

Krzysztof Kowalik

Przełom w mariologii Lutra? : Doktor Marcin komentuje "Magnificat"

Collectanea Theologica 65/3, 17-69

1995

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF KOWALIK SDB, LUBLIN

PRZEŁOM W MARIOLOGII LUTRA? DOKTOR MARCIN KOMENTUJE „MAGNICAT”

Współczesne studia nad myślą Lutra koncentrują się przede wszystkim na węzłowych tematach jego teologii, a więc przede wszystkim na usprawiedliwieniu¹, a także na zagadnieniach z dziedzi-

¹ Do bardziej znaczących dzieł na temat nauki o usprawiedliwieniu według Lutra zaliczyć należy: P. Althaus, *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker*, Gütersloh 1951; tenże, *Die Rechtfertigung allein aus Glauben in Thesen Martin Luthers*, LuJ 28 (1961) 30-51; tenże, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983; T. Beer, *Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung*, Cath 21 (1967) 222-251; tenże, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Leipzig 1974; M. Bogdahn, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht*, Göttingen 1971; M. Brecht, *Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 89 (1978) 45-77; M. Greschat, *Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537*, Witten 1965; E. Iserloh, *Gratia und donum. Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus” 1521*, Cath 24 (1970) 67-83; H. König, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957; tenże, *Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute*, w: *Theologie im Wandel*. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen 1817-1957, München 1967, 449-468; tenże, *Zur Diskussion um die Rechtfertigung*, ThQ 143 (1963) 129-135; P. Manns, *Fides absoluta – fides incarnata. Zur rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galaterkommentar*, w: E. Iserloh - K. Reppen (red.), *Reformata Reformanda*. Festgabe für Hubert Jedin, 2 tomy, Münster 1965; O. H. Pesch, A. Peters (red.), *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989; O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

ny antropologii² i eklezjologii³. Najchętniej analizuje się komentarze Lutra dotyczące Listu do Rzymian⁴ oraz Psalmów⁵. Obok teologów nurtu reformacyjnego wybijają się też nazwiska historyków i teologów katolickich. Congar⁶, Iserloh⁷, Jedin⁸, Küng⁹, Lortz¹⁰,

² Tematykę tę poruszają wspomniane wyżej dzieła odnoszące się do nauki o usprawiedliwieniu. Poza tym wymienić należy prace: P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich*, Gütersloh 1958; G. Ebeling, *Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance*, ZThK 72 (1975) 310-334; tenże, *Disputatio de homine*, 2 tomy: *Text und Traditions hintergrund*, 1977, *Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1-19*, 1982, w: *Lutherstudien*, Tübingen; Joest W., *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967; E. Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München 1978; A. Peters, *Der Mensch* (red.). *Handbuch Systematischer Theologie* t. 8, Gütersloh 1979.

³ Na ten temat zob.: R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Münster 1970; H. Bornkamm, *Das Ringen der Motive in den Anfängen der reformatorischen Kirchenverfassung*, w: tenże, *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte*, Göttingen 1966, 202-219; W. Brunotte, *Das geistliche Amt bei Luther*, Berlin 1959; H. Jedin, *Ekklesiologie um Luther*, w: Fuldaer Hefte 18, Berlin/Hamburg 1968, 9-29; H. Kleinknecht, *Gemeinschaft ohne Bedeutung Kirche und Rechtfertigung in Luthers großer Galaterbrief-Vorlesung von 1531*, Stuttgart 1981; B. Lohse, *Die Einheit der Kirche bei Luther*, Luther 50 (1979) 10-24; P. Manns, *Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers*, w: P. Bläser, (red.) *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973, 68-173; K. G. Steck, *Lehre und Kirche bei Luther*, München 1963.

⁴ Na temat Listu do Rzymian pisali m.in.: P. Althaus, *Der Brief an die Römer. Das Neue Testament Deutsch*, Band 6., Göttingen 1967; K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1954⁹; tenże, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, Gütersloh 1976³; D. Demmer, *Lutherus Interpres. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustinus*, Witten 1968; R. Hermann, *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. III in der Römerbriefvorlesung*, ZStH 3 (1925/26) 603-647; H. Hübner, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung*, Witten 1965; J. Lortz, *Luthers Römerbriefvorlesung. Grundanliegen*, ThZ 71 (1962) 129-153; 216-247.

⁵ Por. H. Beintker, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519-1521*, Berlin 1954; A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmvorlesung*, Paderborn 1960.

⁶ Przypomnieć należy jego pionierski wkład w dzieło zaangażowania się Kościoła katolickiego na rzecz ekumenizmu, zwłaszcza na Soborze Watykańskim II (ruch „Una-sancta” i „Ewangelicko-luterański krąg ekumeniczny”, w których obok Congara działali R. Grosche i M. J. Metzger). Cytowany w niniejszej pracy artykuł: *Luther in katholischer Sicht*, który redakcja ELKZ z satysfakcją przedrukowała z kwartalnika „Revue de Science Philosophiques et Theologiques” w jednym ze swoich numerów (15 września 1951), był dowodem uznania dla ekumenicznych osiągnięć szkoły Le Saulchoir.

^{7, 8, 9, 10} Patrz strona 19.

Pesch¹¹, czy Verkruyse¹² wspięli się na sam Olimp luterologii. Mniej optymistycznie przedstawia się sytuacja z pismami, które choć z pewnością nie dorównują swoją rangą tym pierwszym, to jednak niekiedy zbyt pochopnie, a nawet arbitralnie umieszczane bywają wśród drugorzędnych świadectw życia i myśli dra Marcina. Jednym z takich pism jest bez wątpienia Komentarz do Magnificat z 1521 roku. Dziełko to, napisane w najburzliwszym okresie życia Lutra, na przestrzeni historii doświadczało zmienności losu: od zapomnienia i,

⁷ Zob. Iserloh E., *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster 1952; *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*, Paderborn 1980; *Luthers Stellung in theologischer Tradition*, w: K. Forster (red.), *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg 1966, 13-47; *Die Protestantische Reformation*, w: Jedin H. (red.), *Handbuch der Kirchengeschichte t. IV*, Freiburg Br. 1967, 3-446; *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 1968³; E. Iserloh, Konrad Repgen (red.), *Reformata Reformanda*. Festgabe für Hubert Jedin, Münster 1965.

⁸ Por. W. Beyna, *Das moderne katholische Lutherbild*, Essen 1969; H. Jedin, *Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, w: K. Forster (red.), *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg 1966, 77-101; *Zum Wandel des katholischen Lutherbildes*, w: H. Gehrig (red.), *Martin Luther. Gestalt und Werk*, Karlsruhe 1967, 35-46; *Ekklesiologie um Luther*, Fuldaer Hefte 18, Berlin/Hamburg 1968, 9-29.

⁹ Por. König H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1964⁴; tenże, *Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute*, w: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der katholischtheologischen Fakultät der Universität Tübingen 1817-1957*, München 1967, 449-468; tenże, *Zur Diskussion um die Rechtfertigung*, ThQ 143 (1963) 129-135.

¹⁰ Por. Lortz J., *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1982⁶; *Luthers Römerbriefauslegung. Grundanliegen*, TThZ 71 (1962) 129-153; 216-247; *Zum Kirchendenken des jungen Luthers*, w: L. Scheffczyk (red.), *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, t. II, München/Paderborn 1967, 947-986; *Sakramentales Denken beim jungen Luther*, LuJ 36 (1969) 9-40.

¹¹ Por. Pesch O. H., *Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung*, LR 16 (1966) 392-406; *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer. Fides ex auditu*, Cath 20 (1966) 216-243; 264-280; *Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie*, Die Neue Ordnung 20 (1966) 417-430; *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967; *Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Luther 41 (1970) 1-25; *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg Br. 1982; *Hinführung zu Luther*, Mainz 1983.

¹² Por. *Fidelis populus. Eine Untersuchung über die Ekklesiologie in Martin Luthers „Dictata super Psalterium“*, Wiesbaden 1968.

powiedzieć można, wstydlivego przemilczania, po wynoszenie do rangi koronnego świadectwa na „protestanckość” lub ewentualnie na „katolickość” teologicznej myśli Reformatora; zwłaszcza jeśli chodzi o problematykę mariologiczną i maryjną.

Znamienne, iż szczególnie w ostatnich latach mówi się o Komentarzu jak o czymś znaczącym, nawet sławnym; powszechnie cytuje się go podkreślając jego medytacyjny charakter, świeżość i trzeźwość spojrzenia jego autora na Matkę Pana i Jej miejsce w życiu i pobożności chrześcijanina. W świadomości katolików, którą, ich zdaniem, wzmacnia rzekomo również treść Komentarza, utrwalił się dość powszechnie obraz Lutra, który nie był zdolny, mimo reformacyjnego zwrotu, zerwać z tradycyjną pobożnością maryjną i mariologią. Sam tytuł rozprawy każe im domniemywać, że w Komentarzu spotkają Lutra – czciela Maryi. Nie bez satysfakcji przyjmują do wiadomości fenomen, iż sami protestanci nie znają dostatecznie tego „katolickiego” dzieła ich założyciela. Swoją rezerwą i milczeniem zdają się jakoby potwierdzać kierowany pod ich adresem zarzut niewiedzy czy wręcz ignorowania Komentarza, przyznając niejako rację tym, którzy dopatrują się w nim jedynie jakiegoś wstydlivego reliktu katolickiej przeszłości Lutra¹³. Co więcej, również dyskusje o charakterze naukowym czy też wypowiedzi oficjalnych przedstawicieli obydwu Kościołów świadczą niejednokrotnie o jego dość powierzchownej znajomości. Intuicyjne jedynie sugerowanie się tytułem dzieła to jedna z przyczyn niewłaściwej jego oceny.

Problem nieznamomości Komentarza zdaje się występować w Polsce w stopniu zwielokrotnionym. Nie dysponujemy po dziś dzień ani jego polskim tłumaczeniem, ani w miarę wyczerpującym opracowaniem. Dziwi szczególnie opieszałość w tym względzie naszych protestanckich braci, którzy mogliby odnaleźć w Komentarzu, obok dostatecznej liczby uspokajających stronę katolicką świadectw na maryjny wymiar teologii tam reprezentowany, także zadowalające uzasadnienie dla ich teologicznej odrębności w tym względzie.

Hymn Maryi – Magnificat, począwszy od III w. doczekał się licznych komentarzy, czy to w ramach szerszych objaśnień do Ewangelii św. Łukasza lub do pieśni Nowego Testamentu, czy też w postaci kazań. Komentarze do Magnificat jako osobne pisma

¹³ Por. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, 139.

zaczynają pojawiać się zwłaszcza od XII w. Do nich, jako do najważniejszych, zaliczyć można m.in. komentarze słynnego augustianina – Hugona z klasztoru św. Wiktora (+ 1141), cystersa – Filipa z Eichstätt (+ 1322), augustianina – eremity – Augustyna z Ankony (+ 1328) oraz dominikanina Jana Dominika z Florencji (+ 1419). Swoisty szczyt teologicznego rozwoju osiąga wykład Magnificat w wielkim Komentarzu Jana Gersona (+ 1429). Dzieło to znane było Lutrowi, którego Komentarz w wielu punktach harmonizuje z Komentarzem Gersona¹⁴. Dzieła następców Gersona nie osiągnęły już takiego poziomu; nie wychodzą poza wąski krąg samych zainteresowanych. Są to Komentarze augustianina Bernharda z Ronserques (+ 1475) i Jana z Hagi (+ 1475)¹⁵.

Porównanie Komentarza Lutra z pismami jego poprzedników na temat Hymnu Maryi, jak chociażby z najbardziej znanym Komentarzem Jana Gersona, pozwala dostrzec wzajemne podobieństwa. Luter, podobnie jak jego poprzednicy, podziwia ten szczególny fragment Pisma. Razem z nimi wynosi Magnificat ponad inne hymny biblijne. Luter i Gerson np. zgodnie dostrzegają w nim wyjątkowo trafne streszczenie i podsumowanie wydarzenia zbawczego, poza tym sławią miłosierdzie Boże, które niesie zbawienie, jak też potężne działanie Bożej mocy (Jego ramienia), które wywyższa poniżonych i poniża pysznych. Luter nie miał wątpliwości, podobnie jak autorzy, których reprezentuje Gerson, że Maryja jako pokorna służebnica Pańska i zarazem Matka Boga dostąpiła zaszczytu przekazania wszystkim prawdy o wypełnieniu się obietnicy Bożego Miłosierdzia.

Komentarz Lutra jawi się jednak jako coś oryginalnego, nowego¹⁶. Decyduje o tym chociażby łatwa do zauważenia dys-

¹⁴ Por. Gerdes, *Luthers und Gersons Auslegung des Magnifikat. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes*, w: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517-1967*. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag, pr. zb., Göttingen 1967, 99-115.

¹⁵ Por. Riedlinger, *Wprowadzenie do Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*, red. i wprowadzenie Helmut Riedlinger, Freiburg 1982, 16. Podkreślić w tym miejscu należy znaczny wpływ augustynizmu na dzieła wyżej wymienionych komentatorów Magnificat. Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że również Komentarz Lutra w jakiś sposób związany jest z myślą Augustyna. Przynajmniej w polemice nawiązuje on do wypowiedzi biskupa Hippony. Por. *tamże*.

¹⁶ Riedlinger, *dz. cyt.*, 18-19.

proporcja między jego spokojnym i w przeważającej części medytacyjnym charakterem a pismami z tego samego okresu, których gwałtowność odzwierciedlała jego sięgający zenitu konflikt z Rzymem¹⁷. Pośrodku olbrzymiego morza pism polemicznych powstaje dzieło, które jawi się jakby „oaza przemiła i upragniona w dniach opuszczenia i buntu w Wartburgu”¹⁸. Nie brakuje w nim wprawdzie ostrej krytyki „pobożności z uczynków” (*Werkfrömmigkeit*), nawiązującej do sporu o odpusty, której słusznych powodów dostarczyły Lutrowi głównie ówczesne praktyki pobożności¹⁹, zwłaszcza maryjnej. W przeważającej jednak części jest to pismo religijne i pobożne. W wymiarze teologicznym, którego taki charakter pisma nie przekreśla, Komentarz zwraca uwagę czytelnika na nadzwyczajność Bożych dzieł, przez które sam Bóg daje się poznać człowiekowi jako Stworzyciel i Zbawca²⁰, podejmuje problematykę łaski i usprawiedliwienia, nicości człowieka oraz całkowitego zepsucia natury ludzkiej podporządkowując całą tę teologiczną treść zasadzie, że „tylko Bóg zbawia”²¹.

Komentarz w swej treści odznacza się szerokim zakresem podejmowanej problematyki. Nigdy przedtem nie było komentarza,

¹⁷ Przepaść między Reformatorem a papieżem, Kurią Rzymską i wieloma biskupami poczęła się gwałtownie pogłębiać po roku 1521, gdy Karol V, stanąwszy po stronie papieża, w Wormacji wyjął Lutra spod opieki prawa. Luter był już od roku ekskomunikowany przez Rzym (3.01.1521). Por. Todd, *Reformacja*, tł. Tadeusz Szafrański, Warszawa 1974, 20; zob. także Beyer, *Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat*, 111; Brandenburg, *Einführung*, 20; Ellwein, *Das reformatorische Bild der Maria*, 494; Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, 123. Lohse określa Komentarz jako „prawdziwą perłę wśród komentarzy Lutra”, por. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1983, 137.

¹⁸ D. Fernández, *Maria en el Comentario de Lutero al Magnificat*, EphMar 33 (1983), 265. Por. J. Vercrusse, *Maria alla luce di una teologia della croce. Martin Lutero commenta il Magnificat*, w: Parola Spirito e Vita, t. 6, *La Madre del Signore*, Bologna 1986, 230.

¹⁹ Luter w swojej krytyce kieruje się dyplomatyczną ostrożnością. Nie wspomina np. (co byłoby jak najbardziej zrozumiałe) o ogromnych nadużyciach na polu czci oddawanej relikwiom (również maryjnym). Wiedział bowiem, że jednym z największych czcicieli relikwii oraz właścicielem ogromnej ich „kolekcji” był jego protektor, Elektor Saski (w 1509 roku ich liczba wynosiła 5009 cząsteczek i wzrosła aż do 19013 w 1520 r.). Por. Alpple, *Maria w wierze i życiu Kościoła*, Warszawa 1991, 81.

²⁰ Por. P. Schmidt, *Maria und das Magnifikat. Maria im Heilshandeln Gottes im Alten und Neuen Gottesvolk*, Cath 29 (1975) 239.

²¹ Por. Fernández, *dz. cyt.*, 266.

twierdzi Riedlinger, który charakteryzowałby się taką wszechstronnością, nie tylko jeśli idzie o adresatów, lecz także ze względu na bogactwo i zakres tematyki. Obok woli umocnienia uciśnionych i lękliwych chrześcijan, chodzi w nim także o przepowiadanie i prawdziwe nabożeństwo, kościelną i świecką prawowierność, porządek i sprawiedliwość w życiu politycznym, odpowiedzialność rządzących, a w końcu o całą „głębokość, długość i szerokość działania Bożego w historii stworzenia i odkupienia”²². Zaznaczyć należy, że Komentarz hymnu Maryi właśnie ze względu na szeroki krąg odbiorców napisany został nie po łacinie, lecz w języku niemieckim, w prostej formie, dostępnej przeciętnemu czytelnikowi²³. Dzieło to, choć określane czasami jako jedyne właściwe pismo mariologiczne Reformatora, w rzeczywistości nie Maryję ma za swój główny przedmiot, lecz potężne dzieła Boże²⁴. W pewnym sensie o oryginalności Komentarza świadczy późniejszy do niego stosunek historyków i teologów. W szeregu dzieł z tego okresu (bardzo istotnych dla Reformacji) zdają się go oni w ogóle nie zauważać, jak zresztą całej jego „mariologii”, rozważając całokształt teologicznej twórczości reformatora; tylko wyjątkowo zwracają na niego uwagę (zwłaszcza w dobie ekumenizmu) w odniesieniu do jego poglądów mariologicznych²⁵. A jest on przecież istotnym wkładem Lutra w dzieło korektury późnośredniowiecznej pobożności maryjnej i zarazem gruntem pod jej nowy kształt, z którego wynikają również liczne konsekwencje dla życia politycznego i kościelnego²⁶. Jest także pismem, które, choć nie w sposób wyczerpujący, podejmuje centralne zagadnienia teologii Doktora z Wittenbergi, czyniąc to w spokojnym i wyważonym tonie.

²² Por. *tamże*, 20.

²³ Gerdes, *dz. cyt.*, 100. Por. Riedlinger, *dz. cyt.*, 18.

²⁴ Por. Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1987, 29-30.

²⁵ Por. Thaidigsmann, *Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehensschule im Anschluß an Luthers Auslegung des Magnificat*, NZSThR 29 (1987) 20.

²⁶ Por. Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, Sac. 32 (1981) 49.

1. Kontekst historyczny

Przekład *Magnificat* i jego *Komentarz* wyszły spod pióra Marcina Lutra w dwóch etapach: pierwszy fragment (ok. 1/3 całości) powstał w Wittenberdze na przełomie 1520/1521 r. (prawdopodobnie w listopadzie 1520), a pozostała część na zamku w Wartburgu w maju i czerwcu 1521 r. (prawdopodobnie jednak we wrześniu lub w październiku udało mu się dopiero ostatecznie ukończyć dzieło, chociaż dedykacja nosi datę 10 marca 1521). Luter znalazł się na zamku w Wartburgu po upozorowanym przez Elektora porwaniu w drodze powrotnej z Sejmu Wormackiego, na którym w kwietniu 1521 na wezwanie cesarza Karola V składał odpowiednie wyjaśnienia. Bezpośrednim powodem opublikowania *Komentarza* była wdzięczność Lutra względem młodego księcia Saksonii Johana Fryderyka (późniejszego elektora), który po ogłoszeniu papieskiej bulii „*Exurge Domine*” (15.06.1520) grożącej mu ekskomuniką, a którą Luter sam osobiście spalił 10.12.1520 r., przychylił się do prośby swego przyszłego poddanego i wstawił się za nim osobiście u swego wuja Elektora Saksońskiego Fryderyka Mądrego (1486-1525). O fakcie wstawiennictwa oraz o pozytywnym jego rezultacie poinformowany został Luter przez młodego księcia i zarazem przyszłego Elektora dwoma bardzo życzliwie sformułowanymi listami (pierwszy zaginął; odpowiedź Reformatora oraz drugi list z dn. 20.10.1520, w którym książę prosi Lutra o modlitwę w swojej intencji, zawarte są w WABr 2, 204-206; por. 13,32; 2,237n; i 13,33). Luter w dedykacji zamieszczonej na początku *Komentarza* (10.03.1521) nawiązuje do listu swego dobroczyńcy zapewniającego go o wstawiennictwie i oznajmia, że dzieło to jest skromnym wyrazem wdzięczności za doznaną łaskę²⁷. Treść *Magnificat*, która na przykładzie Maryi ma ukazać człowieka przyjętego przez Boga do łaski, zdawała się Lutrowi najodpowiedniejsza, by oddać relację zachodzącą między nim a księciem, między skrzywdzonym a łaskawym obrońcą²⁸. *Komentarz* miał

²⁷ Por. M. L u t h e r, *Das Magnifikat verdeutsch und ausgelegt*, w: *Martin Luther. Studienausgabe*, hrsg von H. U. Delius, Berlin 1979, 314; L o h s e, *Martin Luther. Eine Einführung*, 137-138; Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München, Basel 1963, 211.

²⁸ M e i n h o l d, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 50.

być też lustrem rządzących (Regentenspiegel); tak też bywa rzeczywistość określane. Późniejszy Elektor miał się w nim przeglądać i uczyć sprawowania władzy na wzór Ojca Niebieskiego, obdarzającego człowieka (Maryja) swoim łaskawym wejrzeniem²⁹. Szczególnej uwadze swego dobroczyńcy autor Komentarza poleca piąty i szósty wiersz Magnificat³⁰.

2. Struktura

Luter kształtuje swój Komentarz zgodnie ze strukturą, jaką narzuca mu hymn Maryi. Składają się na niego cztery części: dedykacja (544-545), przekład hymnu (546), wprowadzenie i wstęp (Vorrede und Eingang) (546-549) oraz komentarz zasadniczy, podzielony odpowiednio do dziesięciu wersetów Magnificat, z tą uwagą, że treść odnosząca się do piątego wersetu zaopatrzona jest w dodatkowy tytuł (550-603)³¹. Treść zasadniczego Komentarza pozwala wyodrębnić w nim dwie podstawowe części: Na pierwszą składa się samoprezentacja Maryi i uwielbienie składane Bogu za dzieła, które Bóg jej uczynił; w drugiej Matka Chrystusa wysławia Stwórcę w imieniu ludzkości za dzieło zbawienia³². Obydwie części poprzedza wprowadzenie, w którym autor podkreśla nieodzowność doświadczenia w poznawaniu i przyjęciu Boga i Jego łaski. Szkołą

²⁹ „Nun weiß ich in der ganzen Schrift nichts, das also wohl dazu diente (dziękczynieniu – uwaga autora), wie dieses heilige Lied der hochgebenedeiten Mutter Gottes, welches wahrlich von allen, die wohl regieren und heilsam Herren sein wollen, wohl zu lernen und zu behalten ist” – z Listu Lutra do księcia Johanna Fryderyka, w: K.G. Steck, *Wprowadzenie do: Martin Luther, Das Magnificat, Der 127. Psalm. Zwei Auslegungen*, München 1968, 8, Por. K. H. zur Mühlén, *Luthers Frömmigkeit und die Mystik*, w: W. Böhmé (red.), *Freiheit und Frömmigkeit. Über Martin Luther. Herrenalber Texte* 49 (1983) 52.

³⁰ W dedykacji zawartej na początku Komentarza Luter określa Magnificat jako świętą pieśń Matki Bożej, która wszystkim rządzącym oraz pragnącym być dobrymi panami, powinna służyć jako pouczenie („heiliges Lied der hochgebenedeiten Mutter Gottes, welches wahrlich allen, die wohl regieren und heilsam Herren sein wollten, wohl zu lernen und zu behalten ist”). WA 7, 545, 18-20; por. Riedlinger, *dz. cyt.*, 15.

³¹ Por. B. Gherardini, *Lutero in sintesi: Il suo „Magnificat”*, SdeMar 5 (1982) 150.

³² WA 7, 546, 5.

tego doświadczenia jest Duch Święty³³. Luter podkreśla, że wszyscy, którzy pokochali Boga, nie uczynili tego sami z siebie, lecz z usposobienia Tego, który ich pierwszy umiłował³⁴. Z tego doświadczenia rodzi się pochwała i uwielbienie, jakie Maryja wraz z poniżonymi kieruje ku Bogu. Wybór Maryi, dodaje Luter, był całkowicie nieoczekiwany i wyklucza jakąkolwiek zasługę Wybranej. Magnificat jest wyrazem zachwytu nad faktem wyniesienia przez Stwórcę tego, co poniżone mocą Jego łaskawego wejrzenia³⁵.

Pierwsza część Komentarza prezentuje autentyczną i fałszywą cześć Boga. Źródłem autentycznej czci jest dusza chrześcijanina przepelniona wiarą i Duchem Świętym, fałszywej zaś dusza należąca do świata, egoistyczna, grzeszna i bezbożna³⁶. Dalej Luter zwraca uwagę czytelnika na osobę samego Boga – pierwszorzędną i jedynie godną przedmiot czci i uwielbienia ze strony człowieka. Słowami: „Gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny [...] „Maryja sławi Bożą łaskawość względem człowieka, względem jego nędzy i nicości (Nichtigkeit), a tym samym nieskończoność tej łaskawości³⁷. W oparciu o wiersz 4. autor przedstawia i komentuje dzieła dokonane przez Boga w samej Maryi, rozpoczynając od nawiązania do największej, stanowiącej źródło dla wszystkich pozostałych darów, łaski – „wejrzał”³⁸. Największy z nich – Jej nadprzyrodzone Macierzyństwo – ma swe źródło w Bożym wejrzeniu; w nim dostrzega autor główną podstawę pochwały Maryi³⁹.

Przedmiotem drugiej części Komentarza, rozpoczynającego się słowami Maryi: „Jego miłosierdzie trwa z pokolenia na pokolenie nad tymi, którzy się Go boją”, są dzieła dokonane przez Stwórcę dla całej ludzkości⁴⁰. Rozważanie to poprzedza Luter wyjaśnieniem terminu „pokolenie” (Geschlecht)⁴¹, które w jego rozumieniu odnosi się nie do całej ludzkości, w jakimś określonym punkcie historii, lecz

³³ WA 7, 548, 13-15.

³⁴ WA 7, 549, 29-31.

³⁵ WA 7, 550-556, 25.

³⁶ WA 7, 556, 26-559, 33.

³⁷ WA 7, 570, 5-576.

³⁸ WA 7, 572, 24-573, 4.

³⁹ WA 7, 575, 27-29.

⁴⁰ WA 7, 577, 29nn; por. także Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 50.

⁴¹ WA 7, 577, 8-11.

do pokrewieństwa, które wypełnia się na drodze przekazywania życia z ojca na syna (stąd „pokolenie” tłumaczy jako „dzieci dzieci” – „Kindeskind”). W dalszej części przedstawia dialektykę odkrywaną między udzielonymi człowiekowi różnorodnymi darami Bożymi: z jednej strony mądrość, władza i bogactwo, z drugiej – miłosierdzie, prawo i sprawiedliwość jako owoce poznania Boga⁴².

Jak pierwszą część dzieła kończy myśl o darze Bożego Macierzyństwa, tak drugą, a tym samym cały Komentarz wieńczy temat Wcielenia. To w nim dostrzega autor zarówno potwierdzenie faktu ponownego przyjęcia Izraela do łaski, jak też wypełnienie obietnic danych Abrahamowi i jego potomstwu, a wreszcie wypełnienie Starego i ustanowienie Nowego Przymierza⁴³.

Uzupełnieniem pisma jest słowo końcowe, w którym Luter ponownie zwraca się do księcia Johana Fryderyka (WA 7,601, 12-604,9). Pragnie, jak pisze, życzyć swemu panu, aby ten sprawował rządy w bojaźni Bożej. Lepiej jest jednak, podkreśla Reformator, zamiast zdawać się na modlitwę innych, samemu „w sercu i na osobnym miejscu” rozmawiać z Bogiem. Jako przykład Luter przytacza Modlitwę Króla Salomona (Krl 3,5 nn)⁴⁴.

3. Teologiczny obraz Maryi w Komentarzu

Na problematykę mariologiczną Komentarza patrzeć należy w kontekście „reformacyjnego zwrotu” w teologii Marcina Lutra, zwłaszcza w świetle jego nowej hermeneutyki, a także w związku z niepokojącymi go przerostami w pobożności maryjnej. Jego poglądy na temat Matki Pana zapowiadają nadchodzący zwrot w tym punkcie doktryny Reformatora. Stąd też sensowna wydaje się ich prezentacja uwzględniająca zarówno elementy czerpiące z tradycji Kościoła, jak i elementy nowe, właściwe myśleniu reformacyjnemu. Teologiczny obraz Maryi w Komentarzu wyłania się nie jako owoc spekulatywno-teologicznej refleksji, lecz jako pośredni wniosek z teologicznych rozważań nad podstawowymi zagadnieniami doktryny chrześcijańskiej, zwłaszcza z refleksji nad *opus dei*.

⁴² WA 7, 577, 34-578, 4.

⁴³ WA 7, 595, 1-603, 40.

⁴⁴ Przypis do: M. L u t h e r, *Das Magnifikat. Vorlesung über den I. Johannesbrief*, München und Hamburg 1968, 122.

Wobec trudności, jakich w lekturze Komentarza przysparzają pojawiające się nie rzadko aporie i sprzeczności, słuszną wydaje się sugestia Gorskiego i Ebelinga, iż dla rzetelnego i obiektywnego zaprezentowania poglądów mariologicznych Lutra konieczne jest obranie jakiegoś generalnego systematyczno-teologicznego principium, warunkującego wszelką jego wypowiedź w tej materii. Takim principium jest, zdaniem obydwu teologów, fundamentalne rozróżnienie w teologii Wittenberczyka między światem a Bogiem⁴⁵. I tak z punktu widzenia świata, Maryja zasługuje na pogardę, gdyż nie posiada żadnej własnej godności ani zasługi. Od strony Boga patrząc, przysługuje Jej jednak najwyższa, Boża pochwała, której Pan udzielił Błogosławionej Dziewicy poprzez swoje łaskawe wejrzenie. Jest to klucz do poprawnego rozumienia mariologii Lutra⁴⁶.

Główne problemy teologiczne, takie jak: Pismo a Tradycja, obraz Boga w kontekście Jego suwerennego działania, elementy chrystologii i eklezjologii, nauka o usprawiedliwieniu z wiary i na podstawie uczynków oraz antropologia, stanowią teologiczny kontekst „mariologii” Komentarza. Decydują one o teologicznej spójności wypowiedzi na temat Matki Chrystusa, Jej czci i posłannictwa. W przeciwnym wypadku, przy ekskluzywnym, niezależnym od całej teologii Reformatora zestawianiu tylko samych wypowiedzi mariologicznych, dochodzi z reguły do odmiennej, często wręcz sprzecznej ich interpretacji⁴⁷. Paradoks, jaki dostrzega się w języku Komentarza mówiącego o Maryi, streścić można w dwóch przeciwstawnie brzmiących sformułowaniach: „O Maryi nigdy dość” – „O Maryi zawsze za dużo” („Maria kann nicht genug gepriesen werden” – „Maria kann nicht genug verachtet werden”). Te dwa zdania stanowią streszczenie tego co tradycyjne i tego co nowe w maryjnych poglądach Lutra.

⁴⁵ Mowa tu o licznych nieudanych próbach uporządkowania wypowiedzi Lutra według biograficzno-chronologicznego kryterium. Nie mogą one wyrażać do końca miarodajnie, kolejnych etapów rozwoju jego myśli, ponieważ często dwie różne wypowiedzi, należące według jednego badacza do jakiegoś konkretnego etapu tego rozwoju, a które zdaniem drugiego, odpowiadają zupełnie innemu okresowi teologicznej ewolucji Reformatora, spotyka się w jednym i tym samym piśmie. Stąd owa konieczność uwzględnienia „spekulatywno-teologicznego principium”. Por. G o r s k i, *Im Widerstreit zum Heiligen Geist?*, 14.

⁴⁶ Por. *tamże*, 14.

⁴⁷ Por. H. P e t r i, *Pobożność ewangelicka i Maryja*, w: W. B e i n e r t (red.), *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, Warszawa 1992, 79.

3.1. Elementy mariologii tradycyjnej

Biorąc pod uwagę principium „Maria kann nicht genug gepriesen werden” („O Maryi nigdy dość) oraz uwzględniając ogólny teologiczny kontekst Komentarza, przedmiotem naszego zainteresowania w pierwszej kolejności stanie się tradycyjne stanowisko autora Komentarza wobec Maryi.

3.1.1. Matka i Dziewica

Boże Macierzyństwo Maryi jest podstawową prawdą mariologiczną, przeciw której Luter nigdy pomimo poważnej ewolucji swych poglądów nie występował i którą z całym przekonaniem wyznawał⁴⁸. Nie można tego powiedzieć o następnym pokoleniu protestantów, przejawiających rezerwę do tego tytułu, ponieważ nie pojawia się on w Biblii. Boże Macierzyństwo i Dziewictwo Maryi wspólnie wyznają oba Kościoły, choć interpretacja tych prawd wiary wykazuje daleko idące różnice. Doktryna Kościoła katolickiego odbiega od poglądów protestanckich, głoszących, że Matka Zbawiciela jest jedynie fizycznym narzędziem Wcielenia⁴⁹. „Według naszych braci odłączonych – pisze kard. Suenens – Maryja otrzymała, bez wątplenia, wybitną łaskę wybrania za Matkę, jednakże – według nich – łaska Macierzyństwa nie przemienia Jej intymnej istoty, pozostawiając nie zmienione – jak oświadczają – skażone ludzkie podłoże, jak w każdej duszy chrześcijańskiej. Twierdzą, że Maryja nosi łaskę w kruchym naczyniu, które takim nadal pozostaje. Każda inna kobieta mogłaby posłużyć do tego celu. Jako narzędzie fizyczne mające spełniać funkcję cielesną – zrodzenia Zbawiciela – Maryja nie jest dla nich, tak jak dla nas: narzędziem odpowiedzialnym, świadomym i wolnym, uczestniczącym w wielkiej tajemnicy, do której urzeczywistnienia

⁴⁸ „Diese sprüche (weis ich furwar) halten ja feste genug, das Maria gottes mutter sey”. WA 50, 591 (za Deliusem, 209); por. Brandenburg, Einführung, 17; Algermissen, *Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren*, ThG 49 (1959) 1; Tappolet (red.), *Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther, Johannes Calvin. Huldreich Zwingli. Heinrich Bullinger*, przy współpr. A. Ebnetera, Tübingen 1962, 36; E. Stakemeier, *De beata Maria virgine eiusque cultu iuxta reformatores*, w: *De Mariologia et Ecumenismo*, Roma 1962, 449; Schimelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung*, Paderborn 1952, 12-13; Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 46-47; G. Heintze, *Maria im Urteil Luthers*, ZD 13 (1983) Nr. 5, 2.

⁴⁹ WA 7, 575, 27.

w sobie samej Ona się przyczynia. Oni widzą w Maryi jedynie miejsce spotkania Stwórcy ze stworzeniem. Uważają, że dramat zbawienia świata jest dla Niej obcy, tak jak odkrycia jakiegoś uczonego są obce matce, która wydała go na świat. Widzimy więc, jaka przepaść nas dzieli i jak bardzo zrozumienie tego poczęcia w wierze ma życiowe znaczenie, jeżeli pragnie się uszanować prawdziwy i tak ofiarny udział Maryi w dziele zbawienia, całkowitą dobrowolność Jej zgody, którą wyraziła na realizację planu Bożego⁵⁰. Zapytać wypada, czy o owej przepaści mówić można także w przypadku poglądów maryjnych Lutra w świetle Komentarza do Magnificat.

„Mariologia” Lutra jest mariologią Bożego Macierzyństwa⁵¹. Protestanci określają ją niekiedy mianem „unipolarnej”, czyli ograniczonej w oparciu o świadectwo Biblii do jednego tylko wymiaru zbawczego planu Bożego, mianowicie do Wcielenia⁵². Mariologia katolicka przeciwnie, zdaniem Künnetha, istotną rolę Maryi widzi nie tylko we Wcieleniu, ale także w dziele krzyżowej ofiary Chrystusa (stąd określa ją mianem „biopolarnej”). Boże Macierzyństwo, jak sądzi ten protestancki teolog, nie może wobec tego stanowić wystarczającego principium dla takiej mariologii. Fundamentem mariologii katolickiej, zauważa uczony, będzie więc zawsze wypowiedź podwójna, charakteryzująca się typowymi złoženiami: „Maryja, Matka i Towarzyszka Odkupiciela”, „Matka Chrystusa i nasza Matka”, „Matka Chrystusa i Kościoła”⁵³. Tymczasem Luter w swoich późniejszych wypowiedziach już po napisaniu Komentarza, podkreślał coraz mocniej istotną rolę Maryi jedynie w akcie Wcielenia,

⁵⁰ *Kim jest Ona?*, Warszawa 1988, 54.

⁵¹ „Die Gestalt der Jungfrau Maria ist für Luther das Siegel der Konkretion – der historischen Wirklichkeit, Tatsächlichkeit und Einzigartigkeit der Fleischwerdung Gottes”. Künneth, *Luthers Marienzeugnis und das theologische Ringen der Gegenwart*, ZW 35 (1964), 669. Por. Gorskii, *Die Niedrigkeit*, 146; Courth, *Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung*, MThZ 34 (1983), 281; B. Gherardini, *La Madonna nell'innologia di Lutero*, Div. I (1985) 68. Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 46.

⁵² Künneth, *Luthers Marienzeugnis*, 667.

⁵³ Por. tamże. Ze stanowiskiem Künnetha polemizuje H. J. Brosch, który zwraca uwagę, iż również z katolickiego punktu widzenia Boże Macierzyństwo stanowi principium wszelkiej teologicznej narracji o Maryi. Z tej fundamentalnej prawdy płynie uzasadnienie dla jej historiozbawczej obecności pod krzyżem. Por. H. J. Brosch, *Eine katholische Antwort auf die evangelischen Bedenken einer bipolaren Mariologie*, w: *Maria im Kult*, Hrsg. von der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, Essen 1965, 204-205.

odmawiając jej aktywnego uczestnictwa w zbawczej Ofierze Syna. Miało to swoje uzasadnienie w coraz bardziej zdecydowanym stosowaniu principialnych, reformacyjnych zasad: *sola scriptura, sola gratia* i *solus Christus*⁵⁴. Pierwsza miała na celu obronę Biblii przed zafalszowaniami pochodzenia ludzkiego, druga dążyła do wykluczenia wszelkiego współdziałania człowieka w zbawieniu. Doprowadziło to zresztą Lutra do jednostronnego wyakcentowania Krzyża i zaniku teologii Wcielenia, a wraz z nią i samej mariologii⁵⁵.

Należy pamiętać, że Reformator, w przeciwieństwie do swoich następców, w pełni podzielał stanowisko pierwszych soborów, zwłaszcza Soboru Efeskiego, wyrażone w sformułowaniu „Theotokos – Mutter Gottes”⁵⁶. Podkreślał z naciskiem prawdę o Maryi jako o Matce nie tylko Jezusa ziemskiego, lecz w pełni Boga-Człowieka⁵⁷. Na tym polega właśnie wielkość Maryi, że stała się Matką Boga⁵⁸.

Komentarz do Magnificat jest jednym z najistotniejszych pism Lutra, które jednoznacznie potwierdzają jego niezmiennie, pozytywne stanowisko wobec tej fundamentalnej prawdy mariologicznej⁵⁹.

⁵⁴ „Na pierwszym miejscu należy wymienić zasadę Sola Scriptura. Mówi ona, że jedynie Pismo, tzn. bez dodatkowych źródeł wiary i bez autentycznej instancji interpretacyjnej, jest normą wiary. Jeśli więc Niepokalane Poczęcie lub dziewictwo Maryi po narodzeniu zostały uznane z zastrzeżeniem, że Pismo na ten temat nic nie mówi, to na dłuższą metę takie zastrzeżenie musiało okazać się destruktywne w swoich skutkach. Luter odrzuca Wniebowzięcie Maryi, argumentując brakiem uzasadnienia biblijnego. Zasada Sola Scriptura oznacza jednak również odrzucenie wszelkiej instancji interpretacyjnej. Według Lutra Pismo wyjaśnia samo siebie. Tym sposobem również „Bekennnisschriften...” i starochrześcijańskie symbole wiary nie mogą osiąść rangi normatywnej instancji interpretacyjnej”. A. Ziegenaus, *Postać Maryi w kontekście teologicznym. Problem rozbieżności pomiędzy teologią ewangelicką a katolicką*. Referat wygłoszony na sympozjum naukowym w Lublinie 1990 r., Lublin 1990 (msp), 5.

⁵⁵ Por. Ziegenaus, *Postać Maryi w kontekście teologicznym*, 6.

⁵⁶ „[Das Konzil hat] (przyp. autora) nichts Neues im Glauben gestellet [...], sondern den alten Glauben verteidigt wider den neuen Dünkel Nestorii [...]. Denn dieser Artikel ist zuvor in der Kirche von Anfang gewest”. WA 50, 591 (cyt. za D. Elius, *Geschichte der Marienverehrung*, 209). Por. A. L. G. M. S. S. S., *Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren*, 1-2.

⁵⁷ WA 77, 4nn; por. także Tappolet, *dz. cyt.*, 36-37; K. Kühneth, *Luthers Marienzeugnis*, 663.

⁵⁸ Por. K. Kühneth, *tamże*.

⁵⁹ Spośród licznych pism i kazań Reformatora dwa zastępują na szczególną uwagę jako wyjątkowo cenne. Pierwsze z nich to *Komentarz do Magnificat*, który Luter

Określa w nim Maryję mianem „czujnej i subtelnej Matki Chrystusa („Die zarte Mutter Christi”, „feine Mutter Christi”), „świętej Matki” („Die heilige Mutter”), która nie tylko słowami, lecz także całym swoim życiem i istotą służyła Bogu. Prawda o Bożym Macierzyństwie Maryi znajduje swoje szczególne podkreślenie, według niego, w czwartym i dziesiątym wersecie Hymnu Maryi. W pierwszym przypadku („Gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszchemocny”) spełnia ono rolę niejako rekapitulacji wszystkich wielkich dzieł, jakie Bóg wobec Niej spełnił. O Jej jedynym w swoim rodzaju wyniesieniu decyduje szczególne Dziecko, które „ma Ona z Ojcem Niebieskim”⁶⁰. Na kanwie dziesiątego wersetu: „Jak obiecał naszym ojcom, Abrahamowi i jego dzieciom na wieki”, Luter rozważa Boże Macierzyństwo Maryi w świetle obietnicy Boga danej w proroctwie o błogosławieństwie wszystkich pokoleń w „nasieniu” Abrahama (Samen Abrahams)⁶¹. Podkreśla, że ów wielki zaszczyt, jakiego dostąpiła, był czymś zgoła nieoczekiwanym i przez Maryję absolutnie nie zasłużonym. Odnosząc się do innego proroctwa z Księgi Izajasza (2, 1n): „Wyrośnie różdżka z pnia Jessego [...]”, stwierdza, iż uschniętym pniem i korzeniem jest tu ród Dawida, do którego należy również Matka Syna Bożego. „Uschnięcie” pnia Dawidowego nie oznaczało jednak, że to królewskie pokolenie odpadło od Boga, a wskazywało jedynie na jego poniżenie i zapomnienie w samym narodzie wybranym: dopuścił je Bóg, aby okazała się Jego całkowicie niezasłużona łaska. Zdaniem Reformatora, przyjście na świat Zbawiciela dokonało się w chwili, gdy chwałę królewskiego pokolenia Dawida w całości przejęli na siebie kapłani Izraela, tak że pokolenie Bożej obietnicy stało się jakby pniem uschniętym. Macierzyństwo Maryi było wypełnieniem proroctwa, ukazało wielkość Bożej łaski i wyłącz-

napisał 1521 roku, dedykując go księciu Fryderykowi Saksońskiemu. Drugie pochodzi z późniejszego czasu. Jest nim dzieło napisane w 1539 r. pt. *Von den Conciliis und Kirchen*. Por. Algermissen, *dz. cyt.*, 2. Autor ten przytacza dalej opinię katolickiego teologa B. Bartmanna, który Autora Komentarza wystawiającego Matkę Boga porównuje do wielkich średniowiecznych mistyków: „Luther hat die zarte Mutter Gottes in seinem 'Verdeutschen Magnifikat' so warm und innig gepriesen, wie es nur ein mittelalterlicher Mystiker konnte”. Cyt. za Algermissen, *dz. cyt.*, 2.

⁶⁰ „Niemand ist ihr gleich, weil sie mit dem heiligen Vater ein Kind, und zwar ein solches Kind hat”. WA 7, 572, 31-32.

⁶¹ WA 7, 599, 23.

na inicjatywę Stwórcy w dziele Wcielenia⁶². Ten niezastąpiony dar jest motywem przewodnim i główną inspiracją wyśpiewanego przez Maryję radosnego Magnificat⁶³. Na nim, jakby na swoistej osi obudowuje się treść Komentarza. Jego zwieńczeniem i dopełnieniem stanie się na końcu dzieła obszerniejszy wykład o tajemnicy Wcielenia.

Zwrócić należy uwagę na niektóre charakterystyczne dla refleksji Reformatora momenty teologicznej analizy misterium Boskiego Macierzyństwa Maryi. Przede wszystkim wybór na Matkę Zbawiciela był, jego zdaniem, darem niezwykłym i do tego stopnia jedynym w swoim rodzaju, iż czymś zupełnie naturalnym i oczywistym byłoby poczucie dumy z Jej strony, uzasadnione w pełni tak bezprecedensowym wyniesieniem. Autor Komentarza zwraca jednak uwagę na pokorę i absolutną wewnętrzną prostotę oraz spokój, jakie okazuje Maryja słysząc niezwykłą wieść: „Oto poczniesz i porodzisz Syna” (Łk 1, 31)⁶⁴. Powinniśmy czerpać z Niej przykład oraz naśladować Ją w trwałej gotowości i otwarciu na Boże działanie⁶⁵.

Macierzyństwo Maryi jest streszczeniem (Zusammenfassung) i jakby rekapitulacją wszystkich udzielonych Jej darów i łask. „Wielkie rzeczy”, które wysławia Maryja, to nic innego jak właśnie dar Bożego macierzyństwa⁶⁶. Wszystkie nadzwyczajne, ubogacające

⁶² WA 7, 549, 15-39.

⁶³ *Tamże*.

⁶⁴ „Sie findet sich als Muttergottes über alle Menschen hinausgehoben, und bleibt dabei doch so einfältig und gelassen, daß sie deshalb nicht eine geringe Dienstmagd für unter ihr stehend angesehen hätte”. WA 7, 555, 13-15.

⁶⁵ „Denn obwohl sie eine solch überschwengliche Tat Gottes in sich empfangen hat, war sie und blieb sie doch so gesinnt, daß sie sich nicht über den geringsten Menschen auf Erden erhob; wenn sie es getan hätte, wäre sie mit Luzifer in den Abgrund der Hölle gefallen”. WA 7, 555, 37-40; por. WA 7, 554, 33-556, 26. Reformator dodaje nieco dalej: „Es ist unbillig, daß einer das Werk tut und ein anderer den Namen davon hat und sich darum ehren läßt. Ich bin nur die Werkstatt, in der er wirkt; aber ich habe nichts zum Werke gaten. Darum soll auch niemand mich loben oder mir die Ehre geben, daß ich Gottes Mutter geworden bin, sondern Gott und sein Werk soll man in mir ehren und loben. Es ist genug, daß man sich mit mir freut und mich selig preist, weil Gott mich gebraucht hat, diese seine Werke in mir zu tun”. WA 7, 575, 25-31.

⁶⁶ „Die 'großen Dinge' sind nichts anders, als daß Maria Gottes Mutter geworden ist. In diesem Werk sind ihr so viele und große Güter gegeben, daß sie niemand begreifen kann” – WA 7, 572, 24-25. Por. Ellwein, *Das reformatorische Bild der Maria*, 499; F. Courth, *Das Marienlob bei M. Luther*, 280.

Maryję dary Boże nie były czymś uprzednim, w jakiś sposób usposabiającym Ją do podjęcia tego tak wielkiego zadania. Nie były to, tym bardziej, cnoty czy osobiste zasługi późniejszej Matki Pana, wypracowane na drodze ascezy i wyrzeczenia, które znalazły uznanie w oczach Bożych i spotkały się z tak szczególną nagrodą. Są raczej niezbędnymi i wpisanymi w sam dar macierzyństwa elementami „wyposażenia” wybranej na Matkę uniżonej służebnicy, darmo udzielonymi i spełniającymi zapowiedzi Starego Testamentu odnośnie do narodzin Mesjasza. Tu jedynie znajduje swoje uzasadnienie chwała i błogosławieństwo Maryi; tu leży fundament Jej wychwalania z powodu niepowtarzalnego objawienia się łaski w Pokornej Służebnicy. W tym sensie nikt nie może Jej dorównać, ponieważ Jej dzieckiem jest Syn Boga⁶⁷.

Darów towarzyszących Macierzyństwu nie można ogarnąć ludzkim umysłem ani wyrazić słowami⁶⁸, chyba że tym jedynym tytułem, który jak kłamarą spina je w całość: „Matka Boża – Muttergottes”. Poza tym tytułem nie można bowiem powiedzieć o Maryi niczego wznioślejszego⁶⁹.

Luter podkreśla z naciskiem, że Maryja sama, w pełni świadomie, nie waży się przypisywać sobie ani swoim zasługom łaski, jakiej dostąpiła, bo choć była wolna od winy, to jednak łaska Macierzyństwa przewyższa wszystko tak dalece, że żadną miarą nie można było jej wysłużyć. „Jak może stworzenie być godnym zostać Matką Boga” – pyta⁷⁰. Reformator drwi ze współczesnych mu głosicieli chwały Maryi, nazywając paplaniną ich nauki na temat wielkiej godności i zasługi Maryi, których nagrodą miałyby być rzekomo ów niepo-

⁶⁷ „Wenn Luther die Menschwerdung des Sohnes Gottes als das Werk an Maria getan hat, so ergibt sich für ihn daraus auch eine neue Einschätzung Mariens. Er nennt sie nicht nur die 'Werkstatt Gottes', wie wir das schon angedeutet haben, vielmehr betont er, daß die Bezeichnung 'Mutter Gottes' die einziege Maria zukommende und sie wahrhaft ehrende Benutzung ist". Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 51.

⁶⁸ „Es sind die großen Dinge, die nicht mit Worten zu erschöpfen noch zu ermessen sind”. WA 7, 572, 30-31.

⁶⁹ „In einem Wort hat nam darum alle ihre Ehre zusammengefaßt: wenn man sie nämlich 'Gottes Mutter' nennt; es kann niemand Größeres von ihr noch zu ihr sagen, und wenn er gleich so viel Zungen hätte, als es Laub und Gras, Sterne am Himmel und Sand am Meere gibt. Es will auch im Herzen bedacht sein, was das heißt, Gottes Mutter zu sein – WA 7, 572, 30n.

⁷⁰ „Wie sollte eine Kreatur würdig sein, Gottes Mutter zu sein?”. WA 7, 573, 37.

wtarzalny wybór⁷¹. Sprzeciwia się wszystkim podobnym opiniom twierdząc, że bardziej należy wierzyć samej Maryi, uznającej swą nicość i niegodność. Jej powołanie nie było nagrodą za Jej służbę ani za osiągniętą doskonałość, lecz niezawisłą decyzją Pana: „Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny”⁷². Maryja bowiem nigdy ani o tym nie myślała, ani, tym bardziej, nie przygotowywała się do tego. Zwiastowanie Anioła było dla Niej całkowitą niespodzianką. Każda zasługa niejako z natury zakłada nagrodę i jest na nią ukierunkowana. Postawa zaskoczenia i nieświadomości Maryi w chwili zwiastowania zdecydowanie przeczą twierdzeniu, jakoby miała w tym jakiś osobisty aktywny udział⁷³. Luter przytacza wysuwany przez jego przeciwników argument ze znanej pieśni „Regina coeli laetare”. Mówi się tam o wysłużeniu przez Maryję godności Matki Bożej: „któregoś nosić zasłużyła”. Doktor z Wittenbergi wyjaśnia, że słowa te wcale nie godzą w jego doktrynę o usprawiedliwieniu „sola gratia”, bez jakichkolwiek zasług człowieka, trzeba jedynie poprawnie zrozumieć te słowa. Poprawnie, tzn. wykluczając osobistą zasługę Maryi a biorąc pod uwagę dokonany na Niej przez Boga wybór. Przywołuje wielkopostny hymn „Vexilla Regis prodeunt” ślawiący wspaniałość Krzyża Chrystusa i zasługę drzewa krzyża, które było „godne” dźwigać na sobie ciało Zbawiciela⁷⁴. Krzyż wykonany został przecież ze zwykłego drewna i nieporozumieniem byłoby utrzymywać, że został wybrany w tym celu na podstawie jakiejś aktywnej współpracy ze swej strony. Jedyną jego „zasługą” było to, iż Bóg sam go do takiego zadania wybrał i uzdolnił. Jeśli więc Maryja miała zostać Matką Boga, to rozumiałym jest, kontynuuje Luter, iż musiała być kobietą i dziewczicą z rodu Dawida oraz musiała uwierzyć słowom anioła, by w ten sposób zapowiedziane przez Izajasza proroctwo mogło się spełnić. Jeżeli za wiele przypisuje się jej osobistemu, pozytywnemu i aktywnemu udziałowi, pomniejsza się tym samym czystą łaskę Boga w powołaniu Matki Pana, lekceważy się tę łaskę i szkodzi się jej. Lepiej bowiem będzie, dodaje, gdy szkodę poniesie Maryja, aniżeli stać by się to miało z łaską. Gdyby już ktoś

⁷¹ WA 7, 573, 37n.

⁷² WA 7, 573, 39-41.

⁷³ „Es kam ihr diese Botschaft ganz unvorhergesehen, wie Lukas schreibt (1, 29). Ein Verdienst dagegen ist nicht unvorbereitet auf seinen Lohn, sondern sehr auf den Lohn bedacht und eingestellt”. WA 7, 573, 2-4.

⁷⁴ WA 7, 573, 5-7

(lub coś) musiał(-o) ponieść szkodę, niech ją poniesie raczej Maryja niż łaska. W praktyce trudno jednak zaszkodzić Matce Bożej, zważywszy, że ta, podobnie jak inne stworzenia, uczyniona została z niczego i w związku z tym nie może rościć sobie pretensji do większej godności aniżeli godność każdego innego stworzenia⁷⁵. Gdyby w chrześcijańskiej pobożności nie nastąpiło istotne przesunięcie akcentów, wskutek czego o wiele wyżej ceniono fakt Jej Macierzyństwa aniżeli wiarę, nie trzeba byłoby troszczyć się o los chrześcijaństwa, bo przecież wiara leży u podstaw Jej Macierzyństwa a nie na odwrót⁷⁶.

Niezwykłe istotne jest wreszcie to, że według Lutra Boże Macierzyństwo Maryi gwarantuje realizm Wcielenia. „W oczach wielu protestantów w tym właściwie kryje się istotna wartość teologiczna pierwszego dogmatu maryjnego, że zapewnia on o realizmie Wcielenia: jak Maryja była prawdziwym człowiekiem, tak prawdziwe człowieczeństwo zostało przyjęte przez Słowo”⁷⁷. Tym uzasadniać należy szczególnie akcent położony na tajemnicy Macierzyństwa Maryi, a tym samym Wcielenia jako rozstrzygającego faktu dla dalszej historii człowieka z Bogiem. „[...] to jest Jęgo [Chrystusa

⁷⁵ WA 7, 573, 17.

⁷⁶ Por. R. Schwarz, *Die zarte Mutter Christi. Was uns Luther über Maria lehrt*, ZW 57 (1986) 211. „Wenn Luther die Menschwerdung des Sohnes Gottes als das Werk aller Werke Gottes preist, das Gott an Maria getan hat, so ergibt sich für ihn daraus auch eine neue Einschätzung Mariens. Er nennt sie nicht nur die 'Werkstatt Gottes', wie wir schon das angedeutet haben, vielmehr betonte er, daß die Bezeichnung 'Mutter Gottes' die einzige Maria zukommende und sie wahrhaft ehrende Benennung ist (WA 7, 572, 33nn)”. Zdaniem Lutra, w Maryi dokonało się zjednoczenie Boga i człowieka w jedną osobę Chrystusa, którego porodziła. Warunkiem takiego połączenia była właśnie wiara Maryi. Zanim poczęła Go za sprawą Ducha przyjęła Go już uprzednio w wierze. Dopiero na podstawie tej wiary możliwym stało się poczęcie z Ducha Świętego. Uzasadniony jest więc jej tytuł: Świątynia Ducha Świętego ('Tempel des Heiligen Geistes'). W tym kontekście rozumieć należy słowa Lutra: 'Proponit exemplum Mariae et urget eam, ut omnia deserat, donec veniat verbum dei. Erat verum templum spiritus sancti et ad hunc honorem venerat, quo erat nimius creaturae, quod creatorem ferret: de illo honore habuit gaudium'” – WA 17 I 5, 21nn. Por. Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 51. Graef, H. *Maria. Eine Geschichte der Lehre und verehrung*, Freiburg. Basel. Wien 1964, 322-323. Por. WA 7, 188-193.

⁷⁷ S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, 26. Por. Künneth, *Luthers Marienzeugnis*, 669; Meinhold, 46; Court, *Das Marienlob bei Martin Luther*, 281.

– przyp. autora] własny, ukochany naród, ze względu na którego stał się człowiekiem⁷⁸.

Luter był całkowicie przekonany, że Macierzyństwo Maryi miało charakter dziewiczy. Dziewictwo Maryi, choć z teologicznego punktu widzenia nie przyciągnęło większej uwagi komentującego Magnificat Reformatora, wielokrotnie występuje jednak jako coś wyjątkowo charakterystycznego dla Maryi: nazwa „dziewica” staje się pod piórem Lutra Jej imieniem własnym: „Dziewica”, „czysta Dziewica”, „Dziewica Matka”, „Dziewica Maryja”. Tę konwencję językową odnajdujemy zwłaszcza w pierwszej oraz końcowej części Komentarza. Tytuł ten występuje przeważnie łącznie z innymi określeniami, zwłaszcza odnoszącymi się do tajemnicy Macierzyństwa Bożego. Jest to jednak nie tyle stwierdzenie czysto dogmatyczne, co językowy zwyczaj – jako jedna z powszechnie stosowanych form zwracania się do Matki Chrystusa. Nazywanie Maryi bez jakichkolwiek zastrzeżeń tym tytułem jest z pewnością w jakiejś mierze wyrazem przekonania Lutra o stosowności takiej praktyki i o poprawności samego tytułu; bezsprzecznie potwierdza jego przekonanie fakt, że Macierzyństwo Maryi może być pomyślane tylko jako Macierzyństwo dziewicze. Na niektóre odnoszące się do tego zagadnienia miejsca w Komentarzu zwrócić należy jednak baczniejszą uwagę. Znajdujemy tam bowiem myśli teologiczne, głębiej nawiązujące do dziewictwa Maryi. Po pierwsze, we wstępie do Komentarza, analizując proroctwo Izajasza: „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni” (11, 1), Luter odnosi terminy „pień” (Stamm) i „korzeń” (Wurzel) do Matki Boga jako tej, z której narodził się („wyrósł”) Chrystus („różdżka” i „kwiat”⁷⁹). Wymowę tego wersetu uzasadnia następująco: Maryja jest nazwana „pniem” i „korzeniem” nie tylko dlatego, że w sposób nadprzyrodzony, zachowując nienaruszone dziewictwo, stała się Matką, tak jak przekracza porządek naturalny fakt wystrzelenia gałązki z obumarłego drzewa, lecz również dlatego, że jest znakiem najgłębszego upadku niegdyś kwitnącego a teraz zapomnianego i wzgardzonego pokolenia Dawida⁸⁰. Powyższe zdanie spełnia wprawdzie w pierwszej kolejności rolę uzasadnienia wyłączności Bożego działania i niezasłużoności daru Wcielenia, jednak nie odbiera mu przy tym siły

⁷⁸ WA 7, 596, 28-30.

⁷⁹ Luter tłumaczy „odrośl” przez termin „kwiat” – „Blume” – WA 7, 549, 19.

⁸⁰ WA 7, 549, 24-28.

argumentacji na rzecz dziewictwa Matki Bożej. W podobnym kontekście, nawiązując do darmowości łaski Macierzyństwa Bożego, mówi Luter o konieczności dziewictwa Matki Chrystusa jako warunku sine qua non wypełnienia się proroctwa Izajasza: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna” (7, 14)⁸¹. Na kanwie dziesiątego wersetu, poruszającego zagadnienie Macierzyństwa, przez które wypełniła się obietnica „dana Abrahamowi”, że w jego „nasieniu” (= Chrystus) błogosławione będą wszystkie narody, Luter podkreśla, że ma to być Macierzyństwo dziewicze, za sprawą Ducha Świętego i bez udziału mężczyzny, wykluczające naturalne, obciążone przekleństwem poczęcie i narodzenie⁸². Inne pisma zarówno z tego mniej więcej okresu, jak i późniejsze, świadczą niezbicie, że Reformator nigdy pod adresem Dziewictwa Maryi, (pojmowanego jako: ante, in i post partu), nie wysuwał najmniejszych zastrzeżeń. Wiąże się to m.in. z jego konsekwentnym przyznawaniem się do starożytnej tradycji Kościoła⁸³. Nie należy jednak przy tym zapominać, że Luter poprzez swoje poglądy na temat dziewictwa Maryi uzasadniał przede wszystkim niezwykłość działania Bożego wymykającego się racjonalnej refleksji i jakimkolwiek ludzkiemu przewidywaniu (contra rationem). Dary Boże, tradycyjnie uzasadniane jako przywileje Maryi, były dla Lutera przede wszystkim egzemplifikacją suwerenego działania Pana (opus dei factum).

3.1.2. Święta i Niepokolanie Poczęta

Prawda o świętości Maryi nie znajduje w Komentarzu bezpośredniego uzasadnienia teologicznego. Analogicznie do dziewictwa Matki Chrystusa za wyraz przekonania Lutera o tej prawdzie służyć

⁸¹ „Sollte sie eine Mutter Gottes sein, mußte sie ein Weib sein, eine Jungfrau vom Geschlecht Juda, und der Botschaft des Engels glauben [...]” – WA 7, 573, 16-17.

⁸² „Er schaft dem Abraham den Samen, einen natürlichen Sohn von einer seiner Töchter, einer reinen Jungfrau Maria, durch den Hiligen Geist, ohne Zutun eines Mannes”. WA 7, 599, 14-16.

⁸³ Interesująco interpretował Luter w późniejszym czasie prawdę: „narodził się z Maryi Dziewicy” (‘geboren aus der Jungfrau Maria’), mianowicie w sensie Jej wiecznego dziewictwa (post partu): „sie ist die ewige Wohnung des Heiligen Geistes und bleibt eine ewige, selige Mutter in Ewigkeit”. WA 37, 97, 3 – 2 lipca 1535; por. T a p p o l e t, dz. cyt., 40; K ü n n e t h, *Luthers Marienzeugnis*, 663. Luter przez całe życie niezmiennie głosił prawdę o dziewictwie Maryi i bronił jej między innymi na gruncie egzegezy biblijnej: Iz 7, 14 („Oto Panna jest brzemienna – Siehe, eine Jungfrau ist Schwanger”).

mogą wezwania, jakimi do Niej się zwraca: „Święta Dziewica” (7, 546; 554), „błogosławiona Matka”, „święta Matka Boga” lub określenie – „czysta dusza Maryi” (7, 558). Ciekawe, że Luter praktycznie tylko raz⁸⁴ nawiązuje w swoim dziele do tego fundamentalnego „imienia” Matki Chrystusa. Można przypuszczać, że unika „kecharitomene” w obawie przed niewłaściwą interpretacją tego „imienia”. W rok później, komentuje słowa pozdrowienia anielskiego, w miejsce „pełna łaski” wprowadza, zaczerpnięty prawdopodobnie od Erazma z Rotterdamu, termin: „holdselige” (pełna wdzięku, powabu)⁸⁵.

W kontekście świętości Maryi temat Niepokalanego Poczęcia wymaga osobnego potraktowania. Rola Maryi w dziele Odkupienia była, zdaniem Reformatora, ściśle ograniczona do jedynej, wyznaczonej jej przez Boga funkcji, a mianowicie do Wcielenia. Przekonanie to znajduje swoje odzwierciedlenie w nauce na temat zbawienia, grzechu pierworodnego, łaski i zasługi. Ponieważ w miarę krystalizowania się poglądów reformacyjnych Lutra malało jego zainteresowanie tematyką Wcielenia, również nauczanie o Maryi usuwa się w jego refleksji na dalszy plan. Temu „odejściu od Maryi”, spowodowanemu względami teologiczno-metodologicznymi (sola scriptura, solus Christus, sola fide, sola gratia) oraz taktycznymi (względ na wzrastającą niechęć do Matki Chrystusa w szeregach protestantów), w sposób naturalny towarzyszy wyraźna ewolucja w kierunku zaprzeczania lub przynajmniej przemilczania przywilejów maryjnych. Odnosi się to także do Niepokalanego Poczęcia (Unbefleckte Empfängnis). Czas decydującego odcięcia się Lutra od nauki o tym przywileju Matki Bożej wielu autorów umiejscawia w roku 1521. Nie brak jednak opinii, że nastąpiło to nieco później⁸⁶, a nawet, że dr Marcin wcale nie porzucił nauki o Niepokalanym Poczęciu Maryi⁸⁷. W. Tappolet reprezentuje stanowisko pośrednie, przyznając, że u Wittenberczyka nie brak wypowiedzi, wprawdzie

⁸⁴ WA 17 II 288, 35-289, 1.

⁸⁵ Na ten temat por. H. Bluhm, *Luther's translation and interpretation of the Ave Maria*, JEGPh 51 (1952) 196-211.

⁸⁶ Gherardini przytacza wypowiedzi tych, którzy opowiadają się za czasowym przedziałem między 1522 a 1527/28, a wśród nich: G. von Horw, D. Bertetto, J. Hamera, J. Galota, H. Düfela. Por. *L'Immacolata Concezione in Lutero*, Div. 30 (1986) 273.

⁸⁷ Por. Meinhold, *Die Marienverehrung der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 51.

nielicznych, na temat Niepokalanego Poczęcia również po roku 1528. Nie zgadza się jednak z opinią R. Schimmelpfennig, jakoby Luter w swoim stanowisku był całkowicie i do końca zgodny z doktryną Kościoła, również w sensie dogmatycznego sformułowania z 1854 r.⁸⁸

Poglądy ojca Reformacji na temat Niepokalanego Poczęcia, podobnie jak w innych zagadnieniach mariologicznych, postrzegać należy w związku z całą jego teologią, zwłaszcza Wcielenia, grzechu pierwородnego i łaski. W początkowej fazie podzielał on opinię, jaka dominowała w Kościele jego czasu. Nie wolno jednak zapominać, że nie było jeszcze wówczas dogmatycznego sformułowania tej prawdy. Stąd też nie może dziwić fakt, że była ona często kwestionowana i kontestowana w Kościele, m.in. w środowisku dominikańskim (św. Tomasz). Zgodnie z ówczesną znajomością biologii panowała opinia o tak zwanym „podwójnym poczęciu” człowieka. Pierwsze odbywało się na drodze czysto cielesnej, drugie zaś polegało na duchowym ożywieniu embrionu. Nawiązując do Augustyna, Luter wyjaśniał naukę o Niepokalanym Poczęciu w sposób następujący: Pierwsze poczęcie (cielesne) było poczęciem właściwym każdemu człowiekowi (czyli pod prawem grzechu pierwородnego); nie zachodziła tu konieczność, by dorównywało ono temu Chrystusowemu (obydwa poczęcia Jezusa były wolne od grzechu). Maryja więc w tym aspekcie, nie została wyjęta spod prawa grzechu. „Lecz co się tyczy drugiego poczęcia, to znaczy połączenia duszy z ciałem (Eingießung der Seele), to nabożnie i święcie wierzymy, pisze Luter, że została Ona poczęta poza grzechem pierwородnym, w ten sposób, iż w momencie połączenia duszy z ciałem została także oczyszczona z grzechu pierwородnego i w pierwszym momencie życia była już bez żadnego

⁸⁸ Por. T a p p o l e t, *dz. cyt.*, 32. Stanowisko Schimmelpfennig, zawarte w *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, 14n, podziela także Konrad Algermissen w: *Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren*, 4 oraz F. Heiler, na którego Algermissen w swoim artykule się powołuje. Heiler daje wyraz swemu pozytywnemu stanowisku m.in. w recenzji książki R. Schimmelpfennig, którą zamieścił w ThL 78 (1954) 47. Nauczanie Lutera na temat Niepokalanego Poczęcia nie było jednoznaczne, stąd jego różnorodna interpretacja. Gama opinii rozpościera się od stanowisk potwierdzających, typu pani Schimmelpfennig, do całkowitej negacji. W drugim przypadku badacze utrzymują najczęściej, że nie chodzi o Niepokalane Poczęcie Maryi lecz Chrystusa.

grzechu, ozdobiona darami Bożymi”⁸⁹. Przypadek Maryi byłby więc czymś pośrednim między poczęciem zwykłego człowieka a poczęciem Jezusa⁹⁰. Później Reformator odszedł od tej koncepcji twierdząc, że prawda ta w doktrynie chrześcijańskiej nie spełnia żadnej istotnej roli; w końcu doszedł do przekonania, że jest ona niebiblijna i tym samym niemożliwa do udowodnienia (w rezultacie bezużyteczna)⁹¹. Ostatecznie można przyjąć, twierdził, że Maryja ze względu na Chrystusa została najpóźniej w chwili Wcielenia Syna Bożego uwolniona od grzechu pierworodnego i oczyszczona przez Ducha Świętego⁹². Nic więcej jednak do tego stanowiska dodawać się nie powinno⁹³. Jak podkreśla F. Courth, Lutra rozumienie Niepokalanego Poczęcia we wszystkich fazach jego teologicznego rozwoju zorientowane było zawsze na uwydatnienie służebnej postawy Maryi jako Matki Boga⁹⁴.

W kazaniu „W dniu poczęcia Maryi” („In die conceptionis Mariae”) z 8 grudnia 1516 r. analizuje Luter imię „Miriam”, którym wyraża się szczególną cześć Dziewicy. Tłumaczy je nie jako „stella maris” (gwiazda morska), lecz jako „stilla maris” (kropla morza), dopatrując się w tym imieniu potwierdzenia faktu jej jedyne, niepowtarzalnego zachowania od grzechu pierworodnego spośród całego rodzaju ludzkiego⁹⁵. W 1518 r., w piśmie „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute”, nawiązując do niejedno-

⁸⁹ Stanowisku temu dał Luter wyraz w kazaniu na dzień Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej (1527 r.): „[...] glaubt man mildiglich und seliglich, daß es ohne Erbsünde zugegangen sei, so daß im Eingießen der Seele sie auch zugleich mit von der Erbsünde gereinigt und mit Gottes Gaben gezieret worden sei, im ersten Augenblick, da sie zu leben anfing, ohn’ alle Sünde”. WA 17/2, 280-289. Por. T a p p o l e t, 29-30; M. T h u r i a n, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, tł. Eugeniusz Ogiński, Warszawa 1990, 213-214; G o r s k i, *Die Niedrigkeit*, 82; A l g e r m i s s e n, *dz. cyt.*, 4; H e i n t z e, *Maria im Urteil Luthers*, 3.

⁹⁰ Por. T a p p o l e t, *dz. cyt.*, 30. A oto inna z opinii: „Maria steht also bei dieser Anschauung in der Mitte zwischen leiblicher und geistlicher Geburt, weil Maria nach dem Leib wohl ohne Gnade, aber an der Seele voller Gnade empfangen wurde”. W. D e l i u s, *Luther und Marienverehrung*, ThL 78 (1954) 413.

⁹¹ WA 17 II, 280. Por. G. v o n H o r w, *Das Marienbild Martin Luthers. Eine Untersuchung über das Zeugnis der Quellen*, EphMar 24 (1974) 179-209; H e i n t z e, *Maria im Urteil Luthers und in Evangelischen Äußerungen der Gegenwart*, w: W. B e i n e r t (red.), *Maria – eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, 3.

⁹² Por. K ü n n e t h, *Luthers Marienzeugnis*, 664.

⁹³ Por. H o r w, *Das Marienbild Martin Luthers*, EphMar 24 (1974) 179-209.

⁹⁴ Por. *Das Marienlob bei Martin Luther*, 283.

⁹⁵ Por. T a p p o l e t, *dz. cyt.*, 26.

znacznego stanowiska w Kościele na temat Niepokalanego Poczęcia i wskazując na swoich tomistycznych adwersarzy, również poddających tę prawdę w wątpliwość, Luter stwierdza, że choć Kościół Rzymski oraz Sobór Powszechny w Bazylei (1431), jak też całe prawie chrześcijaństwo wierzą w wyjęcie Maryi spod prawa grzechu pierworodnego, to jednak nie byłby heretykiem ten, kto by się tej prawdzie zechciał sprzeciwić⁹⁶. Imię „stilla maris Miriam”, utożsamia z „unica praeservata stilla”, wyrażającym fakt zachowania jej od grzechu pierworodnego⁹⁷. Dodajmy: słowo „praeservata” pełniej wyrażało, jego zdaniem, prawdę o Niepokalanym Poczęciu niż później stosowane określenie: „sanctificata – geheiligt” (uświęcona). Już jednak w 1520 r. uznaje problem za otwarty, nie wypowiadając się ani za, ani przeciw Niepokalanemu Poczęciu. Podobne stanowisko zajmuje w Komentarzu do Ewangelii św. Jana (1538-1540)⁹⁸. Natomiast w kazaniu z 1539 r. twierdzi: Maryja poczęta została w grzechu, jak inni ludzie⁹⁹. Warto w tym miejscu odnotować, iż zdaniem H. Gorskiego, Luter, uznając rozstrzygającą rolę Pisma w określaniu tego co jest zgodne a co niezgodne z Objawieniem, w przypadku Niepokalanego Poczęcia ucieka się do spekulacji. Z pozdrowienia Anioła (Łk 1, 42): „Błogosławiona jesteś” wnioskował, że gdyby Maryja była pod przekleństwem grzechu, nie mógłby posłaniec Boży użyć takiego zwrotu. Kto jest błogosławiony, jest uzdolniony Bożą łaską, jest wolny od grzechu pierworodnego¹⁰⁰.

Komentarz do Magnificat nie jest, jak powiedziano, traktatem czysto teologicznym i z punktu widzenia doktryny wykazuje spore braki. W kwestii Niepokalanego Poczęcia ujawniają się one szczególnie ostro. Luter powyższy problem zdaje się jakby pomijał. Przy pobieżnej analizie tekstu temat ten nie jest możliwy do wyśledzenia. Cenna jest w tym miejscu opinia B. Gherardiniego, który dopatruje się pośrednich odniesień Lutera do Niepokalanego Poczęcia¹⁰¹. Po

⁹⁶ WA 1, 583, 8-12; por. także Tappolet, *dz. cyt.*, 26.

⁹⁷ WA 1, 107; por. Delius, *Luther und die Marienverehrung*, 411.

⁹⁸ WA 47, 60, 29-31.

⁹⁹ Por. G. Heintze, *dz. cyt.*, 65. Luter zgodnie z ówczesnym duchem był przekonany o „grzesznym” charakterze każdego ludzkiego poczęcia na drodze współżycia małżeńskiego. Daje temu wyraz w Komentarzu do Magnificat, gdy rozważa określenie odnoszące się do Chrystusa: „Samem Abrahams” – nasienie Abrahama. WA 7, 598, 33nn.

¹⁰⁰ Por. Gorski, *Die Niedrigkeit*, 83; WA 17 II, 288, 35-289, 1.

¹⁰¹ Por. *L'Immacolata Concezione in Lutero*, 276.

pierwsze, wskazać należy na niejasność terminologii, widoczną zarówno u Lutra (także w Komentarzu), jak u późniejszych protestantów. Chodzi o rozróżnienie między „Jungfrauengeburt” (dziewicze zrodzenie), a „Unbefleckte Empfängnis” (Niepokalane Poczęcie). Pierwszy termin określa nienaruszoność Maryi w chwili zrodzenia Syna („in partu”) albo narodzenie się Jezusa z jej dziewiczego łona, drugi zaś wyraża „bycie narodzoną” i wiarę, iż od swego zaistnienia nie była skażona dziedzictwem grzechu pierworodnego¹⁰². Obydwa te terminy nie mają ze sobą nic wspólnego. Jest jednak możliwe, że Luter używa ich zamiennie. Po drugie, Luter, poruszając zagadnienie, czy Maryja zasłużyła sobie, by być matką Syna Bożego, wyjaśnia czytelnikowi Komentarza odpowiedni fragment z modlitwy „Regina coeli laetare” – „Den zu tragen du bist würdig gewesen” („któregoś nosić zasłużyła”¹⁰³), utrzymując, iż nie oznacza to, jakoby Błogosławiona Dziewica miała zapracować sobie na tę godność, lecz było to konsekwencją uzdolnienia i przeznaczenia jej do tej misji na podstawie absolutnie wolnej woli Boga¹⁰⁴. Kluczowymi terminami są tutaj: „uzdolniona” („tauglich”) i „przeznaczona” („bestimmt”). Gherardini sugeruje, że Luter korzysta z nich jako z terminów zastępczych dla „Niepokalanego Poczęcia”¹⁰⁵. Wymowa tego fragmentu oraz podkreślenie na innych miejscach Komentarza wielkości Maryi znajdującej swoją podstawę w łasce, zmierza bowiem do podkreślenia szczególnego charakteru Bożego Macierzyństwa, odróżniającego go od powszechnego macierzyńskiego powołania każdej kobiety. Niestety, można się tylko domyślać teologicznej treści ukrytej pod terminami „uzdolniona” i „przeznaczona”. Zgodzić się jednak można z Gherardinim, że nie da się z całą pewnością wykluczyć obecności tak zawołowanej prawdy o Niepokalanym Poczęciu w Komentarzu¹⁰⁶.

¹⁰² Por. Gherardini, *Lutero – Maria. Pro o contro*. Pisa 1985, 61.

¹⁰³ Zob. s. 191.

¹⁰⁴ WA 7 I 573-574; por. Gherardini, *Lutero – Maria*, 61-62.

¹⁰⁵ „Non si parla direttamente d’Immacolata Concezione, ma die preordinazione”. Gherardini, *Lutero – Maria*, 62.

¹⁰⁶ B. Gherardini, *Sul „Magnificat” di M. Lutero. Annotazioni storico-esegetiche*, *MaEcc* 13 (1977) 43. Por. tenże, *L’Immacolata Concezione in Lutero*, 276.

3.1.3. Wstawiennictwo czy pośrednictwo Maryi?

Obecnie wypada zająć się zagadnieniem, które do dzisiaj stanowi przedmiot intensywnego dialogu teologicznego między chrześcijanami katolickiej i protestanckiej tradycji¹⁰⁷. Jest to także jedno z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień, jakie pojawia się przy lekturze Komentarza do Magnificat. „Współczesny protestantyzm odrzuca zasadę ścisłej łączności Maryi z Chrystusem w dziele odkupienia, streszczoną po stronie katolickiej w tytule *Socia Christi Redemptoris*. Przeciwstawia jej zasadę całkowitego rozdziału między Odkupicielem a kimkolwiek z odkupionych, również Maryją”¹⁰⁸. Jakie stanowisko w tej kwestii zajmuje natomiast dr Marcin w swoim Komentarzu do Hymnu Maryi? Niełatwo odpowiedzieć na to pytanie. Wyodrębnić można dwie wyraźnie różniące się między sobą linie. Z jednej strony głęboki pietyzm maryjny, którego wyrazem jest kilkakrotne zwracanie się do Niej w słowach pełnych szacunku i uczucia; z drugiej – zdecydowany sprzeciw wobec nauki o Jej zasłudze¹⁰⁹. Podjęcie tego zagadnienia wydaje się tym bardziej interesujące, że już wkrótce (praktycznie w rok po Komentarzu) obserwuje się w pismach i publicznych wystąpieniach Reformatora zanik elementu pobożnościowego ma korzyść polemicznego ustosunkowania się do wszelkich prób wynoszenia zasług Maryi¹¹⁰.

W analizie problemu wstawiennictwa i pośrednictwa Matki Chrystusa stajemy ponownie przed trudnościami związanymi z paradoksalnym sposobem wyrażania przez Lutra poglądów teologicznych. Z jednej strony nie można zapominać o niestrudżonym wysiłku autora Komentarza w głoszeniu prawdy o wyłącznym charakterze działania Bożego (*Alleinwirksamkeit*), które wychodzi naprzeciw upadkowi i nicości (*Nichtigkeit*) Maryi. Bóg – według niego – jest tym,

¹⁰⁷ Problematyce tej najwięcej uwagi na gruncie polskim poświęcił C. S. Napiórkowski. Zob. zwłaszcza: *Spór o Matkę*, Lublin 1988; *Matka mojego Pana*, Opole 1988; *Maryja w teologii i pobożności ewangelików*, w: S. C. Napiórkowski (red.), *Nauczycielka i Matka*, Lublin 1991, 355-404; *Pośredniczka w Chrystusie*, w: S. C. Napiórkowski, (red.), *Matka Odkupiciela. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła Redemptoris Mater*. Tekst i komentarze, Lublin 1993, 195-213; tenże, T. Wileński, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, tamże, 215-245.

¹⁰⁸ Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, 80.

¹⁰⁹ Por. H. Chavannes, *Pourquoi Luther a-t-il rejeté la médiation de Marie*, EphMar 39 (1989) 367.

¹¹⁰ Por. tamże; Heintze, *dz. cyt.*, 3.

który „sam czyni wszystkie rzeczy”. Wszystkie dary, jakich dostąpiła Błogosławiona Dziewica, są suwerennym dziełem Boga (Maryja jest tylko „warsztatem”, w którym działa Bóg); On jest w Niej nawet sprawcą uwielbienia, z jakim Błogosławiona Dziewica zwraca się ku swojemu Dobroczyńcy. Nic nie jest Jej; wszystko jest Boga¹¹¹. Z drugiej strony znamienne jest Jej niezwykle wyniesienie, tak iż słuszną staje się Jej zapowiedź: „Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie pokolenia”.

Najwięcej zamieszania i teologicznych sporów wzbudza jednak przypadek dwukrotnego wzywania Maryi w Komentarzu: w dedykacji księciu Fryderykowi oraz w zakończeniu pisma. Ewentualny brak owych dwóch fragmentów, w których Luter zwraca się do Matki Chrystusa o prawidłowe i pełne zrozumienie hymnu Maryi oraz o jego wyczerpujący wykład (1° „Niech ta sama czuła Matka Boga zechce mi wyjednać Ducha dla pożytecznego i gruntownego wyłożenia jej Hymnu”¹¹². 2° „[...] prosimy Boga, aby pomógł nam poprawnie zrozumieć Magnificat, tak by on nie tylko świecił i przemawiał, lecz aby płonął oraz żył w ciele i duszy; niech nam udzieli tego Chrystus przez wstawiennictwo i wolę swojej ukochanej Matki Maryi. Amen”¹¹³.) uczyniłby, jak się przypuszcza, jego interpretację zadaniem o wiele łatwiejszym. Tu między innymi upatrywać należy trudności w udzieleniu jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: czy Luter stoi w nim jeszcze na gruncie katolickim, czy też daje już wyraz swojemu nowemu protestanckiemu stanowisku. W rok później spotykamy się co prawda z klarownym rozróżnieniem między wzywaniem a wstawiennictwem Maryi („Fürbitterin” i „Fürsprecherin”), lecz Komentarz nie daje jednak jeszcze takiego rozwiązania; stąd nasuwają się trudności w interpretowaniu tego zagadnienia¹¹⁴.

Zdaniem Lutra między wstawiennictwem a wzywaniem zachodzi znacząca różnica. Jeśli bowiem przyzywamy wstawiennictwa Maryi, świadczymy to, iż według niego zasługi Matki Chrystusa

¹¹¹ WA 7, 574, 16-18.

¹¹² „Die selbige zartte muter gottes wolt mir erwerbenn denn geyst, der solchs yhr gesang muge nutzlichen unnd grundlich außlegen” – WA 7, 545, 5.

¹¹³ „Damit lassen wir's diesmal bewenden und bitten Gott um ein rechtes Verständnis dieses Magnifikats, daß es nicht allein leuchte, sondern brenne und lebe in Leib und Seele. Das verleihe uns Christus durch die Fürbitte und den Willen seiner lieben Mutter Maria. Amen”. WA 7, 601, 10.

¹¹⁴ Por. Düfel, *Luthers Stellung*, 130-134.

zapewniają jej wstawiennictwu większą skuteczność¹¹⁵. „[...] Przez «wstawiennictwo» rozumie Luter «pośrednictwo» w znaczeniu funkcji zbawczej w dziejach zbawienia. Takiej roli Luter jednak wyraźnie Maryi odmawiał, obawiając się, że ufność pokładana w Niej może opierać się na błędnym przekonaniu, jakoby w swoim wstawiennictwie Maryja powoływała się na swoje zasługi. Poza tym w modlitwie o wstawiennictwo Maryi widzi Luter wyraz fałszywej postawy wobec Chrystusa, który w oczach wielu jest tylko surowym Sędzią, podczas gdy Maryja ucieleśnia samą, pełną współczucia, miłość. Podobnie myślał zresztą kiedyś sam Luter i dlatego szukał ucieczki u Maryi i świętych. Wstawiennictwo należy według Lutra odróżnić od prośby wstawienniczej»¹¹⁶.

Integralna lektura Komentarza pozwala stwierdzić, że Wittenberczyk unika mówienia o Maryi w sensie pośredniczki odkupienia, owszem, broni zdecydowanie zasady solus Deus stwierdzając, że Matka Pana nie jest jakąś boginią (bożkiem – „Abgöttin”), która byłaby zdolna cokolwiek udzielić lub przyjąć z jakąkolwiek pomocą. Są to tylko rojenia tych, twierdzi, którzy chętniej u Niej szukają ucieczki niż u Boga¹¹⁷. W tym świetle interpretować należy także obydwie przypadki wzywania Maryi. W innym miejscu wyjaśnia bowiem Luter: „Maryja nie chce być żadnym bożkiem. Ona niczego nie czyni. Bóg czyni wszystkie rzeczy. Przyzywać wolno Ją tylko po to, aby Bóg ze względu na Nią udzielił nam tego, o co Go prosimy; w tym samym sensie wolno wzywać także pozostałych świętych, aby dzieło pozostawało zawsze wyłącznie sprawą Boga”¹¹⁸. Luter wzywając Maryję pamięta nieustannie, że właściwym adresatem modlitwy jest sam Bóg. Oba sporne wezwania skierowane są w istocie do samego Stwórcy: „[...] p r o s z e B o g a o poprawne zrozumienie

¹¹⁵ Według Lutra człowiek pozostaje zawsze grzesznikiem, niezależnie od swoich czynów. Bóg przyznaje mu tylko zasługi Chrystusa, które przykrywają jego grzechy. Inne stanowisko zajmuje Kalwin, który głosił predestynację: albo do zbawienia, albo do potępienia na wieki. W obydwu przypadkach brak miejsca na jakiegokolwiek pośrednictwo. Luter był jednak mniej konsekwentny, dopuszczając modlitwę Maryi za nas, podobnie jak my możemy się modlić za siebie wzajemnie. Kalwin odrzucał taką możliwość. Por. G r a e f, *Maria. Eine Geschichte*, 322 oraz 324.

¹¹⁶ P e t r i, *Pobożność ewangelicka i Maryja*. 80.

¹¹⁷ W A 7, 574, 30nn.

¹¹⁸ „Die Maria will keine Abgöttin sind. Sie tut nichts: Gott tut alle Dinge. Anrufen soll man sie, daß Gott um ihretwillen gebe und tue, was wir bitten; im gleichen sinne sind auch alle anderen Heiligen anzurufen, damit [...] das Werk ganz allein Gottes Sache bleibe” – W A 7, 574, 27.

oraz o pożyteczne i gruntowne wyłożenie tego Magnificat [...]”; „[...] prośmy Chrystusa [...]”. W innym miejscu swego dzieła wyjaśnia, iż jest rzeczą chwalebłą polecać się modlitwom innych i w ten sposób doświadczyć rzeczywistej i godnej pochwały pomocy, nikt jednak nie może, ignorując Boże działanie, zdawać się na zasługi drugich.

Na przestrzeni historii naszych obydwu wyznań nie zawsze przypadek wzywania Maryi przez Lutra był rzetelnie i obiektywnie badany. Apologetyczne nastawienie dyktowało potrzebę wykorzystania go jako rozstrzygającego argumentu bądź to na jego „katolicką maryjność”, bądź też na jakąś „nieistotną katolicką pozostałość”, jako swoisty „grzech młodości” w gruncie rzeczy już protestanckiego Doktora Marcina¹¹⁹. W takich tylko kategoriach widzi to zagadnienie m.in. Düfel w artykule: „Luthers Stellung zur Marienverehrung”. Uczony, po „rozprawieniu” się z katolickimi nadużyciami i „apostazją” w tej materii katolicyzującego, jego zdaniem, Hansa Asmussena, pyta: „Czy Luter stoi w latach 1520/21 jeszcze na gruncie mariologii rzymsko-katolickiej, czy też mamy tu jedynie do czynienia z pozostałościami jego rzymskiej pobożności”¹²⁰. W dalszej części, po serii wywodów, sam udziela odpowiedzi na to pytanie: „Luter w latach 1520/21 nie stoi już na gruncie rzymsko-katolickiej mariologii. Uważny czytelnik znajdzie potwierdzenie tego na każdej stronie jego Komentarza do hymnu Matki Jezusa”¹²¹. Bardziej przekonujące stanowisko zajmuje Gorski, postulując, aby oczywistego faktu wzywania Maryi w Komentarzu ani nie przemilczać lub bagatelizować, ani też nie podnosić go do rangi rozstrzygającego argumentu w dowodzeniu „katolickości” mariologii Reformatora; ważne jest natomiast, by nie tracić z oczu wspomnianego, świadomie zamierzonego przeciwstawiania przez niego świata Bogu i Boga światu. Według tego przeciwstawienia Luter organizuje treść Komentarza. Stanowisko Gorskiego nie udziela jednak w pełni zadowalającej odpowiedzi, gdyż prywatna pobożność dra Marcina odwoływała się jeszcze przez następne lata do tradycyjnych form kultu maryjnego¹²².

¹¹⁹ Por. Gorski, *Die Nierdigkeit*, 61.

¹²⁰ *Tamże*, 132.

¹²¹ *Tamże*, 133.

¹²² Potwierdzają to niektóre stwierdzenia Lutra z lat późniejszych jak np.: „Wahr ist's, man kann Maria, die hohe, edle Kreatur, nicht genugsam preisen. WATR I, nr 595, 220, 5 (za Tappolet, dz. cyt., 109). Por. WA 34/2, 400, 1 (1953).

Można by więc akceptować koncepcję, która w świetle rozróżnienia między wstawiennictwem a pośrednictwem (znajdujemy je w Komentarzu) przyjmuje wspomniane przypadki wzywania Maryi jako pewien postulat ze strony Lutra o jego poprawne rozumienie, tzn. uwzględniając jedyne, zbawcze pośrednictwo Chrystusa i sprzeciwiając się tendencjom traktowania Maryi jako jakiejś miłosiernej (nawet miłsierniejszej od Chrystusa) bogini. B. Gherardini natomiast podkreśla przede wszystkim modlitewne wstawiennictwo Maryi, jako tej, „która modli się za nami”. Twierdzi, że Luter był świadomy głębokiej różnicy między pośrednictwem zbawienia a wstawiennictwem, wyrażającym się właśnie poprzez Jej modlitwę. Dla uniknięcia nieporozumień należy tu mieć na uwadze kontekst teologiczny: *teologię krzyża* oraz dialektykę: *Bóg – świat*¹²³. Na zakończenie trzeba dodać, że z upływem czasu Luter coraz bardziej utożsamiał pośrednictwo zbawienia ze wstawiennictwem i kategorycznie odrzucał je jako „czysto ludzki czyn”. Ostatecznie wszelkie przejawy zwracania się do Maryi nazywać począł idolatrią¹²⁴.

3.2. Pierwsze symptomy redukcji maryjnej pobożności i kultu maryjnego

Należy odróżnić u Lutra doktrynę od pobożności maryjnej. W doktrynie był bardziej radykalny niż w praktyce. Nigdy nie zdecydował się zerwać całkowicie z kultem maryjnym, chociaż jego teologia zdawała się prowadzić go po tej drodze¹²⁵. Tym bardziej interesujący jest fakt, że właśnie w kontekście oddawania czci Maryi odnajdujemy w Komentarzu do Magnificat najliczniejsze przejawy krytycznego ustosunkowania się jego autora do dotychczasowej tradycji.

Zagadnienia mariologiczne, a także dylemat: „wstawiennictwo czy pośrednictwo Maryi” Luter ujmuje nie w kategoriach ściśle teologicznych, lecz w świetle praxis – na płaszczyźnie pobożności i kultu. Stąd problematykę pośrednictwa i wstawiennictwa podejmuje głównie w aspekcie zasadności wzywania Maryi. W świetle powyższego wypada przyjrzeć się jego nowemu rozumieniu

¹²³ Por. *Lutero – Maria*, 63-67.

¹²⁴ Por. Courth, *Martin Luther in katholischer Sicht*, 287.

¹²⁵ Por. D. Fernández, *dz. cyt.*, 272.

kultu maryjnego. W kręgu tej tematyki dobitniej uwidacznia się mający wkrótce nadejść „mariologiczny zwrot Reformatora”.

3.2.1. Lutra nowe rozumienie kultu maryjnego

Powiedziano już, że Luter w swoich wypowiedziach na temat Maryi nie sięgał do głębokiej teologii. Przedmiotem jego krytyki nie były więc w pierwszym rzędzie dogmaty mariologiczne, które zresztą za jego czasów ograniczały się jedynie do dwóch: Macierzyństwa i Dziewictwa. Zagadnieniami kluczowymi, inspirującymi jego wypowiedzi, często bardzo ostre w formie, była pobożność i niewłaściwe formy kultu maryjnego. Autorzy opracowań na temat stosunku Ojca Reformacji do Maryi w przeważającej części analizują jego wypowiedzi w aspekcie oddawania czci Matce Chrystusa (Marienverehrung). Pytanie, które nadal absorbuje mariologów i ekumenistów, brzmi: Czy Luter był czcicielem Maryi?¹²⁶ Pytanie to na przestrzeni wielu lat badań nad maryjnymi wypowiedziami Reformatora najczęściej formułowane było alternatywnie: Tak czy nie? Zgodnie z tym próbowano też na to pytanie odpowiadać. Czas rozwiniętego dialogu ekumenicznego przynosi próby nowego spojrzenia na to ważne zagadnienie. Pytanie: „Tak czy nie?” zastępuje się pytaniami: „Na ile?”, „W jaki sposób?”, „W jakim sensie?” i „W jakim kontekście czcił Lutera Matkę Pana lub Jej nie czcił?”

Komentarz do Magnificat jest szczególnym dziełem, na które jak wspomniano, dla poparcia swego stanowiska, powołują się tak zwolennicy, jak i przeciwnicy zaliczania Wittenberczyka do rzędu wielkich czcicieli Matki Chrystusa. W istocie Komentarz zawiera w kwestii pobożności maryjnej tak elementy tradycyjne, jak i pierwiastki nowego myślenia, umieszczające mariologię i kult maryjny w kontekście chrystologicznym i pneumatologicznym. Dzieło to

¹²⁶ „Czy Luter był czcicielem Maryi? W sensie katolickim na pewno nie. Odrzucając możliwość jakiegokolwiek współpracy ze zbawiającym Bogiem musiał odmówić Maryi takiej pozycji w historii zbawienia, jaką jej przyznawało i przynajmniej w części katolickie chrześcijaństwo. Trzeba jednak zauważyć, że w argumentacji przeciw kultowi maryjnemu na pierwszy plan wysuwają się niektóre konkretne formy tego kultu, które Luter obserwował, a które niewiele mają wspólnego z rzetelną teologią. One to prowokowały najostrejsze reakcje, które nawet z punktu widzenia teologii Lutera nie musiały iść tak daleko. Ojciec Reformacji nie przestał jednak okazywać Matce Pana swej głębokiej czci i uważać za piękny wzór chrześcijańskiego życia”. N a p i ó r k o w s k i, *Matka mojego Pana*, 31.

należy rozumieć jako korekturę późnośredniowiecznej pobożności maryjnej i zarazem podstawę pod nowe rozumienie czci Matki Pana¹²⁷. Wypowiedzi dra Marcina na ten temat rozpatrywać należy w Komentarzu w kontekście podstawowych tematów w nim poruszanych, zwłaszcza w perspektywie suwerennego, wszystko dokonującego Bożego działania. Magnificat był dla Lutra już wcześniej modelem teologicznej wypowiedzi o Maryi. Nim napisał Komentarz, nie omieszczał wskazywać na odpowiednie paralele Magnificat z Psalmami (np. Ps 131), a także z Listem do Rzymian (siedmiokrotnie cytuje Magnificat w Komentarzu do tego Listu). Problematykę tę porusza również w Pierwszym Wykładzie Psalmów, gdzie wypowiedzi krytyczne na temat kultu maryjnego umieszczone są m.in., w świetle absorbującej go wówczas (był to czas bezpośrednio poprzedzający jego reformacyjne wystąpienie) nauki na temat Boga ukrytego (deus absconditus) oraz teologii krzyża¹²⁸.

3.2.2. Kult maryjny w świetle zasady: „Działa sam Bóg”

Komentarz do Magnificat, przy całym bogactwie treści maryjnych, jest pismem, którego wiodącym tematem jest Bóg i jego wyłączne działanie (Alleinwirksamkeit) w historii zbawienia oraz człowiek potrzebujący odkupienia. Bezpośrednie sformułowania na temat prawd mariologicznych i kultu maryjnego umieszczone są w perspektywie chrystologicznej, pneumatologicznej i antropologicznej, a swoje uzasadnienie czerpią z prawdy o Wcieleniu. Dla Lutra „czcić Maryję” znaczy „czcić Chrystusa” w Maryi. Punktem wyjścia i stałego odniesienia tej czci jest prawda, że Bóg jest jedynym, który działa i który udziela łaski¹²⁹. Człowiek (Maryja) ma do spełnienia bierną rolę: otwarcie się na Bożą łaskę i przyjęcie jej, przy czym owo otwarcie się i przyjęcie mają swoje źródło również w działaniu Bożym. W tym miejscu przywołać należy ponownie dialektyczną metodę, jaką stosował Luter w swojej teologii, czyli rozróżnienie:

¹²⁷ Por. M e i n h o l d, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 43.

¹²⁸ Pierwsze ważne wypowiedzi Lutra na temat kultu maryjnego znajdują się już w jego wielkim wykładzie Psalmów, które prowadził na uniwersytecie w Wittenberdze w latach 1513-1515. Daje się w nich zauważyć powiązanie tych wypowiedzi z centralnym zagadnieniem teologii młodego Lutra – deus absconditus. Por. M e i n h o l d, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 45.

¹²⁹ WA 7, 574, 16-18.

Prawo – Ewangelia (wiara)¹³⁰. Przypomnijmy, że w jego rozumieniu zarówno Prawo, jak i Ewangelia, są Słowem Bożym, nie utożsamiają się jednak ze sobą. Prawo jest przykazaniem, przepisem, który mówi człowiekowi, co ma czynić i domaga się wręcz uczynków. Ewangelia zaś polega na przyzwoleniu ze strony człowieka na udzielenie mu przez Boga przebaczenia grzechów i wiecznego błogosławieństwa oraz jest faktycznym przyjęciem tych wszystkich darów¹³¹. Świadomość tego fundamentalnego rozróżnienia „Prawo – Ewangelia” oraz radykalnej dialektyki „Bóg – świat” chronić mogą mariologiczne wypowiedzi Lutra przed nie zawsze słusznym zarzutem ich nieuporządkowanego charakteru i wzajemnych sprzeczności. Należy unikać mieszania dwojakiego języka w jego wypowiedziach: ontologicznego i egzystencjalnego. Wiele nieporozumień wywołuje właśnie ta niekonsekwencja w przypadku wypowiedzi o Maryi. Ma to miejsce zwłaszcza w dwóch skrajnych opiniach, które można sprowadzić do dwóch antytez: „O Maryi nigdy za mało” („Maria kann gar nicht genug verachtet werden”)¹³² – „O Maryi nigdy dość” („Maria kann gar nicht genug selig gepriesen werden”)¹³³. Obydwie wypowiedzi wiążą się ściśle z nauką Lutra na temat *deus absconditus* i *deus revelatus*. Pierwszą antytezę zrozumie się właściwie, jeśli ponizienie Maryi interpretowane będzie w kontekście niemożliwości porównania Jej chwały z potęgą działającego w niej Boga ukrytego (*deus absconditus*). Drugą zaś tezę o Maryi należy interpretować w perspektywie wzoru i pociechy, jaką Maryja niesie przez swoją świętość i macierzyństwo, a w których objawia się Bóg (*deus revelatus*). Podobnie ma się rzecz w kwestii kultu maryjnego: czcić Matkę Chrystusa w sensie Ewangelii znaczy przyjąć jak Ona, proponowaną

¹³⁰ Luter nie odrzucił z pewnością kultu maryjnego w całości. Krytykował jednak ostro przesady, jakie za jego czasów pojawiały się na tym polu. Czynił to z podwójnej przyczyny: po pierwsze ze względów socjalnych, gdyż przez nieustanne zapijanie się („Saufen”) w dni poświęcone wspomnieniom Maryi i świętych, przynoszące więcej zła niż chwały, zapomina się o „prawdziwych świętych”, czyli biednych; po drugie ze względów teologicznych, wyrażających się fundamentalnym rozróżnieniem między Bogiem a światem. Między Stworzycielem a stworzeniem nie może dochodzić do pomieszania. Chwała, która należy się Bogu, tylko jemu musi być składana. Uwielbienie Maryi o tyle tylko może być uzasadnione, o ile nie sprzeciwia się lub nie przysłania chwały Chrystusa. Por. G o r s k i, *Im Widerstreit zum Heiligen Geist?*, 15.

¹³¹ WA 36, 30, 3.31, 16-19; por. G o r s k i, *Die Niedrigkeit*, 178-179.

¹³² WA 7, 568, 9-20 i 568, 33-569, 1.

¹³³ WA 7, 570, 8-27. Por. G o r s k i, *Die Niedrigkeit*, 61-62.

przez Boga łaskę i pozwolić się przez Maryję prowadzić do jej Syna; czcić ją w sensie Prawa znaczy z praktyki uwielbienia czynić zasługę, która rzekomo miałaby być podstawą do usprawiedliwienia jej czciociela¹³⁴. Inaczej mówiąc kult maryjny w sensie Prawa to praktyczny wyraz wątpienia w Bożą moc i błędne przekonanie, że bez Jej pomocy bardzo trudno uzyskać przebaczenie surowego Sędziego.

Prawdziwa cześć Maryi (zgodnie z Ewangelią) jest możliwa tylko w Duchu Świętym. Luter na początku Komentarza daje wyraz swemu przekonaniu, że Maryja mówi nie sama z siebie, lecz z głębokiego doświadczenia nabytego w szkole Ducha Świętego. Doświadczenie to jest efektem Bożych dzieł dokonanych wobec Niej, w Niej samej oraz w dziejach zbawienia, czyli jest w praktyce radosną świadomością doznanej łaski. Ten sens dostrzega Luter m.in. w samym słowie „Magnificat”, które oznacza jego zdaniem: „czynić wielkim” („großmachen”), „wywyższać” („erheben”), „darzyć kogoś szacunkiem” („viel von einem halten”) oraz pozostaje wyrazem zachwyty i uwielbienia Stwórcy za Jego wielkie dzieła. Hymn Maryi składa również świadectwo o doświadczaniu owoców tych dzieł. Duch Święty sprawił, że przy całej niskości, poniżeniu, ubóstwie i zapomnieniu Maryja dostąpiła doskonałego poznania i mądrości¹³⁵.

Luter, zgodnie ze swoim radykalnym rozróżnieniem między tym co boskie, a tym co ludzkie, wskazuje na konsekwencję w działaniu Boga, „Stworzyciela” i „Wszzechmogącego”, który z niczego na początku stworzył świat i z niczego tworzy wielkość Maryi, tzn. wybiera Ją na Matkę Chrystusa bez jakichkolwiek zasług z Jej strony. Zawsze bowiem czyni On wielkim to, co jest słabe, poniżone, zapomniane i odrzucone przez innych¹³⁶. Nikt poza Bogiem nie jest zdolny do takiego działania. Marcin Luter, celem uwypuklenia wyłączności Boga w działaniu zbawczym, w charakterystyczny dla siebie sposób podkreśla radykalną przepaść między Stworzycielem a stworzeniem. Obraz Maryi wyłania się w związku z tym jako zestaw nieustannych paradoksów: Bóg czyni Jej wielkie

¹³⁴ Por. G o r s k i, *Die Niedrigkeit*, 179.

¹³⁵ Mądrość ta to świadomość, że Bóg jest Panem, który nic innego nie pragnie czynić, jak tylko wywyżżyć poniżone, poniżyć wywyższone, czyli zgodnie ze słowami Komentarza: „zerbrechen, was da gemacht ist, und zu machen, was zerbrochen ist”. WA 7, 547 oraz 7, 547-548.

¹³⁶ Por. M e i n h o l d, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 45; por. WA 3, 403, 38; 3, 52, 35; 56, 376, 31.

rzeczy i wynosi ją ponad ludzkość; jednocześnie Maryja pozostaje unizoną i nic nie znaczącą osobą; choć jest niepojęcie wyposażoną przez łaskę Matką Boga, nie jest w stanie czegokolwiek uczynić dla naszego zbawienia¹³⁷.

Bóg spogląda na niskość człowieka. Tylko ci mogą doświadczyć mocy Bożej, którzy dzięki Duchowi Świętemu dostrzegają swoją małość i niskość oraz dzięki temu ponizeniu właśnie, akceptując je, zwracają się ku Niemu¹³⁸. Maryja uwielbia Boga, gdyż raczył wejrzeć na jej niskość. To rozmiary doświadczenia, przez które Bóg raczył Ją przeprowadzić dzięki Swemu Duchowi, czynią ją wielką i wyniesioną ponad innych ludzi. Luter daje do zrozumienia, że poprzez błędne praktyki wielu jej czcicieli, cześć Maryi staje się poniekąd krzywym odbiciem lub imitacją czci Boga: kto nie czci Pana ze względu na Jego dobroć, ten zwraca się ku Jego dziełom i oddaje im cześć boską, przedkładając tym samym „dobroć” stworzeń nad rzekomą surowość i sprawiedliwość Boga.

Analiza Komentarza ukazuje nam, że właściwie przedmiotem zainteresowania jego autora jest nie tyle kult i oddawanie czci Maryi, ile raczej maryjny aspekt kultu samego Boga. Istnieje tylko jedna uprawniona forma kultu Matki Pana, a mianowicie wysławianie łaski Bożej¹³⁹. Jej zasługi i przywileje, choćby największe, muszą ustąpić przed wielkością Boga oraz właściwymi formami oddawania Mu czci. Kult Maryi musi być radykalnie podporządkowany niezbywalnemu pierwszeństwu kultu Chrystusa (czcić Maryję tylko ze względu na Chrystusa znaczy tu: tylko nicość i pokora Maryi oraz Jej wiara stanowią jedyny przedmiot błogosławienia Matki Pana: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła”). Maryja jest ofiarą fałszywie zorientowanej pobożności¹⁴⁰, u której podstaw leży zła chrystologia. Podczas gdy Maryja śławi łaskawość Bożego wejżenia, Jej czciciele odwracają porządek rzeczy i przedmiotem czci czynią rzekome zasługi Matki Chrystusa: Dziewictwo, Boże Macierzyństwo oraz Jej cnoty (Tugend) z pokorą (Demut) na czele. Z gruntu fałszywe jest też, zdaniem Lutra, przekonanie, jakoby Maryja śławiła nie swoje Dziewictwo, lecz pokorę. Matka Chrystusa – pisze Luter – nie

¹³⁷ Por. Riedlinger, *dz. cyt.*, 27.

¹³⁸ Według słów 1P 5, 5: „On pysznym się sprzeciwia a pokornym daje łaskę” („Den Hohen widersteht er, den Niedrigen gibt er seine Gnade”). WA 7, 548, 9.

¹³⁹ Por. Court, *Das Marienlob bei Martin Luther*, 285-286.

¹⁴⁰ Por. Steck, 103-104.

chlubi się ani swym dziewictwem, ani pokorą; chlubi się wyłącznie łaskwym wejrzeniem, którym została obdarzona przez Stwórcę¹⁴¹. W wypowiedzi: „wejrzał na nicość swojej służebnicy” akcent spoczywa nie na rzeczowniku „nicość”, lecz na czasowniku „wejrzał”. Luter posługuje się tu przykładem księcia podającego rękę biedakowi. Nie nicość żebraka, ale łaskawość i dobroć księcia godne są wysławiania¹⁴². Bóg wejrzał na Maryję, pomimo jej nicości, poniżenia i nędzy, a nie ze względu na nie. Maryja nie kłamie więc podkreślając swoją niegodność¹⁴³. Magnificat to właśnie próba odwrócenia umysłu od Maryi i przy pomocy Jej własnych słów koncentrowanie całej uwagi na Bogu („Von-sich-selbst-Wegweisen und auf-Gott-Hindeuten”). Maryja słucha z niechęcią tych, którzy wysławiają jej zasługi zamiast łaskę Bożą. Pomniejsza wartość Magnificat, a wraz z nim i łaskę Bożą każdy, kto wynosi Jej zasługi czyniąc z niej bożka. Ona, przeciwnie, sama odsuwa od siebie wszelką chwałę i kieruje ją ku swemu źródłu – ku Bogu¹⁴⁴. Stanowisku temu odpowiadają słowa Komentarza, w których Luter zwraca się do Błogosławionej Dziewicy: „O, jak bardzo nieistotna, mała i pogardzana byłaś, święta Dziewico i Matko Boga, a jednak Bóg zechciał spojrzeć na Ciebie w Swojej łaskawości i bogactwie oraz sprawił w Tobie wielkie dzieła. Żadnego z nich nie byłaś godna, a Twoją zasługę przewyższa nieskończenie bogactwo i przeobfitość łaski w Tobie. Błogosławiona jesteś od tej chwili po wieczność, któraś takiego Boga odnalazła”¹⁴⁵. Tu zawiera się jedno z najistotniejszych i najwartościowszych stwierdzeń Komentarza, definiujących prawdziwe rozumienie kultu Maryi i świętych: „Maryja, odmawiając sobie i stworzeniu wszelkiej zasługi, wskazuje na Boga oraz prowadzi do Chrystusa”¹⁴⁶. Czyż można sobie wyobrazić

¹⁴¹ WA 7, 561, 1-10.

¹⁴² WA 7, 561, 10-12.

¹⁴³ „Wer sie darum recht ehren will, darf sie nicht allein vor sich hinstellen, sondern muß sie vor Gott hin und weit unter Gott stellen und sie da bloß machen und [...] ihre Nichtigkeit ansehen”. WA 7, 568, 16-20.

¹⁴⁴ Por. Ellwein, *Das reformatorische Bild der Maria*, 498-499.

¹⁴⁵ WA 7, 568, 2-7.

¹⁴⁶ WA 7, 555-556. Maryja pragnie, aby człowiek nie zatrzymywał się na Niej, lecz przez Nią doszedł do Boga („Sie will nicht, daß du zu ihr, sondern daß du durch sie zu Gott kommst”). WA 7, 569, 8n”. Maryja staje się w wyżej przytoczonym zdaniu kryterium wszelkiej chrześcijańskiej pobożności i postawy wiary. Por. Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 49. „Darum ehre die Mutter Gottes insoweit, daß du nicht bei ihr stehen bleibest, sondern

bogatsze owoce płynące ze spotkania z Nią, pyta Luter, jeśli nie wzmocnienie serca w wierze, miłości i nadziei dokonujące się na drodze przez Maryję ku Bogu oraz w akcie zawierzenia i ufności samemu Panu. „Ona nie chce, byś do niej szedł, lecz przez nią szedł do Boga” – dodaje Luter¹⁴⁷. Prawdziwych czcicieli Maryi nie powinno więc gorszyć przekonanie, jakiemu daje wyraz Ojciec Reformacji: Bóg ani nie znalazł, ani też w ogóle nie zamierzał uwzględnić wielkości i zasług przyszej Matki swojego Syna. Przez takie ustawienie problemu jasno wskazał na najistotniejszą, jego zdaniem, rolę Maryi: bycie przykładem i wzorem dla wierzących.

Stosunek Lutra do kultu maryjnego rozpatrywać trzeba także w kontekście jego nauczania na temat czci i wzywania świętych¹⁴⁸. Święci nie są dla niego tylko mieszkańcami odległego nieba, wstawiającymi się w najprzeróżniejszych potrzebach wzywających ich wiernych, lecz należą wraz z wiernymi do Ciała Chrystusa¹⁴⁹. Termin „święci” i oznaczaną przez niego związaną z tym rzeczywistość Luter rozumiał w sensie Pawłowym jako: „należący do Kościoła Chrystusa”. Stąd i Maryja w konsekwencji zajmuje w jego nauczaniu miejsce po stronie człowieka. „Świętymi” bowiem nazywa Luter

zu Gott vordringest, auf ihn dein Herz setzest und Christum nicht aus der Mitte stellst und wissest, daß wir darin allzumal Brüder und Schwestern sind”. Kazanie M. Lutra z okazji Święta Narodzenia Maryi 1522, WA 10 III, 315, 10-316, 11. Por. T a p p o l e t, dz. cyt., 111; K ü n n e t h, *Luthers Marienzeugnis*, 665.

¹⁴⁷ WA 7, 569, 33.

¹⁴⁸ Por. W. D e l i u s, *Luther und die Marienverehrung*, 409-410. Pierwsze oznaki krytyki kultu maryjnego mają miejsce już w Wykładzie Psalmów (1513-1516), gdzie do głosu dochodzi zasada „sola gratia”. Luter okazuje tam równocześnie wstrzeźliwość w wypowiedziach na temat wzywania świętych a w kontekście kultu maryjnego akcentuje przede wszystkim wzorczość Maryi (Vorbild), której najistotniejszym przejawem jest Jej pokora. Rozważania te znajdują swoją kontynuację w Komentarzu do Magnificat. W kazaniu na Wniebowzięcie Maryi z 1520 daje jasno do zrozumienia, że pragnie widzieć Maryję wyłącznie w świetle Chrystusa (WA 7, 544f). „Ich mein, pisse Luter, einzige Ursach, warum in der Schrift vom Leben der hlg. Jungfrau nichts vorkommt, ist daß wir nicht, wie zu geschehen pflegt, Christus fallen lassen und wo anders unser Heil suchen, da man's doch am wenigsten soll. [...] Man mag die Mutter ehren, aber um des Sohnes willen”. Por. D e l i u s, *tamże* 412.

¹⁴⁹ „Meritum Christi esse thesaurum ecclesiae et sanctorum meritis nos iuvari certum est”, WA 2, 427. Luter daje tu wyraz przekonaniu, że święci tworzą wraz z prawdziwymi chrześcijanami (jako członkowie Ciała Chrystusa) *communio sanctorum*. Por. D e l i u s, *Luther und die Marienverehrung*, 49; t e n z e, *Geschichte der Marienverehrung*, 198.

także biednych i cierpiących¹⁵⁰, a rozstrzygającym i jedynym, kryterium przynależności do kategorii świętych jest wiara¹⁵¹. W Komentarzu spotykamy jednak również zdanie odnoszące się wprost do świętych w znaczeniu niebian: „Ci, nie będą mieli nic innego do czynienia, jak tylko chwalić Boga w niebie, gdyż zechciał On wejrzeć na ich niskość i w niej dał się poznać jako godny miłości i czci”¹⁵². Ten tradycyjny element w pojmowaniu świętych i ich miejsca przed Bogiem pozwala dopatrywać się w rozważaniach Reformatora niejednoznacznego stanowiska w tej materii, jak również, być może, częściowo uzasadnionej przestrzeni dla tradycyjnego rozumienia przez niego kultu maryjnego.

3.2.3. Maryja jako wzór łaski i „miejsce” uwielbienia Boga

Maryja, zauważa Luter, zgodnie ze słowami Psalmu (44, 9), iż święci niczego innego czynić nie będą w niebie, jak tylko sławić Boga, gdyż On wejrział na nich w ich niskości i dał się im poznać jako godny miłości i chwały Pan, uczy swoim przykładem, jak należy Boga poznawać, kochać i czcić. Wittenberczyk podkreśla, że pierwszeństwo w poznaniu Boga ma doświadczenie, a nie pouczające słowo. W Ps 34, 9: „Skosztujcie i zobaczcie, jak słodki jest Pan, błogosławiony ten, kto mu ufa”, Dawid stawia na pierwszym miejscu słowo: „skosztujcie, a dopiero później zachętę: „zobaczcie”¹⁵³. Zawierzenie jest zasadniczym elementem postawy wobec Boga i nieodzownym warunkiem osobistego doświadczenia owoców działania Bożego¹⁵⁴. Doświadczenie łaski czyni Maryję przykładem, który pociesza wierzącego człowieka, daje uzasadnioną nadzieję analogicz-

¹⁵⁰ Por. G o r s k i, *Die Niedrigkeit*, 15.

¹⁵¹ „Im Christenglauben steht Maria hinfort, an der Seite aller Christen, denn: 'Hab ich nun den Glauben, so ist Petrus mein Bruder und Maria meine Schwester; denn im Geist und Glauben ist keiner größer als der andere [...] (WA 41, 358, 19, 26 października 1522). K ü n e t h, *Luthers Marienzeugnis*, 665; por. D e l i u s, *Luther und Marienverehrung*, 409. W notatkach do Rz 12, 13 (1515/16) Luter pisze: 'Unter dem Namen Heiligen versteht man in dieser Zeit die, welche selige und verherrlichte sind. Die Apostel aber, vielmehr die gesammte hlg. Schrift, versteht als Heilige alle, die gläubig auf Christus trauen". W. D e l i u s, *Geschichte der Marienverehrung*, 198. Por. S c h w a r z, „*Die zarte Mutter Christi*”. 204.

¹⁵² WA 7, 548, 36-38.

¹⁵³ WA 7, 550, 2-8.

¹⁵⁴ WA 7, 550, 8-10.

nego wyniesienia mocą Bożego wejrzenia¹⁵⁵. „Wielbi dusza moja Pana” – to dla Lutra słowa uwielbienia Boga całą istotą Matki Pana. To sytuacja normalna dla wszystkich, którzy owładnięci Duchem Bożym nie są w stanie słowami wyrazić tego, co czuje ich dusza. Maryja pozostaje dostojnym przykładem wielbienia Boga, który obdarzył Ją łaskawym wejrzeniem (*respexit*), oraz „miejscem”, w którym oddaje się cześć Najwyższemu. Obdarzona tak wielką łaską czci Stwórcę nie ze względu na Jego dzieła, przez które objawia się On swojemu stworzeniu, a które równocześnie stają się przedmiotem często zabobonnej czci, gdy zapomina się o ich Autorze; oddaje cześć Jemu samemu ze względu na samą Jego dobroć¹⁵⁶. Maryja jest dla wszystkich „najszlachetniejszym wzorem łaski”¹⁵⁷. Nie chce być jednak takim wzorem dla „nadętych kaznodziejów” i „bezużytecznych gadułów”, którzy usiłują głosić Jej chwałę, lecz nie uwzględniają przepaści zachodzącej między potęgą Boga a nicością Służebnicy Pańskiej¹⁵⁸. Tylko dzięki łasce Maryja może dać przykład poprawnej czci samego Boga. Dla fałszywych czcicieli, przeciwnie, Bóg jest godny uwielbienia tak długo, jak długo widzą Jego hojność w rozdawaniu darów. Gdy Bóg cofa swą rękę, wystawiając człowieka na próbę, kończy się ich modlitwa uwielbienia. Dla nich prawdziwą wartość stanowi w rzeczywistości nie sam Bóg, lecz Jego dzieła, nie Stworzyciel, lecz stworzenia, nie Uświęciciel, lecz świętość, nie Dawca, lecz dary. Nie umieją, stwierdza Luter, jednocześnie obfitować i cierpieć niedostatek, jak św. Paweł (Flp 4, 12)¹⁵⁹. Dalej Reformator przytacza biblijne miejsca, gdzie jest mowa o fałszywych

¹⁵⁵ „Ei du selige Jungfrau und Mutter Gottes, wie hat uns Gott in dir einen so großen Trost erzeigt, weil er deine Unwürdigkeit und Nichtigkeit so gnädig angesehen hat; dadurch sind wir für die Zukunft dran erinnert, daß er uns arme, nichtige Menschen nach einem Beispiel auch nicht verachten und gnädig ansehen wird”. WA 7, 569, 1-5.

¹⁵⁶ „Und fürwahr, der rechten Ordnung entsprechend fängt sie an, wenn sie Gott eher ihren Herrn nennt als ihren Heiland und eher ihren Heiland, als daß sie seine Werke erzählt. Damit lehrt sie uns, wie wir Gott bloß und recht der Ordnung entsprechend lieben und loben sollen, und ja nichts, was unser ist, an ihm suchen. Der aber liebt und lobt Gott bloß und recht, der ihn nur darum lobt, daß er gut ist, und der nichts weiter als seine bloße Gütigkeit ansieht und nur in ihr seine Lust und Freude hat. Das ist eine hohe, reine, feine Weise zu lieben und zu loben, die einem solch hohen, feinen Geist wohl ansteht, wie ihn diese Jungfrau hat”. WA 7, 556, 2-10.

¹⁵⁷ „Das allervornehmste Beispiel der Gnade Gottes”. WA 7, 669, 19.

¹⁵⁸ WA 7, 569, 27-570, 7.

¹⁵⁹ WA 7, 557, 22-25.

czcieliach Boga, a więc: Ps 49: „Oni wysławiają Cię dopóty, dopóki im dobrze czynisz” („Sie loben dich, solange du ihnen wohltust”) i J 6, 26: „Zaprawdę powiadam wam, szukacie mnie nie dlatego, że widzieliście znaki, lecz dlatego, że jedliście i nasyciliście się” („Wahrlich, ich sage euch, ihr suchet mich nicht deshalb, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr gegessen habt und sat geworden seid”).

Do jeszcze gorszej kategorii fałszywych czcieli (falsche Geister) należą ci, którzy wywyższają się z powodu darów otrzymanych od Boga¹⁶⁰. Maryja natomiast, powodowana łaską, służy we wzorowy sposób tylko czyni Boga, a nie siebie z ich powodu¹⁶¹. Tutaj zawiera się cały sens i istota wzorczego posłannictwa Matki Pana¹⁶².

Charakterystyczne trzy typy postaw wobec Boga i Jego darów Luter obrazuje przykładem trzech siedzących na ołtarzu w świątyni dziewic¹⁶³, według wersji, jaką usłyszał od pewnej pobożnej niewiasty. Pierwszą postawę ludzi nienasyconych, domagających się ciągle nowych darów i niezadawalających się samą tylko Bożą dobrocią, „nieczystych, szukających samych siebie duchów”, reprezentuje pierwsza z dziewic. Mały chłopiec, który podbiegł do niej, począł okazywać jej ogromną życzliwość, uśmiechając się serdecznie i przytulając.

Wobec drugiej dziewicy, siedzącej obok, chłopiec nie jest już tak przyjaźnie nastawiony; poprzestaje jedynie na miłym uśmiechu. Symbolizować ma ona tych, którzy zaczęli co prawda służyć Bogu i gotowi są przecierpieć jakiś niewielki niedostatek, ciągle jednak nie wyzwolili się z samolubstwa i egoizmu, stąd Bóg musi wychodzić im stale naprzeciw i poprzez swoje dary pozwalać im doświadczyć swojej dobroci, aby w ten sposób mogli Go poznać i pokochać.

Trzecia dziewica, nazwana przez Lutera „biednym Kopciuszką” („das arme Aschenbrödel”), której chłopiec nie okazuje żadnych znaków sympatii, a nawet ją policzkuje, symbolizuje postawę ludzi cierpiących wyłącznie niedostatek i poniżenie, którzy nie szukają swego ani nie domagają się Bożych darów. Owszem, cieszą się Bożą dobrocią, nawet jeśli jej nie odczuwają w swoim życiu (co jednak w rzeczywistości jest niemożliwe). Maryja, która wysławia

¹⁶⁰ WA 7, 555, 26-32.

¹⁶¹ WA 7, 555, 32-41.

¹⁶² Por. Court, *Martin Luther in katholischer Sicht*, 284.

¹⁶³ WA 7, 557, 33nn.

Bożą dobroć w stosunku do niej, jest najdoskonalszym przedstawicielem tych, których reprezentuje owa trzecia dziewica.

Matka Pana, będąc przykładem łaski, stanowi wzór godnej naśladowania rezygnacji z wszelkich darów Bożych i z wszelkiej chwały ze względu na samą dobroć Dawcy. Abnegacja ta urasta w Komentarzu do rangi cnoty, znajdującej swoje odzwierciedlenie w doskonałym wielbieniu Boga.

3.2.4. Maryja jako przykład prawdziwej wiary

Luter przedstawia w swoich pismach Maryję jako zwierciadło łaski Bożej i wzór życia chrześcijańskiego. W opublikowanych kazaniach podkreśla trzy cnoty, w sposób szczególnie zalecając je wiernym do naśladowania: wiarę, pokorę i czystość. Największy nacisk kładzie oczywiście na wiarę, która całkowicie przemienia człowieka. Maryja nie widziała Boga ani Go nie odczuwała, jednak wierzyła z całą ufnością, że On jest Jej zbawieniem i jedynym szczęściem.

W Komentarzu Reformator odsłania własne rozumienie wiary. Nie sposób przeoczyć jej dynamicznego charakteru i personalnego wymiaru odzwierciedlającego stosunek człowieka do Boga. Wiara w jego ujęciu to nie sprawa akceptacji określonych formuł¹⁶⁴. Bez wiary nie można poprawnie czcić Boga. Maryja jest przykładem doskonałego uwielbienia Boga w wierze. Wyróżniając w człowieku trzy podstawowe elementy: Duszę, ducha i ciało (za 1 Tes 5, 23), dr Marcin stwierdza, że duch jest najszlachetniejszym centrum człowieka, jest mieszkaniem, w którym przebywa Wiara i Słowo Boże¹⁶⁵. Zgodnie z potrójnym celem hymnu Magnificat, który przedstawia wielkie dzieła Boże (1° aby umocnić naszą wiarę, 2° aby pocieszyć biednych i 3° aby wszystkich wielkich na ziemi zatrwożyć), na szczególną uwagę zasługuje właśnie umocnienie w wierze. Nie wystarczy bowiem świadomość, że Bóg zdolny jest dokonać wielkich rzeczy; przede wszystkim trzeba wierzyć, że On pragnie tego i ma w tym upodobanie. Co więcej, wiara musi ogarnąć także podstawową prawdę, że On tego wszystkiego pragnie również dla mnie i nie chce

¹⁶⁴ Por. K. K o t u ł a, *Sprawiedliwy z wiary żyć będzie*, *Zwiastun* 7 (1967) nr 20, 302.

¹⁶⁵ WA 7, 550, 19-22.

mnie wykluczyć z grona odbiorców jego wielkich dzieł¹⁶⁶. To właśnie wiara, jego zdaniem, doświadcza Bożej mocy (Gottes Wirken). 26 października 1522 r. Luter wypowiada się o wierze jako o Bożym darze, który stawia na równi ze wszystkimi świętymi i Maryją: „Jeśli tylko posiadam wiarę, to Piotr jest moim bratem, a Maryja – siostrą; gdyż w Duchu i w wierze nikt nikogo nie może przewyższać”¹⁶⁷.

Określenie czci Luter uzupełnia przymiotnikiem: „gläubige” (Lob) – „wierne” lub „wypływające z wiary”. Mieszkanie Słowa Bożego i wiary umiejscawia w duchu, jako najszlachetniejszym z trzech elementów konstytuujących człowieka (duch, dusza, ciało). Słowa Psalmu 51, 12 „Stwórz, o Boże w moim wnętrzu prawego Ducha” („Herr, schaffe in meinem Innersten einen richtigen Geist”) tłumaczy jako prośbę o prostą i bezpośrednią wiarę¹⁶⁸. Odpowiada temu Ps 78, 37, który brzmi: „Ich serce nie trwało przy Nim, w przymierzu z Nim nie byli stali” (Ihr Herz war nicht zu Gott gerichtet, und ihr Geist stand nicht zu Gott gerichtet, und ihr Geist stand nicht im Glauben an Gott)¹⁶⁹. Decydujące znaczenie w naszym prawidłowym stosunku do Boga odgrywa „wiara ducha”, jako przeciwieństwo „wiary uczynków”, która zamyka człowieka na Boże działanie¹⁷⁰. Zadaniem Magnificat, mówi Luter, jest umocnienie naszej wiary. Dokonuje się ono przede wszystkim poprzez ukazywanie wielkich dzieł Bożych. Wiarę wzmacnia świadomość, że Bóg wywyższa ponizonych i przeraża wyniosłych. Dla jednych i drugich jedynym ratunkiem jest wiara. Niemożliwe jest bowiem, aby ktoś, kto nie posiada wiary¹⁷¹, mógł się faktycznie przerazić w swej wyniosłości

¹⁶⁶ „Der historische Glaube sagt: Ich höre daß Christus gelitten hat und gestorben ist. (...) Der wahre Glaube sagt jedoch: Ich glaube, daß Christus für mich gelitten hat und gestorben ist”. WA 44, 720, za: Lazareth, *Das sola scriptura-Prinzip Martin Luthers. Evangeliumstraditionen zur Bestimmung des christlichen Gerechtigkeitsbegriffs*, w: J. Ratzinger (red.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg. Basel. Wien 1989, 115.

¹⁶⁷ „Hab ich nun den Glauben, so ist Petrus mein Bruder und Maria meine Schwester; denn im Geist und Glauben ist keiner größer als der andere”. WA 10 III, 391, 36-392, 2. Por. Tappolet, *dz. cyt.*, 119; Kühneth, *Luthers Marienzeugnis*, 665.

¹⁶⁸ WA 7, 550, 19-24.

¹⁶⁹ WA 7, 550, 24n. Luter powyższy fragment Psalmu modyfikuje po swojemu lub, być może, cytuje go z pamięci. W Biblii Lutra brzmi on następująco: „Ihr Herz hing nicht fest an ihm, und sie hielten nicht treu an seinem Bunde”. Słowo „przymierze – Bund” zastąpione jest w tym wypadku terminem „wiara”.

¹⁷⁰ WA 7, 552, 36n.

¹⁷¹ WA 7, 553, 16-20.

lub też doznać pocieszenia w swoim uniżeniu. Wiara jest żywym, aktywnym zwróceniem się duszy ku Bogu („ein lebendiges Zu-Gott-Bewegsein der Seele”)¹⁷². Prawidłowa postawa wiary kształtuje się w oparciu o niezachwiane przekonanie, że Bóg pragnie uczynić nam wielkie rzeczy¹⁷³. Jak przy omawianiu innych godnych podziwu, chwały i czci zalet oraz darów Bożych w Maryi, również w przypadku Jej wiary Luter prezentuje najpierw prawdziwe i fałszywe przejawy wiary w ogóle, by następnie wszystkie superlatywy przenieść na Maryję i wskazać na Nią jako na urzekający przykład do naśladowania. Jaskrawy przejaw fałszywej czci Matki Chrystusa dostrzega w praktyce kultu obrazów, które wywyższa się i wielbi szczególnie w okresie Wielkiego Postu. Wielcy mistrzowie tworzyli je z pewnością nie w tym celu, pisze Reformator, by je czczono, lecz przede wszystkim po to, by ukazywały wielkość Boga w jego stworzeniu¹⁷⁴. Rozpowszechniona praktyka oddawania czci obrazom Maryi sprawia, że Matka przestaje być przykładem i wzorem, a zostaje w rzeczywistości wyniesiona ponad wszelką miarę. Sama zaś święta Panna pragnie pozostać najszlachetniejszym przykładem łaski Bożej i cały świat przywołać do ufności, miłości i wielbienia Stwórcy. Postawą, która zaprzecza tej fundamentalnej roli Maryi jako przykładu i wzoru, jest oczekiwanie od Niej pomocy. Taka właśnie postawa jest najprostszą drogą do uczynienia z niej bożka¹⁷⁵. W rzeczywistości Maryja, podobnie jak Dawid, Piotr, Paweł, Maria Magdalena i wielu innych, którzy mimo swej niegodności i słabości dostąpili miłosierdzia Bożego, powinna być takim samym przykładem Bożej miłości i łaskowości w stosunku do człowieka. Niestety,

¹⁷² Por. *Komentarz do Magnifikat*, Siebenstern Taschenbuch, (nagłówek) str. 33.

¹⁷³ „Du mußt vielmehr ohne alles Wanken, ohne alles Zweifeln den Willen Gottes über dich dir vor Augen stellen, so daß du fest glaubst, er werde und wolle auch mit dir große Dinge tun. Ein solcher Glaube lebt und webt: der dringt durch und ändert den ganzen Menschen, der zwingt dich, daß du in Furcht sein mußt, wenn du hoch bist, und getrost sein darfst, wenn du niedrig bist [...]. Du darfst jedenfalls nicht bloß glauben, daß Gott dir zu helfen vermöge und wisse, sondern auch, daß er dir helfen wolle; da muß doch ein ganz unsagbar großes Werk geschehen, damit du vom ewigen Tod erlöst, ewig selig und Gottes Erbkind wirst”. WA 7, 553, 25-34;

¹⁷⁴ Na temat stanowiska Lutra wobec czci obrazów por. J. L i e b a l l, *Martin Luthers Madonnenbild. Eine ikonographische und mariologische Studie mit 53 Abbildungen*, Stein am Rhein 1981.

¹⁷⁵ „Aber nun trifft man wohl manche, die bei ihr wie bei einem Gott Hilfe und Trost suchen, daß ich besorgt bin, es sei zur Zeit mehr Abgötterei in der Welt, als je gewesen ist”. WA 7, 570, 23-25.

stwierdza Wittenberczyk, przesadne (überflüssigen) kazania i nieużyteczna gadanina piewców chwały Maryi uniemożliwiają realizację wyznaczonego jej przez Boga zadania. W Niej spotykają się bowiem: „bezmierne bogactwo Boga z jej głębokim ubóstwem, Boska chwała z jej nicością, Boska godność z jej poniżeniem, Boska wielkość z jej małością, Boska dobroć z brakiem jej zasługi, Boża łaska z jej niegodnością”¹⁷⁶. Kaznodzieje nie dostrzegają tych dysproporcji i ośmielają się zachęcać swoich słuchaczy, by od Niej, jak od Boga, wyczekiwali pomocy. Luter czuł się zaniepokojony rozmiarem upadku nauki chrześcijańskiej i jej coraz głębszym pogrążaniem się w pogańskich praktykach czci bożków.

Przyczynę błędów w rozumieniu czci Maryi dostrzega także w fałszywej interpretacji słów Magnificatu: „Otdąd błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia”. Reformator jest zdania, że „omnes generationes” („wszystkie pokolenia”) to w biblijnym rozumieniu nie cała ludzkość, a zapowiedź, że poprzez dzieje ludzkości, w każdym z pokoleń, znajdą się tacy, którzy oddawać będą Jej cześć. Nie do pogodzenia byłoby to pierwsze rozumienie „omnes generationes”, z faktycznymi przypadkami bluźnierstw, kierowanymi przeciwko Maryi ze strony jej wrogów: Żydów, pogan czy też złych chrześcijan¹⁷⁷. Konsekwentnie też autor Komentarza interpretuje słowa „pokolenia” z wersetu: „Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenie”. Podobnie zarzuca głosicielom chwały Maryi zbyt wąskie pojmowanie słowa „błogosławieni – makariusi” jako jedynie: „selig sagen”, twierdząc, że bardziej należy się temu słowu dynamiczne rozumienie: „błogosławić” („seligen”) lub „czynić błogosławionym” („selig machen”). Nie chodzi tu bowiem tylko o cześć oddawaną przez słowa, przyklęknięcia, skłony głowy, uchylenie jej nakrycia, sporządzanie wizerunków albo przez budowanie świątyń, lecz

¹⁷⁶ „[...] der überschwengliche Reichtum Gottes mit ihrer tiefen Armut, die göttliche Ehre mit ihrer Nichtigkeit, die göttliche Würde mit ihrem Verachtetsein, die göttliche Größe mit ihrer Kleinheit, die göttliche Güte mit ihrem Nichtverdienthaben, die Göttliche Gnade mit ihrer Unwürdigkeit”. WA 7, 569, 16-570, 21.

¹⁷⁷ „[...]’alle Geschlechter sie selig heißen’, wo doch Juden, Heiden und viel böse Christen sie lästern oder wenigstens es doch ablehnen, sie selig zu heißen”. WA 7, 570, 28-30.

przede wszystkim o cześć składaną „z całej mocy w oparciu o prawdę”¹⁷⁸.

Mimo zastrzeżeń pod adresem kultu maryjnego, zdaniem Lutra, bluźnierczego i uwłaczającego Bogu¹⁷⁹, w Komentarzu do Magnificat, Maryja jawi się jako godna czci i uwielbienia ze względu na swoją wiarę i za to wszystko, co Bóg zechciał w Niej i przez Nią dokonać, zwłaszcza przez fakt wyniesienia Jej do godności Matki takiego Syna. „Wielkie dzieła Boże to nic innego, jak dar jej Bożego Macierzyństwa, wraz z którym udzielone jej zostały inne liczne i niepojęte dary. Stąd płynie jej pełnia chwały i błogosławieństwa [...]”¹⁸⁰. Dlatego jak najbardziej usprawiedliwionym przedmiotem pochwały Maryi pozostaną zawsze: Macierzyństwo, dziewictwo, pokora, a przede wszystkim wiara, która legła u podstaw wszystkich ofiarowanych Jej darów.

¹⁷⁸ „[...] aus allen Kräften und mit einer auf den Grund reichenden Wahrhaftigkeit geschehen. Das ist dann der Fall, wenn das Herz durch ihre Nichtigkeit und Gottes gnädiges Ansehen Freude und Lust durch sie zu Gott gewinnt und man mit ganzem Herzen sagt oder denkt: 'O du, selige Jungfrau Maria! Solch ein seligen ist ihre rechte Ehrung, wie wir gehört haben'. WA 7, 570, 41nn.

¹⁷⁹ Por. M e i n h o l d, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 43-44. „Luter, pisze Künneth, podniósł swój głos nie po to, by stać się krytykiem kultu maryjnego! Chodziło mu o uwielbienie Boga, który wobec Maryi i przez nią także wobec nas uczynił cudowne rzeczy. Krytykiem kultu maryjnego stał się dopiero ze względu na cześć należną Bogu”. *Luthers Marienzeugnis*, 669.

¹⁸⁰ „Die 'großen Dinge' sind nichts anders, als daß Maria Gottes Mutter geworden ist. In diesem Werk sind ihr so viele und große Güter gegeben, daß sie niemand begreifen kann. Denn daraus kommt alle Ehre und alle Seligkeit; daraus kommt es. daß sie innerhalb des ganzen Menschengeschlechtes eine einzigartige Person ist über alle. Niemand ist ihr gleich, weil sie mit dem himlischen Vater ein Kind, und zwar ein solches Kind hat. [...] Es sind große Dinge, die nicht mit Worten zu erschöpfen noch zu ermessen sind. In *einem* Wort hat man darum alle ihre Ehre zusammengefaßt: wenn man sie nämlich 'Gottes Mutter' nennt; es kann niemand Größeres von ihr noch zu ihr sagen, und wenn er gleich so Viel Zungen hätte, als es Laub und Gras, Sterne am Himmel und Sand am Meere gibt. Es will auch im Herzen bedacht sein, was das heißt, Gottes Mutter zu sein”. WA 7, 572, 27nn. Zob. WA 12, 208, 14-209, 3; M e i n h o l d, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, 52-93. Hymny i pieśni maryjne są dowodem jego żywego stosunku do Maryi i wyrazem jego czci ku niej. Por. G r a e f, *Maria, Eine Geschichte*, 322.

3.2.5. „Pokorna Służebnica”

Wiara, która pozwala doświadczać Bożego działania, jest także warunkiem chwalonej w wielu miejscach przez Lutra innej cnoty Maryi, mianowicie – pokory¹⁸¹. „Pokora – Demut” – termin ten w Komentarzu odgrywa centralną rolę. Jest on jednym z tych tematów, które pozwalają dokładniej prześledzić rozwój teologicznych poglądów Ojca Reformacji. Poświęcił temu zagadnieniu osobne studium R. Demerau¹⁸². Jak pisze uczony, chrześcijański ideał zjednoczenia wierzącego z Chrystusem w mistycznej tradycji Kościoła ukształtował się na podwójnej drodze. Pierwsza z nich prowadziła przez tak zwane oczyszczenie (Purgationsweg, via purgationis), druga natomiast przez uniżenie (Demutsweg, via humilitatis). Istotę drugiej drogi stanowi rozważanie Krzyża Jezusa Chrystusa. Obydwie zaś łączy konieczność postawy pokory ze strony każdego, kto do owego zjednoczenia pragnie dążyć. Pierwszą drogę bardzo silnie uwypuklają reguły zakonne św. Benedykta i św. Augustyna. Pokora w ich nauczaniu leży u podstaw drogi oczyszczenia, polegającej na absolutnym podporządkowaniu własnej woli, woli Wszechmogącego Boga. Kontynuatorami tego kierunku byli m.in. Hugo z klasztoru św. Wiktora, Bernard z Clairvaux, Anzelm z Canterbury, Tomasz à Kempis i Bonawentura, a na gruncie niemieckim prowincjał i profesor Lutra, Jan Staupitz oraz Gabriel Biel i Jan Gerson. Ta mistyczna droga w sposób szczególnie akcentowała pokorę jako podstawę wszelkich cnót. Luter w początkowej fazie swej akademickiej działalności w pełni przyznawał się do rozumienia ideału chrześcijańskiej doskonałości jako nagrody za zasługującą cnotę pokory. W jego wypowiedziach do ok. 1514 r. bez trudu odnaleźć można przemyślenia współczesnego mu dominikańskiego mistyka Jana Taulera¹⁸³, na temat tajemnic Chrystusowego Krzyża i miłości Boga do człowieka tam wyrażonej, cierpienia jako najpewniejszej drogi do Boga oraz życia na wygnaniu i w oddaleniu

¹⁸¹ WA 7, 555, Inn; 559-564.

¹⁸² R. Demerau, *Die Demut in der Theologie Luthers*. Studien zu den Grundlagen der Reformation, t. 5, Giessen 1968.

¹⁸³ O wpływie Jana Taulera, wybitnego przedstawiciela nurtu mistycznego w teologii i duchowości niemieckiej, na stanowisko Lutra w kwestii pokory por. Demerau, *dz. cyt.*, 196 oraz Todd, *Marcin Luter*, 99-100. Na temat teologicznomistycznej myśli Jana Taulera zob. też J. Misiorek, *„Złoty okres” niemieckiej mistyki*, Lublin 1992, 39-63.

od Boga. Pokora, lansowana przez „theologia deutsch” jak i ukazana w teologii Lutra okresu przedreformacyjnego, w pełni nawiązuje do „via purgationis” sługi Bożego, nakreślonej w „Regula Benedicti”. Rozważania te z kolei nawiązują do „Naśladowania Chrystusa” Tomasza á Kempis, do pism św. Bernarda z Clairvaux, Hugona z klasztoru św. Wiktora oraz do reguły św. Augustyna¹⁸⁴. O pokorze (humilitas), pojmowanej w kategorii zasługi, pisał Augustyn w swoim Komentarzu do Magnificat: „Słusznie więc Maryja sama zaświadcza, że Pan wejrzał na pokorę, gdyż Bóg swoją łaskawość, którą natura ludzka utraciła przez pychę pierwszych rodziców, odnowił przez pokorę Maryi”¹⁸⁵. Kontynuując rozważanie na temat paraleli: „Ewa – Maria”, Augustyn napisał: „Bóg wzgardził pyszną, a wejrzał na pokorną. To, co pyszna straciła, odzyskała pokorna. Dlatego mówi [Maryja – uwaga aut.], wejrzał na pokorę swojej służebnicy”¹⁸⁶. W pismach Johanna von Paltz, nauczyciela Lutra z okresu jego życia zakonnego, Maryja ukazana jest jako pierwsza zakonnica, w której konkretyzuje się monastyczny ideał pokory jako aktywnej zasługi¹⁸⁷. Klasyczne rozumienie humilitas jako zasługi (meritum) spotykamy także u Tomasza z Akwinu: „O prawdziwa pokoro, któraś zrodziła ludziom Boga, wydałaś z siebie życie dla śmiertelnych ludzi, odnowiła niebiosa i uwolniła ludzkie dusze. Pokora Maryi stała się niebieską drabiną, po której Bóg zstąpił na ziemię”¹⁸⁸. Jeśli w wyżej cytowanym kazaniu, przypisywanym świętemu Tomaszowi, autor jest zdania, że zasługa Maryi zawiera się w jej pokorze, to Luter przeciwnie, zaczyna rozumieć „Demut” jako stan duszy Matki Pana odzwierciedlający

¹⁸⁴ Por. D e m e r a u, 210.

¹⁸⁵ „Bene ergo Maria sola in humilitatem Dominum respexisse testatur, quia divinitas propitiationem, quam humana natura in primis parentibus per superbiam perdidit, in Maria per humilitatem recuperavit”. Cyt. za H. D ü f e l, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, 118.

¹⁸⁶ „Superbam despexit, et humilen respexit: id quod superba perdidit, humilis recept. Ideo ait, Respexit humilitatem ancille suae”. *Tamże*. W podobnym sensie wypowiada się także Bonawentura, por. D ü f e l, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, 123.

¹⁸⁷ WA 7, 563, 31-33. Por. także D ü f e l, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, 123; Thaidigsmann, *dz. cyt.*, 24.

¹⁸⁸ „O vera humilitas, quae Deum hominibus peperit, vitam mortalibus edidit, caelos innovavit, mundum purifikavit, paradysum aperuit, et hominum animas liberavit. Facta est Mariae humilitas scala caelestis, per quam Deus descendit ad terras”. Kazanie maryjne przypisywane św. Tomaszowi, za: D ü f e l, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, 124.

rzeczywistość bycia ukrytym, charakteryzujący egzystencję każdego chrześcijanina¹⁸⁹.

Podzielić należy przekonanie, że początek odejścia Lutra od tradycyjnego rozumienia pokory (jako cnoty stanowiącej podstawę do nagrody i polegającej na oczyszczeniu i oświeceniu) przypada na ok. 1516 r., a być może nawet na czas wcześniejszy, bo już w drugim wykładzie Psalmów (1515-1517) zdaje się zrywać z moralnym rozumieniem pokory¹⁹⁰. Decydujący dla nowego rozumienia tego kluczowego pojęcia wydaje się okres między 1516 a 1521 rokiem, kiedy to z coraz większą stanowczością opowiada się za bezwzględnym i nieprzekraczalnym dystansem między Stwórcą a stworzeniem oraz rozwija swoją naukę o Sola Scriptura.

Za centralny werset w Magnificat uważa Luter słowa Maryi: „Wejrzał na uniżenie swojej służebnicy – respexit humilitatem ancillae suae”. Pragnienie zmiany tradycyjnego rozkładania akcentów w komentowaniu tego wersetu (jak i w innych wypowiedziach dotyczących pokory Matki Pana) zdaje się być jednym z nadrzędnych celów, jakie przyświecały Lutrowi, gdy przystępował do pisania Komentarza. Już przed jego opublikowaniem daje się zauważyć we wczesnoreformatorskich pismach Doktora z Wittenbergi stopniową zmianę tradycyjnego rozumienia pokory, pojmowanej jako cnota zasługująca. Wczesne pisma Lutra stoją jeszcze zasadniczo na gruncie monastycznego rozumienia „Demut” jako zasługi Matki Chrystusa, rozumienia pokory jako szczególnej cnoty, która spotkała się z nagrodą ze strony Boga w postaci wybrania Maryi na Matkę Syna Bożego. Pokorę rozumiano więc jako etyczną wartość człowieka, osobiście przez niego „wypracowaną”. Na skutek coraz pełniejszego utożsamiania pokory z wiarą termin „humilitas” – w rozumieniu Lutra – traci stopniowo monastyczne znaczenie jako sprawiedliwość z uczynków („Werkgerechtigkeit”); nabiera nowego sensu: wskazuje na bezsilność człowieka, wyraża przekonanie, że na podstawie własnej cnoty i pokornej postawy grzesznik nie ma szans przed surowym Sędzią¹⁹¹.

¹⁸⁹ WA 7, 560, 23. E. E b e l i n g, *Evangelische Evangelienauslegung*, Darmstadt 1962, 235 n.

¹⁹⁰ Zdaniem Demerau Luter odrzucił już w 1516 r. stanowisko „theologiae deutsch” na temat drogi oczyszczenia i oświecenia pokornego oraz zjednoczenia z Nim jako nagrody za jego pokorę. Por. t e n ż e, 190.

¹⁹¹ Por. L o e w e n i c h, *Luthers Theologia crucis*, 174.

Luter tłumaczy w Komentarzu termin „humilitas” jako nicość (Nichtigkeit)¹⁹². W procesie odchodzenia od tradycyjnego rozumienia humilitas istotną rolę odegrał Erazm z Rotterdamu, który w przeciwieństwie do powszechnie cytowanej Wulgaty termin „tapeinosis” („humilitas”) tłumaczy nie jako pokora („Demut”), lecz jako „nicość” (Nichtigkeit), argumentując, iż dziwna byłaby to pokora, która sama byłaby świadoma swego zasługującego charakteru¹⁹³. W wielu miejscach Komentarza Luter wypowiada się w takim właśnie erazmiańskim duchu¹⁹⁴.

P o d s u m o w a n i e

Następujące wnioski wypływają z analizy wymiaru mariologicznego dzieła.

1) Komentarz, wbrew oczekiwaniom wielu, nie jest traktatem mariologicznym. Jest pismem, które w warstwie teologicznej, zgodnie z przekazem biblijnym, charakteryzuje się dużą dozą wstrzeźliwości w opowiadaniu o Matce Pana. Nie pomija jednak istotnych zagadnień maryjnych i mariologicznych. Na czoło rozważań Reformator wysuwa Jej wzorcą rolę w stosunku do wierzących i ufających Chrystusowi. Maryja jawi się nam tu jako pokorna służebnica, w swej nicości i skromności otwierająca się na tajemnicze działanie Boga w sobie. Spełnia rolę Nauczycielki postawy dziękczynienia i zapomi-

¹⁹² „Das Beispiel hat edzoken (gr.) für die humilitas als solches Nichtsein vor Gott, als Zunichtewerden vor der göttlichen Majestät, ist für Luther Maria”, – takie samo rozumienie odczytać już można w Komentarzu Rz – „Zunichte werde vor Gott”. Por. D ü f e l, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, 120-121.

¹⁹³ Por. G r a e f, *Maria. Eine Geschichte*, 321.

¹⁹⁴ „Das Wörtlein 'Humilitas' haben einige hier als 'Demut' verstanden, als hätte die Jungfrau Maria auf ihre Demut Bezug genommen und sich ihrer gerühmt [...]. Wie sollte man denn dieser reinen, rechtschaffenen Jungfrau solche Vermessenheit und Hochmut zuschreiben, daß sie sich ihrer Demut vor Gott rühme! Das ist doch allerhöchste Tugend, und niemand achtet sich für demütig oder rühmt sich dessen, als wer der Allerhochmütigste ist. Gott allein erkennt die Demut; er allein beurteilt und offenbart sie auch, so daß der Mensch niemals weniger von der Demut weiß als eben dann, wenn er recht demütig ist”. WA 7, 559, 37. 560, 7-12. „Die wahrhaft Demütigen [...] sehen nicht auf den Erfolg der Demut, sondern mit einfältigem Herzen sehen sie auf die niedrigen Dinge, gehen gerne damit um und werden selbst nie gewahr, daß sie demütig sind” [...]. Rechte Demut weiß niemals, daß sie demütig ist; denn wenn sie es wüßte, so würde sie hochmütig angesichts dieser schönen Tugend”. WA 7,562, 32-34 nn. Por. WA 7,560, 34; 559,31; 561,21. Por. D ü f e l, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, 121.

niania o sobie oraz oddawania należnej chwały Stwórcy ze względu na Niego samego, a także dziękczynienia za Jego dobroć i miłość okazywaną przez potężne działanie. Uczy, jak mamy Boga czcić, wielbić i kochać. Luter stawia chrześcijanom Maryję za przykład i „wzór doświadczalności wiary oraz realnego, aż z cielesnością graniczącego doświadczenia Bożej łaski” (Skowronek, Światła ekumenii, 140). Podstawą jej wielkości jest tajemnica Bożego wejścia (respexit). Odpowiadając na pytanie postawione w tytule niniejszego artykułu, należy stwierdzić, że teologiczny przełom w „mariologii” Lutra nie miał tak radykalnego przebiegu jak w przypadku pozostałych elementów jego doktryny. Reformator mówi bowiem jeszcze w Magnificat wprost do Maryi i o Maryi. Dopiero później (od 1522) wspomnianie Matki Pana stanie się w jego pismach, a zwłaszcza w kazaniach, jedynie pretekstem do głoszenia wyłącznie Chrystusa.

2) Wskazać można, mimo powyższego zastrzeżenia, na przełom w myśleniu o Maryi, jaki dokonał się w okresie dojrzewania u Lutra idei publikacji Komentarza. Z jednej strony, jak się okazuje, znajduje tu potwierdzenie jego niezmiennie przekonanie o Bożym Macierzyństwie Maryi i jej Dziewictwie. Nie wyklucza się także ukrytej doktryny o Niepokalanym Poczęciu. Z drugiej, uderza zdecydowane „nie” skierowane pod adresem nauki o możliwości jakiegokolwiek zasługiwania ze strony Maryi na dary, których dostąpiła z wyłącznej inicjatywy Boga. Z jeszcze większą stanowczością, powodowany założeniami teologicznymi, występuje Luter przeciwko praktykom zaciemniania jedyne i wyłącznego pośrednictwa Chrystusa (surowy Sędzia) w dziele zbawienia poprzez uciekanie się do Matki Pana i do jej zasług, które miały i mają wzmacniać potęgę Jej wstawiennictwa. Jednoznacznie odrzuca wszelkie przejawy wzywania Maryi, przekraczające ramy dopuszczalnej, jego zdaniem, modlitwy jednych za drugich, odpowiadającej relacjom zachodzącym w *communio sanctorum*. Za najcenniejsze sformułowanie Komentarza uznać należy w tym kontekście zdanie: „Maryja prowadzi do Chrystusa”.

3) Analiza Komentarza w kwestii kultu maryjnego nasunęła wnioski, iż dokonać należy istotnego rozgraniczenia między sformułowaniami Komentarza dyktowanymi ściśle teologicznymi założeniami a wypowiedziami, których źródło stanowi pobożność i głęboko religijny charakter Lutra. W pierwszym przypadku autor przyjmuje postawę krytyczną, chłodną, pełną rezerwy w stosunku do Błogosławionej Dziewicy, w drugim nie szczędzi słów pochwały i radosnego

uniesienia, dobierając określenia, które najlepiej oddałyby wielkość Maryi, Jej niepowtarzalność i szczególne odrębne miejsce przed Bogiem.

4) Nie potwierdza się intuicja co do dominacji elementów maryjnych i mariologicznych w Komentarzu. Luter wyraźnie zrywa z dotychczasową tradycją, reprezentowaną m.in. przez Gersona, charakteryzującą się mariocentryzmem i ekskluzywnością adresatów w komentowaniu *Magnificat*. Reformator idzie tutaj własną odrębną drogą – drogą teologa i duszpasterza w jednej osobie. Jego dzieło staje się niejako teologicznym wyważonym kryterium dla dyktowanej sercem, często nieuporządkowanej pobożności.

5) *Komentarz* nie będąc traktatem mariologicznym wyznacza tej tematyce miejsce podporządkowane nauce o dziełach Bożych i w antropologii. Jego „mariologia” stanowi najdoskonalszą egzemplifikację tez formułowanych w kontekście tych tematów (najdoskonalsza czcicielka Boga, nauczycielka właściwej postawy wobec Pana, przewodniczka do Chrystusa, najszlachetniejszy i najdoskonalszy człowiek).

DIE STELLUNG LUTHERS ZU MARIA

Luther schrieb sein Kommentar zum *Magnificat* zu einer der schwierigsten Zeiten seines Lebens. Zu dieser Zeit sind die bedeutendsten reformatorischen Schriften entstanden. Persönlich war es auch für Luther diese Situation akut (Flucht nach Wartburg, Bannandrohung kraft der Bulle *Exurge Domine* vom Papst Leo X). Diese kleine Schrift aber, die kostbare Perle unter den Werken Reformators, unterscheidet sich stark von all diesen Hauptschriften durch sein frommes, ruhiges und fast ganz unpolemisches Charakter. Besondere Bedeutung von dem ökumenischen Grund her, ist Maria und der Mariologie zu zuschreiben. Sie steht zwar nicht im Mittelpunkt des Kommentars, spielt doch die wichtige Rolle als Korrektur und Exemplar für die theologischen Gedanken, mit denen sich Luther in seiner Schrift befaßt, vor allem: Gott und seine Werke der Maria und die ganze Menschheit gegenüber; der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott und der Welt. Es ist keine einfache Aufgabe, festzustellen, ob Luther in diesem Zeitpunkt noch Katholisch oder schon evangelisch war, wenn es um seine Marienstellung geht. Als eine der wichtigsten Schlußfolgerungen ist folgende zu formulieren: Mann muß unterscheiden zwischen der offiziellen Stellung Luthers zu Maria und seiner privaten Frömmigkeit. Im ersten Fall blieb Luther kühl und er distanzierte sich von der Abgötterei der Katholiken. Im zweiten, konnte er keine richtige Worte finden, um die Größe, Heiligkeit dieser ungewöhnlichen Frau – Mutter Gottes und Jungfrau.