



Mariologia w ujęciu teologii wyzwolenia

DARIUSZ GARDOCKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

Pobożność maryjna jest jedną z istotnych cech wiary ludzi żyjących w Ameryce Łacińskiej. Świadczą o tym różne tytuły przypisywane Maryi, za pomocą których jest Ona tutaj czczona. Pobożność ta jest, jak mówią o tym wszystkie dokumenty Konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego, począwszy od II Konferencji, jaka odbyła się w Medellin (1968), a skończywszy na V Konferencji z Aparecidy (2007), „znakiem rozpoznawczym kultury latynoamerykańskiej”¹. Początek jej związany jest przede wszystkim z objawieniem Maryi Aztekowi, św. Juanowi Diego w Guadalupe w 1531 r. Objawienie to zajmuje uprzywilejowane miejsce w mariologii latynoamerykańskiej, ponieważ jest jedynym objawieniem maryjnym w Ameryce Łacińskiej oficjalnie uznanym przez Kościół za nadprzyrodzone, a także z tego powodu, że ukazuje szczególne upodobanie Maryi do ubogich i nic nieznaczących, których reprezentuje Juan Diego, który należał do najbiedniejszej a zarazem najliczniejszej klasy społecznej Aztektów, jaką wówczas stanowili rolnicy. Objawienie to świadczy zatem o objęciu przez Maryję macierzyńską opieką i troską ludzi żyjących w Meksyku, a wraz z nimi wszystkich żyjących na kontynencie latynoamerykańskim. Co więcej, świadczy o Jej trosce o ubogich. Dzięki temu rozwija się pobożność maryjna, która widzi w Maryi osobę, która jest złączona z cierpieniem i radością ludzi żyjących w Ameryce Łacińskiej. Jest Ona poza tym tą, która nadaje uciskanemu ludowi tożsamość religijną i jednocześnie pomaga mu w tworzeniu jego tożsamości narodowej. Jest wreszcie tą, która stoi po stronie uciskanych i dyskryminowanych Indian

¹ IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Santo Domingo*, http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf, *Mensaje* nr 15.

i Murzynów, którzy walczą o sprawiedliwość i uznanie ich praw, i widzą w Maryi sprzymierzeńca w tej walce.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie i omówienie mariologii opracowanej przez teologię wyzwolenia, która ujmuje rozważania o Maryi w perspektywie wyzwoleniczej. Perspektywa ta zakłada przyjęcie pewnych założeń typu antropologicznego i hermeneutycznego, które odsłaniają nowość mariologii wyzwolenia w stosunku do mariologii tradycyjnej i jednocześnie ukierunkowują jej refleksję, która ma charakter nie tylko teoretyczny, lecz także prorocki i wyzwoleniczy, a przez to praktyczny i społeczny. Dlatego mariologia teologii wyzwolenia określana bywa przez teologów wyzwolenia jako „mariologia wyzwolenia» czy też »mariologia społeczna«². Nowość ta związana jest z również z tym, co znalazło się u podstaw powstania teologii wyzwolenia – mianowicie chce ona być refleksją krytyczną nad zaangażowaniem chrześcijan na rzecz wyzwolenia widzianego i ocenianego w świetle słowa Bożego. Zanim bowiem powstała teologia wyzwolenia jako kierunek teologiczny i refleksja systematyczna, istniały już kościelne wspólnoty podstawowe zaangażowane w proces wyzwolenia ludzi żyjących na kontynencie latynoamerykańskim. Zaangażowanie to było wynikiem rozpoznania przez te wspólnoty faktu, że istniejąca w Ameryce Łacińskiej niesprawiedliwość społeczna jest skutkiem grzechu, który sprzeciwia się planowi Boga. Dlatego celem, jaki stawia przed sobą teologia wyzwolenia, jest włączenie się we wspomniany proces wyzwolenia zainicjowany przez kościelne wspólnoty podstawowe. Jej zadaniem jako refleksji systematycznej i krytycznej jest pomoc w osiągnięciu wyzwolenia integralnego i pozostawanie w służbie *praxis* wyzwoleniczej, czyli *praxis* zmierzającej do kształtowania świata według wartości królestwa Bożego³. Tak rozumiana teologia nie może ograniczać się wyłącznie do myślenia na nowo o fundamentach świata, lecz musi postrzegać siebie jako uczestniczkę w procesie przekształcania tego świata⁴. Z tego względu teologia wyzwolenia rozwija się, przechodząc przez trzy, ściśle ze sobą połączone, etapy: pośrednictwo społeczno-analityczne, pośrednictwo hermeneutyczno-systematyczne i pośrednictwo praktyczno-pastoralne⁵. Metoda

² Clodvis Boff, „Por una mariología social”, *Concilium*, nr 327 (2008): 51.

³ Jon Sobrino, „Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como »Intellectus Amoris«”, *Revista Latinoamericana de Teología*, nr 5 (1998): 257-259.

⁴ Tenze, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología* (Sal Terrae: Santander, 1981), 36-37.

⁵ Wymienione trzy pośrednictwa Boff nazywa: „widzieć”, „osądzać” i „działać”. Leonardo Boff, *La teología, la Chiesa, i poveri. Una prospettiva di liberazione*, tłum. Paolo Collo (Casa Editrice Einaudi: Torino, 1983), 108.

ta odsłania nowość teologii wyzwolenia, ponieważ dzięki niej „klasyczne treści teologii zostają na wskroś przemyślane w nowy sposób”⁶.

1. Założenia antropologiczne mariologii wyzwolenia

Zanim przejdziemy do omówienia założeń antropologicznych mariologii wyzwolenia, wypada zauważyć, że jedną z cech charakterystycznych teologii wyzwolenia, a zarazem tym, co stanowi o jej oryginalności, jest jej kontekstualność. Polega ona na próbie ujęcia i przemyślenia, z perspektywy Ameryki Łacińskiej, danych objawienia, czyli tego, co mówi Pismo Święte i wiara Kościoła na rozważany temat teologiczny. W ten sposób dochodzi do aktualizacji wiary. Zostaje bowiem uwzględniona konkretna sytuacja i nowe wyzwania, jakie stają przed teologią dzisiaj i domagają się od niej nowego spojrzenia mającego tę zaletę, że nie jest ahistoryczne, ponieważ postrzega ludzi, do których kierowane jest przesłanie Ewangelii, jako żyjących w konkretnym czasie i przestrzeni. Pozwala ono także pokazać, w jaki sposób wiara może i powinna przenikać i kształtować świat, w którym żyją i który tworzą ludzie dzisiaj, oraz w jaki sposób można odpowiedzieć w świetle wiary na nowe wyzwania pojawiające się w Ameryce Łacińskiej. Wspomniana aktualizacja wiary jest twórczym zastosowaniem i jednocześnie rozwinięciem przez teologię wyzwolenia tego, co II Sobór Watykański mówi na temat konieczności i umiejętności rozpoznawania znaków czasu i ich interpretacji w świetle Ewangelii⁷.

Za taki zasadniczy znak czasu zostało uznane istnienie na kontynencie latynoamerykańskim takich zjawisk jak zacofanie, ubóstwo, przemoc, nierówność i niesprawiedliwość o charakterze społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturowym. Występowanie tego typu zjawisk skłoniło Kościół latynoamerykański do opowiedzenia się po stronie ubogich, co znalazło konkretny wyraz w sformułowaniu przez niego „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich” jako podstawowej opcji Kościoła w Ameryce Łacińskiej⁸. Do ubogich, do których odnosi się wspomniana opcja, zostały

⁶ Gerhard Ludwig Müller, „Il dibattito sulla teologia della liberazione”, w *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, red. Gustavo Gutiérrez, Gerhard Ludwig Müller, tłum. Mauro Castagnaro, Giovanni Mazzillo (Editrice Messaggero di Sant’Antonio: Padova, 2013), 86. Zob. także Leonardo Boff, *La fede nella periferia del mondo*, tłum. Anita Sorsaja (Cittadella: Assisi, 1980), 6-7.

⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* nr 4, 11.

⁸ II Conferencia General del Episcopado Latinamericano, *Documentos finales de Medellín*, http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf, *Pobreza de la Iglesia* nr 8- 11.

zaliczone przez III Konferencję CELAM-u z Puebla (1979) także kobiety. Wyrazem ich ubóstwa jest nie tylko – jak precyzuje to dokument z Puebla – fakt, że nie mają one czy też brakuje im dóbr materialnych do godnego życia, lecz także to, że odmawia się im lub też pozbawia się ich prawa do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym, co stoi w sprzeczności z godnością osoby ludzkiej. Kobiety przynależące do niższych klas społecznych z powodu ich statusu społecznego są wykluczane i uciskane⁹. Innymi słowy, są one „ostatnimi pośród ostatnich”¹⁰. Dlatego wyzwolenie, o którym mówi teologia wyzwolenia i które jest jej celem, musi dotyczyć także kobiet i przyczyniać się do zmiany ich aktualnej sytuacji. Wyzwolenie to pochodzi zawsze od Chrystusa, przy czym obejmuje ono nie tylko grzech, lecz także to wszystko, co zniewala człowieka na poziomie historycznym, społecznym, ekonomicznym i kulturowym. Zakłada zatem refleksję na temat Chrystusa jako Wyzwoliciele człowieka i tego, co oznacza i przynosi ludzkości *praxis* wyzwolenicza zainicjowana przez Boga w Jezusie Chrystusie¹¹. Jednocześnie patrzy na Maryję jako na kobietę, która „nosiła w swoim łonie Wyzwoliciele ubogich i jest figurą Kościoła, także tego, który rodzi się pośród ubogich”¹². Tak więc mariologia teologii wyzwolenia stawia sobie za cel m.in. opracowanie obrazu Maryi jako „prorokini, kobiety odważnej i silnej, zaangażowanej w wyzwolenie ubogich od niesprawiedliwości historyczno-społecznej”¹³. Widzi ponadto w Maryi kobietę, która mówi nam o Bogu i „przynależy do płci żeńskiej, marginalizowanej i deprecjonowanej przez męski despotyzm”¹⁴. Dlatego w refleksji na temat Maryi nie można, zdaniem teologii wyzwolenia, oddzielać Jej

⁹ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Puebla*, http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, nr 1135, przyp. 2.

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, *Il Dio della vita* (Queriniana: Brescia, 1992), 277. Opcja na rzecz ubogich znajduje zatem swoje ukonkretnienie w opcji na rzecz ubogich kobiet. Ivone Gebera, „L’opzione per i poveri come opzione per le donne povere”, *Concilium*, nr 6 (1987): 162-172.

¹¹ Gerhard Ludwig Müller, „Un’esperienza liberante: impulsi per la teologia Europea”, w *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, red. Gustavo Gutiérrez, Gerhard Ludwig Müller, tłum. Mauro Castagnaro, Giovanni Mazzillo (Editrice Messaggero di Sant’Antonio: Padova, 2013), 26.

¹² Ivone Gebera, Maria Clara Lucchetti Bingemer, „Maria”, w *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, red. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, tłum. Piero Brugnoli, Bruno Pistocchi (Borla-Cittadella: Roma, 1992), 514.

¹³ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 130.

¹⁴ Gutiérrez, *Il Dio della vita*, 277.

od stanu bycia kobietą, co z kolei wskazuje na konieczność wyznaczenia nowego paradygmatu antropologicznego i nowych założeń hermeneutycznych, które umożliwiają myślenie o Maryi w perspektywie wyzwoleniczej.

Celem opracowania i wyznaczenia przez mariologię teologii wyzwolenia wspomnianego nowego paradygmatu antropologicznego jest to, by uwolnić dyskurs filozoficzny i teologiczny od jakiegokolwiek formy dyskryminacji płciowej¹⁵. Ten nowy paradygmat zostaje określony mianem projektu „antropologii humanocentrycznej”. Jest nią antropologia, która, mówiąc o człowieku, rozumie go jako mężczyznę i kobietę, którzy razem wzięci stanowią centrum historii i są nosicielami objawienia Bożego w świecie¹⁶. Tym, co charakteryzuje omawianą antropologię to, po pierwsze to, że jest ona „antropologią jednoczącą”. Wychodzi ona bowiem z przekonania, że istnieje jedna historia ludzka, którą w sposób aktywny tworzą zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Wyklucza ona zatem przeciwstawianie historii boskiej historii ludzkiej i rozumie historię jako scenę, gdzie obecne są radości i smutki, a także konflikty. Dzięki takiemu rozumieniu historii w refleksji mariologicznej zostaje podkreślony realizm życia Maryi jako kobiety zanurzonej w historii oraz to, że „Słowo stało się ciałem w ciele ludzkim, ciele mężczyzny i kobiety, ciałem historycznym naznaczonym przez czas i przestrzeń, życie i śmierć, radości i smutki, budowanie i niszczenie. W końcu, przez konfliktowość, która jest złączona z naszym istnieniem i naszą historią”¹⁷.

Po drugie antropologię tę charakteryzuje to, że jest ona „antropologią realistyczną”, tzn. antropologią, która „łączy obiektywność i subiektywność, bez pretendowania do bycia czysto obiektywną i subiektywną. Przyjmuje wielość interpretacji, hipotez i teorii na temat odmiennych faktów”¹⁸. Widzi człowieka takim, jaki jest, tzn. z jego możliwościami i konfliktowością. „Stara się przemieniać sytuacje, które generują cierpienie i śmierć. Próbuje korygować antropologię idealistyczną, która rozumie historię jako zwykle przejście do metahistorii i odracza zbawienie do »innego świata«”¹⁹. Uważa bowiem, że to, co „wieczne jest zawsze historyczne”²⁰. Tak rozumiana antropologia nadaje, zdaniem teologii wyzwolenia, refleksji mariologicznej konkretny charakter i pozwala na zawsze nowe rozumienie

¹⁵ Łukasz Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*. Projekt soteriologii profetycznej w świetle teologii latynoamerykańskiej, mps. (KUL: Lublin 2016), 52.

¹⁶ Gebera, Bingemer, „Maria”, 503.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, 52.

²⁰ Gebera, Bingemer, „Maria”, 503.

osoby Maryi, tzn. jako tej, która wchodzi w dialog z konkretną historią, kulturą i problemami, jakimi żyje dzisiaj człowiek, i jednocześnie udziela na nie odpowiedzi.

Po trzecie to, że jest ona „antropologią wielowymiarową”, tzn. uwzględnia w swojej refleksji różnorodność aspektów życia ludzkiego i jest otwarta na to, co nowe, a tym samym jest wrażliwa na kreatywność i zmiany, jakie zachodzą zarówno w historii, jak i w człowieku. Traktuje poza tym relacje międzyludzkie jako podstawę spotkania. Dlatego zakłada, że tym, co kształtuje tożsamość człowieka jako mężczyzny i kobiety, jest ich otwartość na innego²¹. Patrzy w końcu na człowieka jako na byt historyczny, który ze względu na to, że żyje w historii, doświadcza zarówno swojej skończoności, jak i nieskończoności, oraz tego, że historia, w której człowiek żyje, jest historią pełną konfliktów i sprzeczności. Zdaniem teologii wyzwolenia, teologia maryjna znajduje w tak rozumianej antropologii „fundament bosko–ludzki, który pozwala jej na patrzenie z szacunkiem na »fenomen człowieka« jako budowniczego historii, stworzonego, kochanego i zbawionego przez Boga”²². Odkrywa także możliwość opracowania mariologii, w której zostają zachowane i ujęte w sposób harmonijny różne aspekty odnoszące się do osoby Maryi, gdzie każdy z nich jest „wyrażeniem, słowem wypowiedzianym na temat aspiracji człowieka do tego, co boskie i co go konstytuuje. Maryja jest bowiem manifestacją Boga w ludzkiej kobiecości, wyrażeniem konstytutywnym tego, co nazywamy człowieczeństwem integralnym”²³.

Po czwarte – jest ona „antropologią feministyczną”, przeciwdziałającą wykluczeniu kobiet z różnych sfer życia społecznego i ich podporządkowaniu społecznym strukturom, które mają w stosunku do nich charakter uciskający. Uwzględnia poza tym aktualny moment historyczny, jakim jest obudzenie świadomości kobiet na temat ich sytuacji i pozycji w dzisiejszym świecie²⁴.

Omówiona antropologia humanocentryczna odzyskuje, zdaniem teologii wyzwolenia, „działanie historyczne kobiet na rzecz królestwa Bożego, i w konsekwencji oddaje sprawiedliwość Maryi, kobietom, a także ludzkości stworzonej na obraz i podobieństwo Boże”²⁵. Ikoną tak rozumianej antropologii jest Maryja, ponieważ wyraża Ona najpełniej, obok osoby Chrystusa, relację, jaka istnieje między Bogiem i człowiekiem. Antropologia ta jest poza tym próbą integralnego ujęcia podmiotu teologii, jakim jest

²¹ Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, 52.

²² Gebera, Bingemer, „Maria”, 504.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, 503.

człowiek, rozumiany jako kobieta i mężczyzna stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, w której proces wyzwolenia człowieka łączy się z hermeneutyką doświadczenia wiary i z niej wynika²⁶.

2. Założenia hermeneutyczne mariologii wyzwolenia

Zostało powiedziane, że jedną z cech charakteryzujących teologię wyzwolenia jest jej kontekstualność, której istota polega na czytaniu i interpretowaniu tekstów Pisma Świętego z perspektywy Ameryki Łacińskiej, co pozwala na dostrzeżenie konkretnych problemów i wyzwań, jakie pojawiają się na tym kontynencie i na które należy odpowiedzieć w świetle Ewangelii. Takie podejście do Pisma Świętego i do aktualnie istniejącej rzeczywistości inicjuje hermeneutyką wyzwolenia, która postrzega i odczytuje Pismo Święte jako księgę życia, w której poszukuje ona nie tylko sensu i znaczenia konkretnych tekstów biblijnych, którymi się zajmuje, lecz także odnosi je do terażniejszości, by w ten sposób odkryć jej aktualny sens. Co więcej, w tekstach tych poszukuje inspiracji i siły do tego, by móc przekształcać istniejącą rzeczywistość²⁷. Dzięki takiemu odczytaniu Pisma Świętego teologia wyzwolenia porusza się w kole hermeneutycznym, w którym teksty z przeszłości są, jak zostało to powiedziane, czytane w świetle aktualnej sytuacji i tego, jakie niosą one ze sobą przesłanie i wymagania dla żyjącego dzisiaj człowieka. W ten sposób dochodzi do interpretacji tekstów Pisma Świętego i odkrycia bogactwa obecnych w nich znaczeń, które są wydobywane na światło za pośrednictwem pytań, jakie stawia tym tekstom konkretna sytuacja społeczno-historyczna Ameryki Łacińskiej. Sytuacja ta ma również wpływ na to, że spośród wielu tekstów i kontekstów niektóre z nich zostają uprzywilejowane²⁸.

Tym, co charakteryzuje hermeneutykę stosowaną przez teologię wyzwolenia w mariologii, to, po pierwsze, postrzeganie Maryi jako osoby, która „żyje w Bogu”, czyli jest zbawiona, cieszy się pełnią życia i wstawia się za nami u Boga. Maryja, jako „żyjąca w Bogu”, oświetla jednocześnie sytuację ludzi, którzy „żyją w historii”, ponieważ znajdują w Maryi to, czego pragną i poszukują, a mianowicie świętość, pełnię życia, szczęście, miłość i to, co nieskończone. Jako „żyjąca w Bogu” Maryja pomaga ludziom „żyjącym w historii” przezwyciężyć doświadczane przez nich poczucie opuszczenia i brak sensu życia, co w sposób szczególny dotyczy ludzi ubo-

²⁶ Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, 53.

²⁷ Clodvis Boff, „Epistemologia e metodologia”, w *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, red. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, 113-115.

²⁸ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 130-131.

gich, uciskanych i nie mających znikąd pomocy, jak jest na kontynencie latynoamerykańskim. Maryja jawi się im jako „nadzieja, Matka, opiekunka i ta, która nigdy nie opuszcza swoich dzieci”²⁹. Takie postrzeganie Maryi znajduje się u podstaw duchowości maryjnej Ameryki Łacińskiej. Dlatego też latynoamerykańska teologia maryjna nie zadawała się wyłącznie analizą tekstów biblijnych i tego, co na temat Maryi mówi późniejsza tradycja, lecz stara się zrozumieć, „jakiemu typowi doświadczenia człowieka odpowiada pobożność czy też relacja do Maryi”³⁰. Przy czym zasadniczym typem doświadczenia, jakie interesuje teologię wyzwolenia, jest doświadczenie ubogich, „którzy odkrywają siebie jako podmioty historii i organizują się na rzecz swojego wyzwolenia”³¹.

Po drugie, tym, co charakteryzuje hermeneutykę mariologiczną proponowaną przez teologię wyzwolenia, to własny sposób czytania i interpretowania tekstów biblijnych, który jest wynikiem, jak zostało to powiedziane, odczytywania ich z perspektywy latynoamerykańskiej. W ten sposób sytuacja aktualnie istniejąca na kontynencie latynoamerykańskim, a więc sytuacja ubóstwa, ucisku, nierówności i podporządkowania, staje się uprzywilejowanym miejscem hermeneutycznym do odczytywania Pisma Świętego³². U podstaw proponowanego przez teologię wyzwolenia sposobu odczytywania Biblii znajduje się podejrzenie, pytanie, o to, co w danym tekście – który ze względu na to, że jest napisany, a przez to poddany selekcji przez autora – zostało zagubione czy też świadomie przez niego pominięte i przemilczane. Dlatego ważne jest uwzględnienie, zdaniem teologii wyzwolenia, także tego, co nie zostało w tych tekstach powiedziane. Dotyczy to zwłaszcza tekstów maryjnych ze względu na to, że Nowy Testament niewiele mówi o Maryi. To zaś, że coś nie zostało powiedziane, niekoniecznie oznacza, że to się nie wydarzyło³³. Każda epoka, wychodząc od tekstów maryjnych zawartych w Nowym Testamencie i w różnych tradycjach, jakie powstają pośród ludu, tworzy własny obraz Maryi, który jest aktualizacją przeszłości³⁴. Dlatego prawdy o Maryi nie można ograniczać, zdaniem teologii wyzwolenia, wyłącznie do tekstów nowotestamentowych, lecz trzeba także brać pod uwagę aktualne doświadczenie wiary i pobożność maryjną, istniejącą chociażby w kościelnych wspólnotach podstawowych.

Po trzecie, omawianą hermeneutykę mariologiczną w teologii wyzwolenia charakteryzuje koncepcja królestwa Bożego, ponieważ ukierunkowu-

²⁹ Gebera, Bingemer, „Maria”, 504.

³⁰ Tamże, 505.

³¹ Tamże.

³² Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 131.

³³ Gutiérrez, *Il Dio della vita*, 276.

³⁴ Gebera, Bingemer, „Maria”, 505.

je ona i pozwala na ujęcie teologii maryjnej w perspektywie wyzwolenia. Przy czym wyjaśnienie wspomnianej koncepcji królestwa Bożego wykracza poza osobę samego Jezusa, gdyż odnosi się ona także do tych, którzy w sposób aktywny uczestniczą w budowaniu królestwa Bożego w historii zainicjowanego przez Chrystusa. W przypadku Maryi oznacza to, że fakty z Jej życia, o których mówi Pismo Święte, można odczytywać w świetle różnych obrazów, za pomocą których królestwo Boże jest przedstawiane w Piśmie Świętym, w Tradycji oraz w tradycjach powstałych na przestrzeni historii. Oznacza także to, że fakty z życia Maryi można i należy odczytywać jako znaki uobecniające królestwo Boże, a także jako działania konkretne, które ukazują obecność zbawienia w historii³⁵. Innymi słowy, chodzi o pokazanie tego, że życie Maryi, podobnie do życia i działalności Chrystusa, pozostaje na służbie królestwa Bożego i jednocześnie jest czytelnym znakiem potwierdzającym jego obecność w historii i świadczącym o jego wyzwoleniczej mocy. Opracowywanie mariologii w perspektywie królestwa Bożego pozwala wreszcie lepiej ukazać wrażliwość i zaangażowanie Maryi zarówno na rzecz ubogich, jak i na rzecz sprawiedliwości Bożej. Pozwala także ukazać moc Ducha Świętego działającą w Maryi, a przez to moc obecną i działającą także w życiu kobiet żyjących dzisiaj. Pozwala wreszcie odzyskać „pamięć niebezpieczną» czy też »pamięć rewolucyjną«”, tzn. taką, która zdolna jest zmieniać świat i aktualnie istniejącą sytuację, czego przykładem jest prorocki, rewolucyjny i wyzwoleniczy hymn *Magnificat* wypowiedziany przez Maryję³⁶. Rozpala i podtrzymuje także nadzieję kobiet zaangażowanych w walkę na rzecz uznania ich praw i godności, jak i sprzyja powstawaniu większej solidarności między kobietami. Pozwala ukazać Maryję nie tylko jako pokorną i kochającą Matkę Jezusa, lecz także jako aktywną pracownicę na rzecz królestwa Bożego. Dzięki takiemu ujęciu zostaje wzbogacony obraz Maryi i otworzony szerszy horyzont rozumienia Jej jako tej, która „staje się częścią tych, którzy widzą nowe światło promieniujące z Nazaretu, symbolu peryferii świata”³⁷. Zostaje także położony kres interpretacji, która postrzegała Maryję wyłącznie w świetle Jej podporządkowania Synowi.

Omówiona hermeneutyka mariologii w teologii wyzwolenia sprzyja odkryciu nowego oblicza Maryi i tego, że „staje się nam współczesna”³⁸. Jest to możliwe dzięki temu, że celem tej hermeneutyki jest nie tylko zrozu-

³⁵ Tamże.

³⁶ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 132-133; Elizabeth A. Johnson, „Neustra Hermana de Verdad. Una aproximación hermenéutica feminista”, *Concilium*, nr 327 (2008): 499-500.

³⁷ Gebera, Bingemer, „Maria”, 505.

³⁸ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 132.

mienie tekstów z przeszłości, lecz przede wszystkim reaktywowanie przeszłości po to, by służyła walce o wyzwolenie dzisiaj, do czego dochodzi na drodze konfrontowania tekstów biblijnych z sytuacją aktualnie istniejącą na kontynencie latynoamerykańskim³⁹. Widzi ona poza tym i interpretuje Maryję jako autentyczną kobietę, która towarzyszy nam w naszym życiu, przez co wnosi pozytywny wkład do refleksji mariologicznej Kościoła zgodnie z nauką Pisma Świętego, Tradycji i Magisterium Kościoła, i umożliwia promowanie działania na rzecz sprawiedliwości i pokoju w świecie. Dowartościowuje wreszcie znaczenie i rolę kobiety, a także daje znaczenie religijne naszemu życiu⁴⁰.

3. Społeczny i wyzwolicielski wymiar hymnu *Magnificat*

Mariologia teologii wyzwolenia w swoich rozważaniach biblijnych poświęconych Maryi szczególne miejsce przypisuje hymnowi *Magnificat*. Zanim przejdziemy jednak do omówienia tego zagadnienia, warto zwrócić uwagę, że to, co Pismo Święte mówi i odnosi do konkretnej osoby, odnosi się także, zdaniem teologii wyzwolenia, do rzeczywistości kolektywnej, tj. ludu. Przykładem tego są znaczące postaci kobiet ze Starego Testamentu: Rut, Judyta, Estera, które są nie tylko obrazami kobiet, lecz także obrazem ludu. Za ich pośrednictwem Bóg objawia działanie swojej zbawczej mocy. Kobiety te okazują zaś ze swej strony kolektywny wymiar działań ludzkich, których celem jest budowanie historii oraz współdziałanie z Bogiem. Dlatego Maryja widziana jest przez teologię wyzwolenia nie tylko jako kobieta, lecz także jako obraz ludu wiernego Bogu i szczególne miejsce Jego zamieszkania. Dzięki niej bowiem Bóg stał się ciałem w Jezusie, przez co zaistniał nowy początek i nowy czas dla ludzkości oraz dokonał się „skok jakościowy w świadomości i *praxis* religijnej ludu”⁴¹. Narodzenie Jezusa z Maryi odsłania prawdę o narodzeniu się Boga w ludzkości, co samo w sobie ma znaczenie kolektywne, gdyż wydarzenie to dotyczy wszystkich ludzi bez względu na ich płeć, status społeczny i pochodzenie. Maryja jest poza tym widziana przez teologię wyzwolenia jako ta, która po pierwsze, żyje w dwóch Testamentach i „uczestniczy oraz doświadcza nowego wyzwolenieczego ruchu zainicjowanego przez jej Syna, który inauguruje uczniostwo tak mężczyzn, jak i kobiet”⁴², zakładające ich równość jako osób stworzonych na obraz i podobieństwo Boga. Po drugie, jako „prawowierna reprezentantka ludu Izraela, figura – symbol wiernego Syjonu i jednocześnie nosiciel-

³⁹ Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, 63.

⁴⁰ Johnson, „Neustra Hermana de Verdad”, 502-503.

⁴¹ Gebera, Bingemer, „Maria”, 506.

⁴² Tamże.

ka Nowego Izraela, nowego ludu, nowego przymierza Boga z ludzkością, w którym kobieta nie jest już kimś niższym w stosunku do mężczyzny, ani też kimś biernym i podporządkowanym mężczyźnie, lecz jest podmiotem aktywnym i odpowiedzialnym na równi z mężczyzną⁴³. Dlatego Maryja „zapewnia ciągłość objawienia biblijnego na temat Boga”⁴⁴. Po trzecie, jako kobieta, która mówi o Bogu, co oznacza, że by zrozumieć to, co Bóg objawia nam za pośrednictwem Maryi, potrzeba uwzględnić Jej stan bycia kobietą, co jest pomocne także w refleksji nad sytuacją kobiet dzisiaj⁴⁵. Po czwarte, jako ta, która towarzyszy swojemu Synowi podczas całego Jego życia aż po krzyż, gdzie jest obecna wraz z innymi kobietami. Jest obecna także wśród wspólnoty uczniów jako uczennica Syna, która gromadzi wokół siebie Jego naśladowców⁴⁶. Po piąte, jako Matka Mesjasza, przez co zajmuje „jedyne miejsce w historii zbawienia i przepowiadania królestwa życia”⁴⁷. Jej uprzywilejowanie przez Boga jako „błogosławionej między niewiastami” (Łk 1, 28) związane jest zatem bezpośrednio z faktem noszenia przez Nią w swoim łonie Jezusa, a następnie zrodzenia Go. W ten sposób Jej ciało „staje się świętą arką, w której mieszka Duch i manifestuje wielkość jej stanu jako kobiety”⁴⁸. Po szóste, jako kobieta uboga, która solidaryzuje się z ubogimi tego świata. Z drugiej zaś strony jako ta, która ze względu na bycie kobietą ubogą z punktu widzenia ekonomicznego i uciskaną z punktu widzenia polityczno-społecznego i kulturowego „staje się siostrą wszystkich kobiet, które się z nią solidaryzują, co dotyczy zwłaszcza tych kobiet, które nic nie znaczą w oczach tego świata i są spychane na margines historii”⁴⁹. Po siódme, jako model ludzi pragnących i poszukujących wyzwolenia oraz jako kobieta wolna, wyzwalająca i walcząca o wyzwolenie⁵⁰.

Potwierdza to przede wszystkim wypowiedziany przez Maryję hymn *Magnificat*, który, jak zostało to powiedziane, zajmuje szczególne miejsce w mariologii teologii wyzwolenia, która czyni z tego hymnu centrum a zarazem istotny punkt odniesienia swoich rozważań na temat zarówno Maryi, jak i wyzwolenia. Dotyczy to w sposób szczególny słów Maryi, w których przedstawia ona Boga jako Tego, który „rozprasza ludzi pyszniących się zamysłami serc swoich. Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. Głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia” (Łk 1, 51-53).

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Gutiérrez, *Il Dio della vita*, 275.

⁴⁵ Tamże, 277.

⁴⁶ Tamże, 295.

⁴⁷ Tamże, 276.

⁴⁸ Tamże, 287; Gebera, Bingemer, „Maria”, 507.

⁴⁹ Johnson, „Neustra Hermana de Verdad”, 499.

⁵⁰ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 133-134.

Co więcej, niektórzy spośród teologów wyzwolenia uważają, że wszystkie teksty biblijne o Maryi mogą i powinny być odczytywane w optyce społecznej, co dotyczy w sposób szczególny hymnu *Magnificat*⁵¹. Jest on bowiem hymnem zapowiadającym wyzwolenie i jednocześnie hymnem na cześć Boga, który dokona wielkich dzieł na rzecz ludzi ubogich⁵². Jest niejako wstępem i antycypacją tego, co znajdować się będzie w centrum działalności Jezusa, a mianowicie nadejścia królestwa Bożego. Wskazuje jednocześnie na wypełnienie się oczekiwań Starego Testamentu związanych z przyjściem Mesjasza. Dlatego właściwym kontekstem do odczytywania *Magnificat* jest radosne orędzie na temat pojawienia się w historii Mesjasza Wyzwolicielea⁵³. Kontekstem tym jest także wyprowadzenie Izraela z niewoli egipskiej przez Jahwe, które to wydarzenie jest odpowiedzią Boga na udrękę i uciemnienie Jego ludu (por. Wj 3, 7; Pwt 26, 7). W wydarzeniu tym Bóg objawia swoją moc, wyzwalaając Izrael „ręką mocną i wyciągniętym ramieniem” (Pwt 4, 34) po to, by zawrzeć z nim przymierze. Dlatego wyzwolenie Izraela stanowi tło konieczne do zrozumienia przyjścia Mesjasza, które jest realizacją zapowiedzi starotestamentowych i jednocześnie ukazaniem mocy Boga i punktem kulminacyjnym Jego interwencji w historii⁵⁴. U podstaw tej interwencji Boga, która dokonuje się tym razem za pośrednictwem Mesjasza, podobnie jak w przypadku wyprowadzenia Izraela z niewoli egipskiej, znalazło się to, że aktualnie panujący porządek świata jest sprzeczny z projektem Boga na temat społeczeństwa i ludzi. Celem tej interwencji jest zatem także ustanowienie nowej relacji z Bogiem i między samymi ludźmi⁵⁵.

Wszystko to wskazuje, zdaniem teologii wyzwolenia, na to, że obok interpretacji typu „duchowego” *Magnificat* zainicjowanej przez Orygenes trzeba także uwzględniać interpretację typu dosłownego, która powinna być podstawą⁵⁶. Maryja przedstawia bowiem siebie w omawianym hymnie, który jest hymnem mesjańskim, jako kobietę, która „ma oczy otwarte i jest świadoma sprzeczności, jakie istnieją w świecie, w którym obok możliwych i uciskanych w obszarze politycznym, znajdują się także bogaci i ubodzy

⁵¹ Boff C., „Por una mariología social”, 57.

⁵² Atico Fassini, „Magnificat: hino de libertação dos pobres de Javé”, *Convergência*, nr 154 (1982): 344.

⁵³ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 134-135.

⁵⁴ Gutiérrez, *Il Dio della vita*, 300-301.

⁵⁵ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 138.

⁵⁶ Boff C., „Por una mariología social”, 57. Więcej na ten temat zob. Édouard Hamel, „Giustizia nella visione del »Magnificat«”, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, red. René Latourelle, Rino Fisichella (Cittadella Editrice: Assisi, 1990), 517-520.

w obszarze ekonomicznym. Przedstawia siebie jako prorokinię, która ma dynamiczną wizję historii, ponieważ ogłasza to, że Bóg za pośrednictwem swojego Mesjasza, dokona zmiany istniejącej sytuacji, która jest wynikiem grzechu i że stoi On po stronie małych i ubogich, których wyzwoli z wszelkiego ucisku tak materialnego, jak i duchowego⁵⁷. Argumentem przemawiającym za proponowaną przez teologię wyzwolenia interpretacją hymnu *Magnificat* jest też to, że Maryja mówi w nim, iż Bóg „wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej” (Łk 1, 48), tzn. na Jej sytuację, którą charakteryzują takie doświadczenia jak ubóstwo, nędza i ucisk⁵⁸. W ten sposób Bóg objawia siebie Maryi jako Wyzwoliciel i Zbawca, co jest źródłem Jej radości. Objawia siebie jako tego, który chociaż jest święty, tzn. całkowicie inny, i zamieszkuje w niedostępnej światłości, to jednocześnie słyszy krzyk cierpienia swoich dzieci i staje po stronie ubogich, spychanych na margines życia społecznego, przeciwko możliwym tego świata⁵⁹. Świadczy to o preferencji Boga w stosunku do słabych, uciskanych i biednych i o tym, że objawia się On ludziom nic nie znaczącym w oczach tego świata, tj. *anawim*⁶⁰. Objawienie to mówi zarazem o odwróceniu porządku, jaki dokona się za sprawą przychodzącego Mesjasza i Jego królestwa, które niesie ze sobą obietnicę wyzwolenia. Wyzwolenie to zakłada nawrócenie, którego konkretnym wyrazem jest zmiana sposobu myślenia, działania i istniejących stosunków międzyludzkich⁶¹. Tym zaś, co nadaje prawdziwe znaczenie dziełu wyzwolenia, jakiego Bóg dokonuje za pośrednictwem Mesjasza, jest świętość Boga, której konkretnym wyrazem jest Jego wielkość i moc oraz miłosierdzie⁶².

O tej świętości Boga mówi Maryja w omawianym hymnie i jednocześnie pokazuje, w jaki sposób świętość ta objawia się i staje się obecna w historii. Po pierwsze, ma to miejsce wówczas, kiedy Bóg „rozprasza pyszniących się zamysłami serc swoich” (Łk 1, 51). Chodzi tu o ludzi, którzy z powodu przejawianej przez nich pychy stają się nieprzyjaciółmi Boga, czego konkretnym wyrazem jest fakt, że odrzucają oni propozycję Boga dotyczącą życia, pokoju i sprawiedliwości dla wszystkich, w sposób szczególny zaś dla ubogich i nic nieznaczących. Chodzi o ludzi, którzy uciśkają biednych i uważają, że narodzili się po to, by dominować nad innymi

⁵⁷ Boff C., „Por una mariología social”, 57-58.

⁵⁸ Gutiérrez, *Il Dio della vita*, 301.

⁵⁹ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 138.

⁶⁰ Stefano De Fiores, „Mariologia”, w *Nuovo Dizionario di Teologia*, red. Giuseppe Barbaglio, Severino Dianich (Edizioni Paoline: Milano, 1991), 863-865.

⁶¹ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 140-141.

⁶² Gutiérrez, *Il Dio della vita*, 302-303.

i domagają się oddawania im czci. Po drugie, kiedy Bóg „strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych” (Łk 1, 52). Władcami, o których mówi ten werset, są ci, którzy „chełpią się ze swojej władzy i nadużywają jej do uciskania ubogich”⁶³, są tyranami. Po trzecie, kiedy Bóg „głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia” (Łk 1, 53). Słowa te wskazują na Boże działanie, którego istota polega na odwróceniu aktualnie istniejącej sytuacji na rzecz tych, którzy obecnie są ubodzy i doświadczają głodu. Stanowią one jednocześnie zachętę do angażowania się na rzecz budowania historii odmiennej od tej, jaka istnieje w świecie dzisiaj⁶⁴.

W świetle omawianego hymnu Maryja jawi się, zdaniem teologii wyzwolenia, jako „kobieta silna i odważna, która wzywa sprawiedliwości Bożej względem tych, którzy uciskają ubogich”⁶⁵. Jako kobieta zaangażowana na rzecz wyzwolenia ubogich, a przez to stojąca po ich stronie i pragnąca przywrócenia im godności oraz zaprowadzenia sprawiedliwości w świecie. Nośność i znaczenie tego hymnu polega wreszcie na tym, że uświadamia on chrześcijanom, iż autentyczne życie chrześcijańskie to życie, w którym obecne jest zarówno zaangażowanie na rzecz ubogich, jak i kontemplacja oraz uznanie darmowej miłości Boga⁶⁶. Darmowa miłość Boga znajduje się bowiem u podstaw zaangażowania się na rzecz ubogich, czyli przyjęcia opcji preferencyjnej na ich rzecz, i jest ostatecznym fundamentem tej opcji⁶⁷. Darmowa miłość Boga stanowi poza tym właściwy kontekst do poszukiwania sprawiedliwości, o której mówi Maryja w *Magnificat*, ponieważ bez niej poszukiwanie to traci swoje głębokie znaczenie. Maryja pomaga nam zrozumieć to, że „omawiana darmowa miłość Boga daje motyw naszej modlitwie i działaniu oraz wymaga z naszej strony solidarności z tymi, którzy żyją w sytuacji, która sprzeczna jest z planem życia, jaki Bóg Jezusa Chrystusa ma względem ludzi”⁶⁸.

4. Interpretacja dogmatów maryjnych

Przedstawione powyżej założenia antropologiczne i hermeneutyczne, jakie proponuje teologia wyzwolenia, prowadzą ją do interpretacji dogma-

⁶³ Alberto Magno, „*In Lucam*”, w tenże, *Opera Omnia*, t. 22 (Paris, 1904), 138; cyt. za Gutiérrez, *Il Dio della vita*, 306.

⁶⁴ Tamże, 304-308.

⁶⁵ Boff L., *La fede nella periferia del mondo*, 143.

⁶⁶ Gutiérrez, *Il Dio della vita*, 308.

⁶⁷ Tenze, „Una teologia della liberazione nel contesto del Terzo Millennio”, w Consiglio Episcopale Latinoamericano, *Teologia al plurale. Il caso dell'America Latina* (Bologna: EDB, 1999), 79.

⁶⁸ Tenze, *Il Dio della vita*, 308; Fassini, „Magnificat”, 348-349.

tów maryjnych, by w ten sposób ukazać ich znaczenie z perspektywy Ameryki Łacińskiej. Celem tej interpretacji jest przemyślenie na nowo dogmatów maryjnych i ujęcie ich w kluczu eklezyjalnym i pastoralnym właściwym dla Kościoła w Ameryce Łacińskiej, tzn. opierając się na opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, która została przyjęta przez Kościół latynoamerykański jako jego zasadnicza opcja, która powinna w sposób decydujący „charakteryzować życie chrześcijańskie, styl eklezyjalny i treść programów duszpasterskich”⁶⁹ Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Opcja ta jest poza tym całkowicie teocentryczna, ponieważ u jej podstaw znajduje się prawda o darmowości miłości Boga, a zarazem jest opcją na rzecz Boga królestwa przepowiadanego przez Jezusa. Wskazuje ona zatem na potrzebę naśladowania Jezusa Chrystusa, które stanowi fundament duchowości i teologii chrześcijańskiej. Jest „miejszem, które prowadzi do spotkania z Bogiem i darmowością Jego miłości”⁷⁰.

Pierwszym dogmatem mariologicznym jest dogmat mówiący o Maryi jako *Theotokos*, tj. Bożej Rodzicielce i Matce Bożej. Został on sformułowany na Soborze Efeskim w 431 r. Wskazuje na Boże macierzyństwo Maryi, które stanowi klucz pozwalający na wyjaśnienie tajemnicy wcielenia jako wydarzenia, na mocy którego odwieczny Syn Boży zrodzony z Ojca i współistotny Mu stał się człowiekiem, tzn. przyjął za własną naturę ludzką. Stał się człowiekiem dzięki zrodzeniu Go przez Maryję Dziewicę, co uprawnia i daje podstawę do nazywania Jej Bożą Rodzicielką⁷¹. Maryja jest więc Matką Słowa Wcielonego, które zostaje z Niej zrodzone według ciała. Oznacza to, że Bóg stał się jednym z nas. Przyjął historię ludzką za swoją historię i doświadczył tego wszystkiego, czego doświadcza człowiek. Dlatego Bóg za sprawą Maryi, w której łono wciela się Syn Boży, objawia nowy i nieznan dotychczas aspekt swojej tajemnicy, a mianowicie to, że staje się człowiekiem i w nim siebie objawia. W ten sposób objawia także i potwierdza wielkość i godność kobiety jako tej, która jest źródłem życia, jest otwarta na życie, troszczy się o nie i jest partnerem Boga⁷². Potwierdza rów-

⁶⁹ V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Dokument końcowy z Aparecida. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, tłum. Krzysztof Zabawa, Krzysztof Łukoszczyk (Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus, 2014), nr 394.

⁷⁰ Gutiérrez, „Una teologia della liberazione”, 79.

⁷¹ Ignacy Bieda, Stanisław Głowa, red., *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Księgarnia Św. Wojciecha: Poznań, 1988), VI, nr 3.

⁷² Gebera, Bingemer, „Maria”, 509; Maria Clara Lucchetti Bingemer, „Maria y su dimensión histórico-profética”, *Diakonia*, nr 110 (2004): 73.

niez prawdę o tym, że każdy człowiek ma w oczach Bożych nieskończoną wartość, co przywraca mu godność i właściwe miejsce w świecie. To z kolei niesie ze sobą ważne konsekwencje dla rozumienia człowieka i tego, kim on jest. Dogmat o Bożym macierzyństwie Maryi wskazuje wreszcie na Maryję jak po pierwsze, na „figurę i symbol ludu, który wierzy i doświadcza przyjscia Boga. (...) Symbol i prototyp nowej wspólnoty, w której mężczyźni i kobiety kochają się i razem celebryją tajemnicę życia”⁷³. Po drugie, jako reprezentantkę ludzkości, która współpracuje z Bogiem i Jego zbawczym planem. Po trzecie, jako Matkę wszystkich ludzi. Po czwarte, jako „służebnicę Pańską” (Łk 1,38), w której „wypełnia się Słowo i z której »ciążarnego ciała wyrasta« zbawienie ludzi”⁷⁴. Po piąte, jako ubogą kobietą z Nazaretu, która pokazuje, że macierzyństwo jest darem i godnością a także służbą, co ma znaczenie w rozumieniu Kościoła jako wspólnoty powołanej do służby Bogu i ludziom oraz czyni z Kościoła Kościół ubogi i służący ubogim. Dlatego wcielenie Jezusa, w którym ważną rolę odgrywa Maryja, staje się dla ubogich nośnikiem dobrej nowiny o wyzwoleniu⁷⁵. Po szóste, jako obraz człowieka zjednoczonego z Bogiem i osobą, której życie staje się wyzwaniem dla każdego człowieka, by „obudził w sobie »uczucia macierzyńskie« jako postawę pozwalającą żyć i wzrastać innym oraz szanować ich wolność i odpowiedzialność”⁷⁶. Uczy ona poza tym życia w relacji, przez co pokazuje, że do istoty życia człowieka przynależy zarówno zależność, jak i ludzka autonomia. Z drugiej zaś strony pokazuje, że jedynie bycie w relacji pozwala na przekraczanie własnych ograniczeń. Przykład Maryi i Jej macierzyństwo inspirowane do angażowania się w działalność społeczną, która wypływa z wiary i jest przez nią ożywiana. Wiara bowiem jest rzeczywistością, która wymaga wcielania jej w historię i życie, przez co „daje ona miejsce działaniu społecznemu, które »rodzi życie«”⁷⁷.

Drugim dogmatem mariologicznym jest dogmat mówiący o Maryi jako Dziewicy. Na temat ten wypowiedział się Sobór Chalcedoński (451), II Sobór Konstantynopolitański (553) i Synod Laterański (649). Dogmat ten nawiązuje do macierzyństwa Maryi i broni prawdy o boskości Jezusa Chrystusa, gdyż wskazuje, że narodzenie Syna Bożego z Maryi dokonało się za sprawą Ducha Świętego, zanim, jak mówi o tym Ewangelia, zamieszkała Ona z Józefem (por. Mt 1,18). W ten sposób zostaje przerwany łańcuch genealogii ludzkiej, co daje miejsce działaniu Ducha Świętego jako tego, który przenika historię i sprawia, że życie pojawia się tam, gdzie nie było

⁷³ Gebera, Bingemer, „Maria”, 509.

⁷⁴ Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, 190.

⁷⁵ Gebera, Bingemer, „Maria”, 509.

⁷⁶ Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, 191.

⁷⁷ Boff C., „Por una mariología social”, 61.

to wcześniej możliwe. Maryja zaś jawi się jako świątynia Ducha Świętego oraz symbol i figura Nowego Izraela, nowego Ludu Bożego, który powstaje i jest kształtowany tak jak Jezus w Jej łonie przez działanie Ducha Świętego⁷⁸. Takie rozumienie Maryi i Jej dziewictwa niesie ze sobą, zdaniem teologii wyzwolenia, znaczenie dla rozumienia człowieka i jego powołania, czyli bycia, podobnie do Maryi, świątynią Boga i miejscem Jego zamieszkania, bycia otwartym i gotowym na realizację wszystkich możliwości, jakie ukryte są w naturze ludzkiej⁷⁹. Dziewictwo Maryi pokazuje ponadto, zdaniem teologii wyzwolenia, niezdolność człowieka do osiągnięcia zbawienia o własnych siłach, bez pomocy łaski Bożej, przez co jest ono figurą duchowego ubóstwa człowieka⁸⁰. Jest także znakiem i wyrazem przymierza między Bogiem i człowiekiem, którego istota polega na wzajemnej wierności. Dlatego Maryja, która powierza siebie i swoje życie Bogu i czyni dar ze swojego życia dla Boga, jest „prototypem całkowitego zawierzenia i oddania się Bogu”. Jej dziewictwo pokazuje wreszcie i ożywia specyficzne powołanie kobiety jako tej, która gości życie w całej jego pełni i wzrasta im bardziej czyni dar z siebie. Jest ono poza tym znakiem i wyrazem preferencji Boga w stosunku do ubogich, gdyż Bóg wcielił się i staje się człowiekiem w łonie Dziewicy, a przez to objawia siebie w tym, co jest ubogie, bezsilne i pogardzane⁸¹. Preferencja ta staje się bardziej widoczna i oczywista, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że w Starym Testamencie wartością jest prokreacja. Dziewictwo natomiast jest przyczyną pogardy i wykluczenia. Dziewictwo Maryi niesie też ze sobą znaczenie do rozumienia funkcjonowania społeczeństwa, ponieważ pokazuje, że tym, co powinno przenikać i kształtować relacje międzyludzkie, jest empatia. Ma ono także znaczenie ekoteologiczne, gdyż wzywa całą ludzkość do tego, by nie zadawała ona gwałtu stworzeniu i nie degradowała go przez zanieczyszczanie i niszczenie, lecz strzegła pierwotnego piękna stworzenia – przyrody, która nie jest własnością człowieka, lecz darem Boga i miejscem, które ma stawać się miejscem godnym życia człowieka. Znaczenie to odwołuje się do prawdy mówiącej zarówno o narodzeniu Adama i Ewy z dziewiczych rąk Stwórcy, jak i Jezusa z dziewiczego ciała Maryi⁸².

Kolejnym dogmatem mariologicznym jest dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Został on ogłoszony przez Piusa IX w 1854 r. Dogmat ten mówi o Maryi jako tej, która cała należy do Boga, co dotyczy nie tylko

⁷⁸ Gebera, Bingemer, „Maria”, 510.

⁷⁹ Bingemer, „Maria y su dimensión histórico-profética”, 75.

⁸⁰ Gebera, Bingemer, „Maria”, 510.

⁸¹ Tamże.

⁸² Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, 192-193; Boff, „Por una mariología social”, 61.

Jej duszy, ale także ciała. Dlatego Maryja jest „prototypem tego, do czego powołany jest cały lud i czym ma on być”⁸³, ponieważ jest Ona jego figurą i symbolem. Co więcej, w Maryi „ma początek proces odnowienia i oczyszczenia całego ludu po to, by mógł on żyć w sposób najpełniejszy przymierzem z Bogiem”⁸⁴. Niepokalane poczęcie ukazuje zarazem, że istotą projektu Boga dla całej ludzkości jest świętość. Jest znakiem i gwarancją tego, że utopia królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa jest możliwa do urzeczywistnienia na ziemi, czego przykładem i wyrazem jest fakt, że Maryja wraz z ciałem i duszą jest przeniknięta przez łaskę Bożą i staje się mieszkaniem Boga Świętego. W ten sposób Maryja realizuje to, do czego został stworzony i powołany każdy człowiek⁸⁵. Pokazuje jednocześnie, że raj, który został utracony przez człowieka na skutek grzechu, na nowo został przed nim otworzony i że Duch Święty znów został wylany na człowieka. Uświadamia zatem prawdę, że przeznaczeniem człowieka jest życie a nie śmierć i że Maryja jest całkowicie włączona w tajemnicę życia⁸⁶. Niepokalane Poczęcie Maryi niesie ze sobą rehabilitację kobiety i jej cielesności, ponieważ w odróżnieniu od Księgi Rodzaju, gdzie cielesność Ewy postrzegana jest jako przyczyna zaistnienia grzechu pierworodnego, Maryja zostaje nazwana „błogosławioną między niewiastami” (Łk 1, 28) i ukazana jako ta, w której ciele Bóg dokonuje wielkich rzeczy⁸⁷. Niepokalanie Poczęta jest wreszcie ubogą Maryją z Nazaretu, służebnicą Jahwe, kobietą z ludu, nic nieznaczącą w strukturze społecznej swojego czasu, co jest, zdaniem teologów wyzwolenia, „potwierdzeniem preferencji Boga w stosunku do pokornych, małych i uciskanych. Dlatego tzw. przywilej maryjny jest w rzeczywistości »przywilejem ubogich«”⁸⁸. Maryja zaś jako ta, która stanowi wzór dla Kościoła, „pobudza go do tego, by coraz bardziej stawał się Kościołem ubogich”⁸⁹. Prawda o niepokalanym poczęciu Maryi ma w końcu, obok omówionego znaczenia teologicznego, znaczenie także społeczno-polityczne, zdaniem teologów wyzwolenia, co widoczne jest zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, gdzie jeszcze przed oficjalnym ogłoszeniem tego dogmatu na pieczęciach wielu mocarstw, flagach i chorągwiach widniał wizerunek Maryi Niepokalanej. Wznoszono także ku czci Niepokalanej kościoły i pomniki. Niektóre zaś z państw latynoamerykańskich,

⁸³ Gebera, Bingemer, „Maria”, 511.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Bingemer, „Maria y su dimensión histórico-profética”, 75-76.

⁸⁶ Juan Luis Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático* (Santander: Sal Terrae: 1989), 274.

⁸⁷ Bingemer, „Maria y su dimensión histórico-profética”, 76.

⁸⁸ Gebera, Bingemer, „Maria”, 511.

⁸⁹ Tamże.

jak chociażby Meksyk, Argentyna czy Brazylia, uznają Ją za swoją patronkę. Urugwaj z kolei widział w Niepokalanej inspirację do walki o uzyskanie niepodległości⁹⁰.

Ostatnim już dogmatem maryjnym jest dogmat o Wniebowzięciu Maryi. Został on ogłoszony przez Piusa XII w 1950 r. Dogmat ten mówi o tym, że Maryja wraz z ciałem i duszą została wzięta do nieba. Innymi słowy, że „cielesność Maryi została przyjęta przez Boga i doprowadzona do chwwały”⁹¹. Wniebowzięcie dotyczy zatem całej osoby Maryi i przekazuje prawdę o Jej całkowitej realizacji jako kobiety. Wskazuje jednocześnie na ostateczne przeznaczenie i powołanie każdego człowieka, jakim jest pełnia życia w Bogu i z Bogiem. Dlatego dogmat ten dowartościowuje, zdaniem teologów wyzwolenia, życie, w sposób szczególny zaś ciało ludzkie, ponieważ pokazuje, że cały człowiek powołany jest do uczestnictwa w życiu wiecznym⁹². Prawda ta ma szczególne znaczenie zwłaszcza dzisiaj, ze względu na to, że żyjemy w epoce nihilizmu i poniżania ciała kobiecego, przez co ma ona także wydźwięk społeczny. Dzięki bowiem Maryi kobieta odzyskuje swoją godność, która została jej dana i zagwarantowana przez Stworzyciela. Z drugiej zaś strony Maryja, jako wniebowzięta, jest „ikoną ostatecznego znaczenia życia, jakim jest życie wieczne i integralne, tzn. życie, które obejmuje i odnosi się także do cielesności człowieka”⁹³. Jest Ona poza tym „obrazem i początkiem Kościoła przyszłości, znakiem eschatologicznym nadziei i pocieszenia dla ludu Bożego, który zmierza do definitywnej ojczyzny”⁹⁴. Jest figurą i symbolem nowego Ludu Bożego, Kościoła, który mimo tego, że żyje i działa w historii naznaczonej grzechem, jest powołany do bycia wspólnotą zbawienia.

Wniebowzięcie Maryi musi być wreszcie widziane i interpretowane, zdaniem teologii wyzwolenia, w świetle i w łączności z tajemnicą zmartwychwstania Jezusa, ponieważ w ten sposób odsłania się prawda o tym, że w obu przypadkach, tj. zmartwychwstania Jezusa i wniebowzięcia Maryi, chodzi o zwycięstwo sprawiedliwości Bożej nad niesprawiedliwością ludzką i zwycięstwo łaski nad grzechem. Wniebowzięcie Maryi przekazuje prawdę o „chwalebnym wypełnieniu się tajemnicy preferencji Boga w stosunku do tego, co jest ubogie, małe i bezbronne w tym świecie oraz o tym, że to właśnie w tym, co ubogie, objawia się moc i chwala Boga”⁹⁵.

⁹⁰ Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*, 192-193; Boff C., „Por una mariología social”, 62.

⁹¹ Gebera, Bingemer, „Maria”, 511.

⁹² Bingemer, „Maria y su dimensión histórico-profética”, 77.

⁹³ Boff C., „Por una mariología social”, 62.

⁹⁴ Gebera, Bingemer, „Maria”, 512.

⁹⁵ Bingemer, „Maria y su dimensión histórico-profética”, 78.

W ten sposób wskazuje ono Kościołowi, którego Maryja jest figurą i symbolem, że musi on być obecny także i przede wszystkim między ubogimi, wykluczonymi i tymi wszystkimi, którzy spychani są na margines życia społecznego. Obecność ta jest związana z nadzieją eschatologiczną, której horyzont został otwarty przez zmartwychwstanie Jezusa i wniebowzięcie Maryi. Nadzieja ta jednocześnie motywuje i daje siłę do angażowania się na rzecz ubogich i zaprowadzenia w świecie sprawiedliwości.

* * *

Przedstawiona refleksja pokazuje, że teologia wyzwolenia w swoim opracowaniu mariologii nie zatrzymuje się ani też nie koncentruje wyłącznie na teoretycznym wyjaśnieniu tego, co mówi Pismo Święte i wiara Kościoła na temat Maryi, lecz stara się pokazać bardziej praktyczny i społeczny wymiar mariologii. Dostrzegalne jest to przede wszystkim w proponowanej przez teologię wyzwolenia interpretacji hymnu *Magnificat*, jak i dogmatów mariologicznych Kościoła. Celem tej interpretacji jest bowiem, jak zostało to powiedziane, przemyślenie na nowo dogmatów maryjnych i ujęcie ich w kluczu eklezjalnym i pastoralnym właściwym dla Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Chodzi tu o oparcie ich na opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, która została przyjęta przez Kościół latynoamerykański jako jego zasadnicza opcja. Interpretacja ta uwzględnia jednocześnie sytuację społeczno-ekonomiczną i kulturową istniejącą na kontynencie latynoamerykańskim. W ten sposób dostrzega nowe wyzwania, jakie stają przez teologią dzisiaj i domagają się od niej nowego spojrzenia. Stara się jednocześnie udzielić na te wyzwania odpowiedzi w świetle wiary. Na tej drodze dochodzi do aktualizacji wiary i tego, że Maryja staje się nam współczesna.

Mariologia teologii wyzwolenia słusznie podkreśla, że po pierwsze, Bóg staje po stronie ubogich i nic nieznaczących, do których należy także Maryja, i nie usprawiedliwia On istniejącego w świecie ucisku, wyzysku i zniewolenia. Wprost przeciwnie, chce przewyciężenia świata nieludzkiego i tego, by narodził się nowy człowiek, który nie uciska innych, ani nie jest uciskany, lecz w pełni wolny⁹⁶. Po drugie to, że widzi w Maryi „prorokinię strącenia i ponizenia potężnych oraz wywyższenia ubogich i wyzyskiwanych (por. Łk 1, 52)”⁹⁷. Po trzecie, że dowartościowuje Maryję jako kobietę, która towarzyszy ludziom w ich życiu i angażuje się na rzecz sprawiedliwości i pokoju w świecie, przez co staje się wzorem na rzecz angażowania się ludzi, w sposób szczególny zaś kobiet, w życie społeczne.

⁹⁶ Fiores, „Mariologia”, 865.

⁹⁷ Gerhard Ludwig Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. Wiesław Szymona (WAM: Kraków, 2015), 500.

Na koniec wypada zauważyć za G. Müllerem, że „na przekór wszelkim próbom jednoznacznie politycznego interpretowania teologii wyzwolenia albo jej błędnego rozumienia, stwierdzić należy, że również dla tej teologii prawdziwa przemiana dokonuje się nie na drodze fizycznej przemocy, lecz jest owocem tylko wyzwalającej łaski, wiary i nadziei”⁹⁸. Należy także powiedzieć, że mariologia opracowana przez teologię wyzwolenia odzyskuje społeczny wymiar wiary i ukazuje jej społeczne implikacje.

Bibliografia:

- Bieda Ignacy, Głowa Stanisław, redakcja, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1988.
- Bingemer Maria Clara Lucchetti. „Maria y su dimensión histórico-profética”. *Diakonia*, nr 110 (2004): 67-79.
- Boff Clodvis. „Por una mariología social”. *Concilium*, nr 327 (2008): 51-64.
- Boff Clodvis. „Epistemologia e metodologia”. W *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, redakcja Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, tłumaczenie Piero Brugnoli, Bruno Pistocchi, 91-118. Roma: Borla-Cittadella, 1992.
- Boff Leonardo. *La teologia, la Chiesa, i poveri. Una prospettiva di liberazione*. Tłumaczenie Paolo Collo. Torino: Casa Editrice Einaudi, 1983.
- Boff Leonardo. *La fede nella periferia del mondo*. Tłumaczenie Anita Sorsaja. Assisi: Cittadella, 1980.
- II Conferencia General del Episcopado Latinomericano. *Documentos finales de Medellín*, http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Puebla*, http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf.
- V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. *Dokument końcowy z Aparecida, Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Tłumaczenie Krzysztof Zabawa, Krzysztof Łukoszczuk. Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus, 2014.
- Fassini Atico. „Magnificat: hino de libertação dos pobres de Javé”. *Convergência*, nr 154 (1982): 338-349.

⁹⁸ Tamże.

- Fiores De Stefano. „Mariologia”. W *Nuovo Dizionario di Teologia*, redakcja Giuseppe Barbaglio, Severino Dianich, 863-865. Milano: Edizioni Paoline, 1991.
- Gebera Ivone. „L’opzione per i poveri come opzione per le donne povere”. *Concilium*, nr 6 (1987): 162-172.
- Gebera Ivone, Bingemer María Clara Lucchetti. „Maria”. W *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, redakcja Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino. Tłumaczenie Piero Brugnoli, Bruno Pistocchi, 503-516. Roma: Borla-Cittadella, 1992.
- Gutiérrez Gustavo. *Il Dio della vita*. Tłumaczenie Teodora Tosatti. Brescia: Queriniana, 1992.
- Gutiérrez Gustavo. „Una teologia della liberazione nel contesto del Terzo Millennio”. W Consiglio Episcopale Latinoamericano. *Teologia al plurale. Il caso dell’America Latina*, 69-116. Bologna: EDB, 1999.
- Hamel Édouard. „Giustizia nella visione del »Magnificat«”. W *Dizionario di Teologia Fondamentale*, redakcja René Latourelle, Rino Fisichella, 517-520. Assisi: Cittadella Editrice, 1990.
- Johnson Elizabeth A. „Una aproximación hermenéutica feminista”. *Concilium*, nr 327 (2008): 495-503.
- Magno Alberto. „In Lucam”. W tenże, *Opera Omnia*. Tom 22. Paris 1904.
- Müller Gerhard Ludwig. „Un’esperienza liberante: impulsi per la Teologia Europea”. W *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, redakcja Gustavo Gutiérrez, Gerhard Ludwig Müller. Tłumaczenie Mauro Castagnaro, Giovanni Mazzillo, 19-44. Padova: Editrice Messaggero di Sant’Antonio, 2013.
- Müller Gerhard Ludwig. „Il dibattito sulla teologia della liberazione”. W *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, redakcja Gustavo Gutiérrez, Gerhard Ludwig Müller. Tłumaczenie Mauro Castagnaro, Giovanni Mazzillo, 73-109. Padova: Editrice Messaggero di Sant’Antonio, 2013.
- Müller Gerhard Ludwig. *Dogmatyka katolicka*. Tłumaczenie Wiesław Szymona. Kraków: WAM, 2015.
- Regidor Ramos José. *La teologia della liberazione*. Roma: DATANEWS, 1996.
- Samiec Łukasz. *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”*. Projekt soteriologii profetycznej w świetle teologii latinoamerykańskiej, mps. Lublin: KUL, 2016.
- Segundo Juan Luis. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Sal Terrae: Santander, 1989.
- Sobrino Jon. „Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como »Intelectus Amoris«”. *Revista Latinoamericana de Teología*, nr 5 (1988): 243-266.

Sobrinó Jon. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología*. Sal Terrae: Santander, 1981.

Sobór Watykański II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002.

Mariologia w ujęciu teologii wyzwolenia

STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony jest przedstawieniu mariologii opracowanej przez teologię wyzwolenia, która ujmuje rozważania o Maryi w perspektywie wyzwoleniczej. Perspektywa ta zakłada przyjęcie pewnych założeń typu antropologicznego i hermeneutycznego, które odsłaniają nowość mariologii wyzwolenia w stosunku do mariologii tradycyjnej i jednocześnie ukierunkowują jej refleksję, która ma charakter nie tylko teoretyczny, lecz także prorocki i wyzwoleniczy, a przez to praktyczny i społeczny. Dlatego w pierwszym i drugim punkcie niniejszego artykułu zostają omówione wspomniane założenia antropologiczne i hermeneutyczne proponowane przez mariologię opracowywaną przez teologię wyzwolenia. W trzecim punkcie mowa jest o hymnie *Magnificat*, który zajmuje szczególne miejsce w mariologii teologii wyzwolenia – zostanie ukazany społeczny i wyzwolicielski wymiar tegoż hymnu. Ostatni natomiast punkt poświęcony jest proponowanej przez teologię wyzwolenia interpretacji dogmatów maryjnych, której celem jest przemyślenie na nowo tych dogmatów i ujęcie ich w klucz eklesjalny i pastoralny właściwy dla Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Chodzi tu o oparcie ich na opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, przyjętej przez Kościół latynoamerykański za opcję zasadniczą.

Artykuł pokazuje, że teologia wyzwolenia w swoim opracowaniu mariologii nie zatrzymuje się ani też nie koncentruje się wyłącznie na teoretycznym wyjaśnieniu tego, co Pismo Święte i wiara Kościoła mówi na temat Maryi, lecz stara się pokazać bardziej praktyczny i społeczny wymiar mariologii. Po drugie – mariologia wyzwolenia podkreśla prawdę o tym, iż Bóg staje po stronie ubogich i nic nieznaczących, do których należy także Maryja, i nie usprawiedliwia istniejącego w świecie ucisku, wyzysku i zniewolenia. Po trzecie – że widzi ona w Maryi prorokinię strącenia i poniżenia potężnych oraz wywyższenia ubogich i wyzyskiwanych (por. Łk 1, 52). Po czwarte – że dowartościowuje Maryję jako kobietę, która towarzyszy ludziom w ich życiu i angażuje się na rzecz sprawiedliwości i pokoju w świecie, przez co staje się Ona wzorem na rzecz angażowania się ludzi, w sposób szczególnie zaś kobiet, w życie społeczne.

Słowa kluczowe: Maryja, *Magnificat*, dogmaty mariologiczne, mariologia wyzwolenia, teologia wyzwolenia, ubodzy, opcja preferencyjna na rzecz ubogich

Mariology in terms of Theology of Liberation

SUMMARY

The article is devoted to the presentation of Mariology developed by the theology of liberation, which includes reflections on Mary in a liberational perspective. This perspective assumes the adoption of certain anthropological and hermeneutic assumptions which reveal the novelty of Mariology of liberation in relation to traditional Mariology and at the same time direct its reflection, which is not only theoretical, but also prophetic and liberating, and thus practical and social. Thus, in the first and second paragraphs of this article, there are discussed the above mentioned anthropological and hermeneutic assumptions proposed by Mariology and developed by the theology of liberation. The third point discusses the *Magnificat* Hymn which occupies a special place in the Mariology of the theology of liberation and shows the social and liberating dimension of this hymn. The last point is devoted to the interpretation of Marian dogmas proposed by the theology of liberation, the aim of which is to rethink Marian dogmas and incorporate them into the correct ecclesial and pastoral context for the Church in Latin America, i.e. based on the preferential option for the poor adopted by the Latin American Church as its basic option.

The article shows that theology of liberation in its study of Mariology does not stop or concentrate solely on the theoretical explanation of what the Scriptures and the Church's faith say about Mary, but tries to show a more practical and social dimension of Mariology. Secondly, the Mariology of Liberation underlines the truth that God is on the side of the poor and insignificant, to whom Mary belongs, and does not justify the world of oppression, exploitation and enslavement. Thirdly, that it sees in Mary the prophetic of the downfall and humiliation of the powerful and the exaltation of the poor and the exploited (see Luke 1: 52). Fourthly, that it appreciates Mary as a woman who accompanies people in their lives and is committed to justice and peace in the world, which makes her a model for the involvement of people, especially women, in social life.

Keywords: Mary, *Magnificat*, Mariology dogmas, Mariology of Liberation, Theology of Liberation, the poor, preferential option for the poor