Eglise dans l’oeuvre salvifique du Christ*, EtMar 10 (1952), s. 43-62.
 - *Maria come prototipo e modello della Chiesa*, w: *Mysterium Salutis*, t. VIII, Freiburg i. Br. 1972, s. 390-415.
 - *Le rôle de Marie et de l’Eglise dans l’oeuvre salvifique du Christ*, EtMar 10 (1952), s. 43-62.
 - *La Vierge au Concile*, Paris 1965, s. 115-129.
 - *Le titre de corédemptrice. Etude historique*, Paris-Rome 1951.
 - *Marie, L’Eglise et le sacerdoce*, Paris 1953.
 - *L’interpretation de Genèse 3, 15 dans la tradition jusqu’au debut du XII siècle*, EtMar 12 (1954), s. 79-156.

-
- *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957; tłum. niem.: *Struktur und Theologie der Lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967.
 - *Le mystère de la naissance virginale*, EphMar 10 (1960), s. 345-374.
 - *La question mariale*, Paris 1963; tł. niem.: *Die marianische Frage*, Freiburg 1965.
 - *Genèse du texte conciliaire. La Vierge Marie dans la constitution sur l'Eglise*, EtMar 20 (1965), s. 5-23.
 - *Lettre sur le problème de la maternité spirituelle à l'égard des infidèles*, „Union Missionnaire du Clergé” 13 (1953), nr 4, s. 148-155.
 - *Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme*, „Nouvelle Revue Théologique” 89 (1967), s. 485-515.
 - *Antropologia mariologica*, „Miles Immaculatae” 8 (1972), s. 189-200.
 - *Jesus und die Frauen: eine verkannte Revolution?*, w: Brooten B., Greinacher N. (red.), *Frauen in der Männerkirche*, Mainz-München 1982, s. 94-111.
 - *Sens et historicité de la conception virginale*, w: *Studia mediaevalia et mariologica*, Roma 1971, s. 515-542.
- Le Fort G. von, *Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeilose Frau*, München 1960.
- Lennerz H., *De cooperatione Beatae Virginis in ipso opere redemptionis*, „Gregorianum” 29 (1948), s. 118-141.
- Llamera M., *Conciencia de su maternidad divina y vida de fe en la Virgen Maria*, „La Ciencia Tomista” 92 (1965), s. 569-631.
- *La maternidad universal de Maria*, w: *Maria in Sacra Scriptura I*, Roma s. 415-438.
- Luis A., *La realeza de María en los últimos veinte años*, „Estudios Marianos” 11 (1951), s. 221-252.
- *Maria, omnium gratiarum mediatrix. Quid hodie tenendum de universali mediatione B.M. Virginis, omnium gratiarum dispensatricis*, EphMar 12 (1962), s. 423-494.
- Lustrissimi P., *Il principio fondamentale di Mariologia*, Mar 21 (1959), s. 253-269.
- Machen J.G., *The Virgin Birth of Christ*, London 1932.

- Mac Kenzie J.A.R., *The Theme of Eve and Mary in the Early Church*, „The Way Suppl”. (1975), s. 225-250.
- Manoir H. du, *La Royauté de Marie. Etat de la question après l'encyclique „Ad caeli Reginam”*, w: *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civ. Lourdes anno 1958 celebrati*, vol. V, Romae 1959, s. 1-37.
- Manteau-Bonamy H.M., *Maternité divine et Incarnation*, Paris 1949.
- Margerie B., *Le coeur de Marie, coeur de l'Eglise. Essai de syntèse théologique*, EphMar 16 (1966), s. 189-227.
- Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civ. Lourdes anno 1958 celebrati*, t. 1-15, Roma 1959-1964.
- Martinelli A., *Maria, la Chiesa, la donna e la gioia messianica*, Bologna 1975.
- Martinez P., *Lugar de Maria en el Cuerpo mistico de Cristo*, „Salmanticensis” 6 (1959), s. 87-105.
- Marvulli L., *Maria, madre del Cristo mistico. La maternità di Maria nel suo concetto integrale*, Roma 1948.
- Maternité spirituelle de Marie. Rapports doctrinaux du VIII Congrès Marial National 1961*, Paris 1962.
- Matthijs P.M.M., *De mysterio maternitatis spiritualis beatae Mariae virginis in oeconomia salutis*, Rom 1962.
- Michel O., Betz O., *Von Gott gezeugt: Festschrift für J. Jeremias*, Berlin 1960, s. 3-23.
- Mitterer A., *Dogma und Biologie. Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Wien 1952.
- Modric L., *Doctrina de Conceptione B.V. Mariae in controversia saec. XII*, Roma 1955.
- Moltmann E., *Die Frauen neben Maria*, „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt” 1982.06.06.
- Montana D.M., *Rassegna bibliografica sulla «Maternità spirituale» di Maria (1947-1964)*, Mar 26 (1964), s. 191-207.
- Moret J., *La vierge Marie dans la vie trinitaire*, Blois 1962.
- Most W.G., *The Nature and Extent of Marian Médiation*, EphMar 26 (1976), s. 177-194.

- Mühlen H., *Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II*, „Catholica” 21 (1966), s. 19-53.
- Müller A., *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg/Schweiz 1955.
- *Um die Grundlagen der Mariologie*, „Divus Thomas” 29 (1951), s. 385-401.
 - *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*, w: „Fragen der Theologie heute”, Einsiedeln 1957, s. 301-318.
- Napiórkowski S.C., *Gdzie jest mariologia dzisiaj?*, „Concilium” 3 (1967), s. 743-752.
- *Natura współodkupieńczej zasługi Maryi*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12 (1965), z. 2, s. 69-83.
 - *Gdzie jest mariologia? Perspektywy protestancko-katolickiego dialogu ekumenicznego w świetle VIII rozdziału Konstytucji „Lumen gentium”*, „Concilium” (1968), nr 4, s. 46-58.
 - *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988.
 - *Matka mojego Pana*, Opole 1988.
 - *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992.
 - *Matka Pana*, Niepokalanów 1998.
- Napiórkowski S.C., Longosz S. (red), *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, Niepokalanów 1997.
- Napiórkowski S.C., Usiądek J., *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992.
- Napiórkowski S.C., Siudy T., Kowalik K. (red.), *Duch Święty a Maryja. Materiały z sympozjum, zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Częstochowa 1999.
- Nicolas H., *La verginité de Marie. Etude théologique*, Freiburg i. Br. 1962.
- Nicolas J., *Le concept intégral de Maternité divine*, „Revue Thomiste” 42 (1937), s. 58-93, 230-272.
- *Théotokos*, Paris 1965.
- Nicolas M.J., *Le Christ-Roi des nations*, „Revue Thomiste” 44 (1938), s. 437-481.
- *La Vierge-Reine*, „Revue Thomiste” 45 (1939), s. 1-19, 207-231.

- *Nature de la souveraini de Marie*, w: *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in. civ. Lourdes anno 1958 celebrati*, t. V, Romae 1959, s. 193-199.
- *Théotokos. Le mystère de Marie*, Tournai 1965.
- O'Carroll M., *The Virginal Conception. Some recent problems*, Mar 37 (1975), s. 429-464.
- O'Connor E., *The Virgin Mary in the perspective of salvation history: F. Christ (Hrsg.), Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullman zum 65. Geburtstag*, Heidelberg 1967, s.273-283.
- Oliva A., *La morte di Maria SS. alla luce del privilegio maggiore e piu adatto per la Madre di Dio*, EphMar 10 (1960), s. 273-284.
- Parente P., *Elevazioni teologiche sulla Madre di Dio e degli uomini*, Milano 1963.
- Pastorius V., *The Mary-Church analogy in the light of the documents of Pope Pius XII*, Mar 22 (1960), s. 254-269.
- Pauels H., *Maria Mittlerin aller Gnaden*, Wiesbaden 1960.
- Peinador M., *Los temas de la mariologia biblica*, Madrid 1963.
- Pek K., (red.), *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, Warszawa 1994.
- *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*. Lublin 2000.
- Perdrizet P., *La Vierge de misericorde*, Paris 1908.
- Perler O., *Etat actuel de la croyance à l'Assomption en Allemagne. L'attitude des théologiens*, EtMar 8 (1950), s.147-155.
- Philippe M.D., *Le mystère de la Maternité divine de Marie*, w: *Maria VI*, s. 367-416 (obszerna bibliografia).
- Piveteau Laurenceau H., *Les mouvements féminins contemporains et leur signification*, EtMar 30-31 (1973-1974), s. 23-34.
- Rahner H., *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1962.
- Rahner K., „*The Child and His Mother*”, „*Theology Digest*” 6 (1958), s. 169-176.
- *Menschliche Aspekte der Geburt des Herrn*, w: tenże, *Schriften zur Theologie X*, s. 203-208.

-
- *Das „neue“ Dogma*, „Wort und Wahrheit“ 5 (1950), s. 805-820.
 - *Das Dogma von der Himmelfahrt Mariens*, „Die Presse“ [Wien 1950] nr 621, s. 184-186.
 - *Mariens Heimgang*, „Der Sendbote des Herzens Jesu“ (Innsbruck) 80 (1950), s. 184-186.
 - *Das neue Dogma und wir*, w: *Aufgenommen in der Himmel*, Innsbruck 1951, s. 7-15.
 - *Die anthropologische Bedeutung des Assumptio-Dogmas*, „Gloria Dei“ 9 (1954), s. 132-139.
 - *Zum Sinn des Assumptio-Dogmas*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln 1954, s. 239-252.
 - *Maria Himmelfahrt*, „Schwäbische Zeitung“ (Letkirch/Allgäu) 12 (1957), nr 187, s. 5.
 - *Maria Himmelfahrt*, w: Lehmann K., Raffelt A., *Rechenschaft des Glaubens*. Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg i. Br. 1979, s. 315-318.
 - *Le principe fondamental de la théologie mariale*, „Recherches de Science Religieuse“ 42 (1954), s. 481-522.
 - *Maria, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen*, Freiburg 1956.
 - *Die Unbefleckte Empfängnis*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. II, Einsiedeln 1962, s. 223-237.
 - *Virginitas in partu*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1964, s. 173-205.
 - *Virginitas in Partu. Ein Beitrag zum Problem der Dogmenentwicklung und Überlieferung*, w: *Schriften* Bd. IV, s. 173-205.
 - *Verginità di Maria*, w: *Dio e Rivelazione*, Roma 1981.
 - *Marienweihe*, „Die katholische Frau“ (Augsburg) 7 (1954), s. 2.
 - *Maryja i chrześcijański obraz kobiety*, „Novum“ 1976, nr 10, s. 58-66.
 - Ratzinger J., *Empfangen von Heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau*, w: Prause E. (red.), *Maria im Gespräch*, Leipzig 1979, s. 128-135.
 - Reuther R.R., *Maria – Kirche in weiblicher Gestalt*, München 1980.
 - *Das weibliche Wesen Gottes*, „Concilium“ 17 (1981), s. 217-223.

- Ridder C.A. de, *Maria als Miterlöserin? Die Diskussion über die Mitwirkung der Mutter Gottes am Erlösungswerk Christi in der heutigen römisch-katholischen Theologie*, Göttingen 1965.
- Riedl J., *Die Vorgeschichte Jesu, Die Heilsbotschaft von Mt 1-2 und Lk 1-2* *Biblisches Forum*, Stuttgart 1968.
- Rivera A., *Boletín bibliográfico sobre la mariación*, *EphMar* 24 (1974), s. 449-470.
- *Bibliografía sobre María y la mujer*, *EphMar* 29 (1979), s. 53-62.
 - *Boletín bibliográfico de mariología. María, Madre de la Iglesia des de el Vaticano II*, «Scripta de Maria» 1 (1978), s. 473-488.
- Rocca G., *La perpetua verginità di Maria nella discussione teologica di questi ultimi anni*, *EphMar* 27 (1977), s. 177-214.
- Rondet H., *La maternité spirituelle de Marie*, *EtMar* 18 (1961), s. 1-20.
- Rosato L., *Doctrina de Immaculata B.M.V. Conceptione secundum Petrum Aureoli*, Roma 1959.
- Roschini G., *Mariologia*, vol. I-III, Rom 1947-48.
- *La maternità spirituale di Maria presso gli scrittori latini dei secoli VIII-XIII*, *Mar* 23 (1961), s. 225-295.
 - *La cosiddetta „questione Mariana”*. *Riposta ai rilievi critici del Prof. R. Laurentin*, di S.E. Mons. P. Rusch e del Prof. A. Müller (Pro Manuscripto 1964).
 - *La Madre de Dios*, t. I-II, Madrid 1958.
 - *La Maternità spirituale di Maria presso gli Scrittori Latini dei secoli VIII-XIII*, Roma 1961.
 - *La Mediatrice universale*, Roma 1963.
 - *La mediazione mariana oggi*, Roma 1971.
 - *Questioni di attualità sulla perpetua e perfetta verginità di Maria*, Roma 1972.
 - *La royauté de Marie*, w: *Maria* I, s. 601-611.
 - *La regalità di Maria nell'innologia liturgica del Medioevo*, w: *Studia mediaevalia et mariologica*, Roma 1971, s. 611-619.
- Rusch P., *Mariologische Wertungen*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 85 (1963), s. 129-161.
- Salgado J.M., *La maternité spirituelle de la Sainte Vierge Marie. Bilan actuel*, *EphMar* 20 (1970), s. 281-349.

- Sanchez-Céspedes P., *El misterio de Maria. Mariologia biblica I: El principio fundamental*, Comillas 1955.
- Sardi V., *La solenne definizione del dogma dell'immacolato Concepimento di Maria Santissima*, t. I-II, Roma 1904-1905.
- Saward J., *The Assumption*, w: Stacpoole A., (red.), *Mary's Place in Christian Dialogue*, Wilton 1983, s. 98-107.
- Scelzi G., *La morte della Madonna in conformità con Cristo sotto l'aspetto teologico*, „Divus Thomas” (P) 62 (1959), s. 69-93.
- Schäffer A., *Maria – die neue Eva*, München 1981.
- Scheeben M.J., *Empfängnis, die unbefleckte, der seeligsten Jungfrau Maria. Lehre und Fest*, w: Wetzer H., Welte B., (red.), *Kirchenlexikon*, Bd. IV, Freiburg i. Br. 1886, s. 456-474.
- *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd 5/2 (Mariologie), Freiburg 1954.
- Scheffczyk L., *Nato da Maria vergine*, „Communio” 7 (1978), s. 31-45.
- *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik Mariologii*, Kraków 2004.
- *Virgo Mater. Estudios de teologia patristica*, Granada 1963.
- Scheffczyk L., Ziegenaus A., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, Achen 1998.
- Schillebeeckx E., *Maria madre della redenzione*, Catania 1970.
- Schmaus M., *Katholische Dogmatik*, Bd.V, 2 (Mariologie), München 1961.
- Schmidt P., *Maria ‚Modell der neuen Frau’*. *Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie*, Kavalär 1974.
- Sebastian Aguilar F., *La cooperación de Maria al Misterio de la redención*, EphMar 12 (1962), s. 5-58.
- *La gracia de la maternidad divina*, EphMar 14 (1964), s. 161-224.
- Sebastian W., *De beata Virgine Maria mediatrice. Doctrina franciscanorum ab anno 1600 ad 1730*, Roma 1952.
- Semmelroth O., *Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum oekumenischen Gespräch*, Würzburg 1951.
- *Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung*, Frankfurt 1954.
- *Urbild der Kirche*, Würzburg 1954.
- *Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Fragen*, Limburg 1950.

- *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariensgeheimnisses*, Würzburg 1950.
- *Marie, archétype de l'Eglise*, Paris 1965.
- Sericoli C., *Immaculata B.M.V. Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones*, Roma 1954.
- Simbula G., *La maternità spirituale di Maria in alcuni francescani dei secoli XIII-XV*, Roma 1967.
- Solà F. de P., *La muerte de la Santissima Virgen en la Constitución Apostólica „Munificentissimus Deus”*, „Estudios Marianos” 12 (1952), s. 125-156.
- Söll G., *Gottesmutterschaft*, LThK IV 1126n.
- Spedalieri F., *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva*, Messina 1961.
- Spiazzi R., *Causa salutis. Maria SS-ma nell'economia della salvezza*, Roma 1961.
- *Fondamenti biblico-teologici del titolo mariano „Mater Ecclesiae”*, w: *Maria in Sacra Scriptura VI*, Roma, s. 259-298.
- *Maria e la Chiesa*, Roma 1970.
- Spidlik T., *Per una mariologia antropologica*, Mar 41 (1979), s. 491-506.
- Spinetoli O. da, *Maryja w Biblii*, Niepokalanów 1997.
- Stackpoole A., *The English Tradition of the Doctrine of the Immaculate Conception*, w: tenże (red.), *Mary's Place in Christian Dialogue*, Wilton 1983, s. 217-231.
- Stegmüller O., *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 74 (1952), s. 76-82.
- Steigerwald G., *Das Königtum Mariens in der Literatur der ersten sechs Jahrhunderte*, Mar 37 (1975), s. 1-52.
- Stricher J., *Le voeu du sang en faveur de l'Immaculée Conception*, t. I-II, Roma 1959.
- Stroff H., *The Immaculate Conception. The teaching of St. Thomas, St. Bonaventure and Bl. J. Duns Scotus on the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary*, San Francisco 1925.
- Suenens L.J., *Maria im Plan Gottes. Kurze Gesamtschau der kirchlichen Mariologie*, Frankfurt a.M. 1963.

- *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988.
- Tellechea Idigoras I., *La Immaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado S.J. con la Sorbonna (1574-1577)*, Vitoria 1958.
- Terrien J.B., *La Mère des hommes*, Paris 1902.
- Thurian M., *Marie. Mère du Seigneur. Figure de l'Eglise*, tłum. niem.: *Maria*, Mainz 1965.
- *Maryja Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990.
- Tognetti M., *L'Immacolata al Concilio Tridentino*, Mar 15 (1953), s. 304-374.
- Tondini A., *Le encichliche mariane*, Roma 1954.
- Tuminello G., *L'Immacolata Concezione di Maria e la Scuola Agostiana del secolo XIV*, Roma 1942.
- Vacas F., *Maternidad divina de Maria*, Manila 1952.
- Vazquez L., *Las negociaciones immaculistas en la Curia romana durante el reinado de Carlos II de España (1665-1700)*, Madrid 1957.
- Villaroel A., *El dèbito del pecado original y la redención preservativa de la Virgen Inmaculada*, „*Studium*” 12 (1961/62), s. 271-303.
- Vischer L., *Maria – Typus der Menschheit und Typus der Kirche*, w: Preuse E. (red.), *Maria im Gespräch*, Leipzig 1979, s. 168-181.
- Vloberg M., *La Vierge notre médiatrice*, Grenoble 1938.
- Vogt B., *Duns Scotus defender of the Immaculate Conception. A historical-dogmatic study*, Paterson 1954.
- Volk H., *Maria, Mutter der Gläubigen*, Mainz 1964.
- *Maria, Mater credentium*, „*Trierer Theologische Zeitschrift*” 73 (1964), s. 1-21.
- Vollert C., *A Theology of Mary*, New York 1965.
- Vonier A., *La maternità divina*, Roma 1965.
- Wegner A., *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle. Etudes et documents*, Paris 1855.
- Wenger A., *La Maternité spirituelle de Marie dans la théologie byzantine du IX au XV siècle*, EtMar 17 (1960), s. 1-18.

- Wessels C., *The Mother of God. Her Physical Maternity: A Reappraisal*, Ríver Forest 1964.
- William F.M., *Maria, Mutter und Gefährtin des Erlösers*, Freiburg 1959.
- Wojtkowski J., Napiórkowski S.C. (red.), *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, Lublin 1998.
- Wolk H., *Das neue Mariendogma*, Wünster 1951.
- Zuberbier A., red., *Słownik Teologiczny*, Katowice 1985, t. I-II, Katowice 1989.
- Życiński W., *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992.

