

Jan Adrian Łata

Maryja jako zwyciężczyni egzystencjalnych lęków w teologii Pawła Tillicha

Salvatoris Mater 2/4, 345-360

2000

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.

Paweł Tillich zaliczany jest wraz z Karolem Barthem i Rudolfem Bultmanem do czołowych teologów protestanckich dwudziestego stulecia.

I chociaż Karol Barth i Rudolf Bultmann wydają się przechodzić do historii teologii, to Paweł Tillich jest nadal aktualny i ciągle się go cytuje¹. Czemu zawdzięcza Tillich swoje nieustające znaczenie? Głównie temu, jak zauważa jeden krytyk, że *wyzwolił chrześcijaństwo z jego izolacji*². Chodzi tu przede wszystkim o język, którym się posługuje. Tillich wykracza poza językową ezoterykę tradycyjnej chrześcijańskiej terminologii. Następnie każde pojęcie religijne i teologiczne usiłuje tłumaczyć za pomocą fenomenologicznej metody tak, żeby można było dokonać jego asymilacji rozumowej. Usiłuje przetłumaczyć sprawę, istotę, jądro chrześcijaństwa na kategorie językowe, którymi posługuje się współczesny człowiek. Teologiczne rzemiosło rozumie Tillich jako nieustanną rozmowę z filozofią, a obronę Kościoła jako stały dialog

z zsekularyzowanym społeczeństwem. Wątpliwości i pytania oraz stawianie problemów mają w tej teologii uzasadnione prawo i miejsce. Główne tematy dla Tillicha to religia i historia religii³.

Pomimo gwałtownej sekularyzacji zachodniego świata i całej naszej kultury Tillich broni skutecznie tajemnicy „Świętego”. Wielu sceptyków, obojętnych, cyników znalazło w jego teologii na powrót swoją własną sprawę. Tymczasem Tillich nie czynił właściwie nic innego jak tylko to, co było, jest i będzie zawsze zadaniem teologii: interpretować wiarę, czyli usiłować czynić ją przejrzystą dla rozumu i wiarygodną do przyjęcia także przez zsekularyzowane myślące elity. Tillich usiłował także interpretować język ludzi naszej epoki, to znaczy usiłował sondować jego głębię, docierać aż do owej głębi, gdzie mieszka prawda. We wszystkim tym jest tyle treści i programu, że dziedzictwem Tillicha będzie się zajmowało jeszcze prawdopodobnie wiele pokoleń⁴.

Ks. Jan Adrian Łata

Maryja jako zwycięzcy egzystencjalnych lęków w teologii Pawła Tillicha

SALVATORIS MATER
2(2000) nr 4, 345-350

¹ Por. W. SCHMIDT, W. COLLMER, *Das Werk Paul Tillichs in deutscher Sprache*, w: *Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis*, Stuttgart 1996, 78-79.

² TAMŻE, 79.

³ TAMŻE, 78.

⁴ TAMŻE, 79. Por. też J.A. ŁATA, *Moc, która pokonuje niebyt*, Wrocław 1996, 7-9.

Maryja, Matka Pana Jezusa Chrystusa zajmuje w teologii Pawła Tillicha niewiele miejsca, niemniej jednak warto wydobyć to, co Tillich o Niej napomknął. Należy przy tym zaznaczyć, że to „niewiele” znajduje silną i szeroką podbudowę w całych rozdziałach jego teologii.

W I części swojej „Systematycznej teologii”, w której Tillich rozważa korelację rozumu i Objawienia, zajmuje się on „mediami Objawienia”, do których zalicza obok historii, przyrody, słowa, grup społecznych także „jednostki”. Tillich pisze: *W podobny sposób mogą stać się mediami Objawienia, także te osoby, które stoją w jakimś powiązaniu z wydarzeniami Objawienia: albo jako reprezentanci, albo też jako tłumacze tych wydarzeń, a niekiedy jako jedni i drudzy w tej samej osobie równocześnie. [...] W obydwóch funkcjach są oni wszyscy mediami historycznego Objawienia. A wszyscy oni, nie mniej niż same wydarzenia, wskazują na coś, co ich nieskończenie transcendentuje, a mianowicie na to, co nas bezwarunkowo dotyczy*⁵.

Objawienie przez osobowości nie jest ograniczone do tych, którzy reprezentują czy też tłumaczą historię. Objawienie może się wydarzyć poprzez każdą osobę, która jest transparentna na podstawę bytu. Aczkolwiek prorok jest medium historycznego Objawienia, to przecież obok niego występują także jeszcze inne osoby, media Objawienia⁶.

Do zasadniczych „osobowych mediów Objawienia” obok proroka zalicza Tillich osobę kapłana i świętego.

*Święci są ludźmi, którzy są transparentni na podstawę bytu, która się przez nich objawia, i którzy są zdolni do tego, by wkraczać jako media w konstelację Objawienia. Ich bycie może stać się dla innych wydarzeniem mającym charakter znaku. Tutaj znajduje swoje uzasadnienie ta prawda, która przywołuje katolicką praktykę oczekiwania od prawdziwego świętego, by sprawił jakiś cud*⁷.

Tillich ma wątpliwości co do usuwania przez protestantów różnicy pomiędzy świętym a zwyczajnym wiernym. W protestantyzmie jest tak, że *każdy wierny jest o tyle świętym, o ile przynależy do wspólnoty świętych, do nowej rzeczywistości, która jest święta w swym*

⁵ P. TILLICH, *Systematische Theologie*, t. I/II, Berlin-New York 1987, 146.

„To, co nas bezwarunkowo dotyczy”, oznacza u Tillicha wymiennie wiarę, religię, sprawę Jezusa Chrystusa. Tillich określa to też jako „ostateczną troskę człowieka”, która rozstrzyga o jego „byciu lub niebyciu”, czyli o jego zbawieniu lub unicestwieniu. Pierwszorzędnym przedmiotem ostatecznej troski powinien być Bóg, jako „Nieuwarunkowane”, „Ostateczne”, „Samo Bycie”, „Moc bycia”, „Wieczne”, itd. Por. J.A. ŁATA, *Ostateczna troska człowieka*, Pławo 2000, 30-32.

⁶ P. TILLICH, *Systematische...*, 146.

⁷ TAMŻE, 147.

*źródle; a każdy święty jest zwyczajnym wierzącym o tyle, o ile przynależy do tych, którzy potrzebują przebaczenia grzechów. Na tej podstawie wierzący może stać się medium Objawienia dla innych i w tym sensie także świętym. Jego wiara i jego miłość mogą stać się znakiem-wydarzeniem dla tych, którzy zostali zafascynowani siłą i kreatywnością wiary i miłości*⁸.

Wobec tego problematycznego zrównania wiernego ze świętym Tillich domaga się od teologii protestanckiej, by ta koniecznie prze-myślała na nowo problem świętości.

Historyczne wydarzenia, grupy i jednostki nie są mediami Objawienia wprost, autentycznie. Otrzymują one jakość Objawienia dopiero poprzez wystąpienie „konstelacji objawieniowej”, w którą wkraczają w określonych warunkach. Objawienie dokonuje się dopiero wtedy, kiedy czy to grupy, czy też osoby będą transparentne na podstawę bytu i sensu, kiedy staną się manifestacjami misterium bytu.

Wydarzenia Objawienia nie można jednak ani przewidywać, ani też wyprowadzać z właściwości osób, grup czy też wydarzeń. Jest ono historycznym, społecznym i osobistym przeznaczeniem. Jest ono podporządkowane „kierującemu stwarzaniu Boskiego życia”⁹.

Tu nasuwa się teologiczne pytanie o „cel” stworzenia. Z punktu widzenia stworzeń celem stworzenia jest być stworzeniem i urzeczywistniać swe możliwości. Ze stanowiska jednak Stwórcy celem stworzenia jest wywieranie i sprawowanie swej twórczej mocy, która nie ma żadnego innego celu poza sobą samą, jako że Boskie życie jest w swej istocie twórcze¹⁰.

Kalwińską wypowiedź o tym, że celem stworzenia jest „chwała Boża” Tillich poddaje krytyce. Wyobrażenie, że Bogu czegoś brakuje, co kazałby sobie dawać przez stworzenie, które sam stworzył, jest pogańskiej proveniencji i należy je odrzucić. Jako Stwórca świata Bóg jest jedyną przyczyną wspaniałości i chwały, którą chciałby osiągnąć poprzez swe stworzenie. Skoro jednak Bóg jest jedyną przyczyną swej chwały, wtedy nie potrzebuje świata do tego – uważa Tillich – by ten Mu oddawał chwałę. Bóg posiada ją w wieczności w sobie samym.

Tillich kwestionuje w luteranckiej teologii twierdzenie, że zamiarem Boga jest osiągnięcie wspólnoty miłości ze swymi stworzeniami. Bóg stwarza świat dlatego, ponieważ Boska miłość pragnie posiadać przedmiot miłości. W tym zawarta jest jednak cicha i milczą-

⁸ TAMŻE.

⁹ TAMŻE, 145.

¹⁰ Por. TAMŻE, 303.

ca supozycja, że Bóg miałby czegoś potrzebować, czego by nie miał bez stworzenia. Wzajemna miłość jest miłością uzależnioną od dwóch stron. Jednakowoż nie ma niczego takiego, co by świat stworzony mógł Bogu ofiarować. Tym, który wyłącznie daje jest Bóg¹¹.

Tillich proponuje zastąpić pojęcie „celu stworzenia” pojęciem „telos stworzenia”. To ostatnie oznacza wewnętrzne, rzeczywiste spełnienie tego, co jest w Bogu poza potencjalnością i aktualnością.

Kierujące stwarzanie Boga popycha każde stworzenie w kierunku spełnienia w formie „pomimo”. Boskie stwarzanie jest nakierowane na przyszłość. Tradycyjnym pojęciem stosowanym na oznaczenie kierującego stwarzania jest „Opatrzność”¹².

Opatrzność jest pojęciem paradoksalnym. Wiara w Opatrzność jest wiarą „pomimo”: pomimo ciemności przeznaczenia i bezsensu istnienia. *Wiara w Opatrzność w historii jest triumfem prorockiej interpretacji historii – interpretacji, która użycza sensu historycznemu istnieniu pomimo nigdy niekończących się doświadczeń bezsensowności. W świecie późnego antyku fatum odniosło zwycięstwo nad opatrznością i ustanowiło panowanie lęku wśród mas; ale chrześcijaństwo podkreślało bardzo mocno zwycięstwo Chrystusa nad mocami fatum i lęku właśnie wtedy, gdy zdawały się one uważać, że Go pokonały na Krzyżu. Tutaj została ostatecznie ugruntowana wiara w Opatrzność*¹³.

Podsumowując, możemy niebezpiecznie wysunąć taki wniosek, że Maryja jest jedną z tych postaci nowotestamentowych, przez które Bóg się objawia. Stanowi medium Boga; jest transparentna na tajemnicę istnienia, podstawę bycia i sensu. Maryja jest dla innych wiernym wydarzeniem mającym charakter znaku. W Niej „sarx egeneto” – Słowo stało się ciałem. Bóg wybrał Maryję po to, by w Niej stworzenie dotarło do swego „telos”. *Telos stworzenia to „aktualne*

¹¹ Por. TAMZE, 304.

Antropologia protestancka podkreśla przepaść między Bogiem a człowiekiem - według niej tylko wtedy Bóg jest wielki, gdy człowiek jest mały. Katolicyzm uczy, że wielkość człowieka świadczy o wielkości Boga. Bóg obdarzył człowieka wolną wolą (według protestantów ludzka wola nie jest wolna), dlatego może on nawet Bogu powiedzieć „nie” - ale przecież może powiedzieć „tak” odpowiadając na Jego miłość, a więc jednak może coś Bogu dać (mimo że także tę możliwość ma od Niego). Człowiek odpowiadając Bogu na Jego miłość - dając Mu ją - w niczym Go nie dopełnia (dar można dać nie tylko w sytuacji czyjegoś braku). Do natury miłości należy dawanie i branie, stąd też Bóg dając człowiekowi miłość potrzebuje wzajemności - nie dlatego, że brak Mu miłości, ale dlatego, że kocha - można by rzec: w nadmiarze. Bóg nie potrzebuje „posiadać” przedmiotu swej miłości, lecz chce (kierowany czystą bezinteresownością miłości) wejść w dialog miłości, w tę wymianę dawania i brania - nie ze względu na brak, lecz na samoudzielającą się Miłość, którą jest (red.).

¹² Por. TAMZE.

¹³ TAMZE.

spełnienie tego, co jest w Bogu poza potencjalnością i aktualnością”. Dokładniej mówiąc, jest tym zrealizowane w pełni „Królestwo Boże”, „idealna teonomia”, „religia konkretnego ducha”. Wszystkie te rzeczywistości znalazły w Maryi swe „naczynie”. W Maryi mamy coś, co według Opatrzności Bożej odniosło triumf nad mocami zła, ciemności i bezsensu. W Niej Bóg wzniósł twierdzę zwycięstwa nad lękami przed przemijalnością i śmiercią, winą i potępieniem oraz pustką i bezsenssem oraz rozpaczą!

C.K. Norwid pisze w swoim wierszu „Fatum”:

*Jak dziki zwierz przyszło Nieszczęście do człowieka
I zatopiło weń fatalne oczy...*

- Czeka -

Czy, człowiek, zboczy?

*Lecz on obejrzał go, jak artysta
Mierzy swojego kształt modelu;
I spostrzegło, że on patrzy – co? skorzysta
Na swym nieprzyjacielu:
I zachwiało się całą postaci wagą
— I nie ma go!¹⁴*

Mozemy śmiało powiedzieć, że takim człowiekiem, który pokonał „fatum” była Najświętsza Dziewica Maryja, która mocą „fiat”, mocą akceptacji niezmiernych planów Opatrzności Bożej, odniosła zwycięstwo nad kosmicznymi elementami, skuwającymi świat w okowach lęku, grozy i bezsensu. Maryja jest tą, która zrodziła zwycięskiego imperatora prowadzącego w pochodzie triumfalnym rozbrojonych wodzów nieprzyjacielskich: irracjonalizm, czcze, sofistyczne filozofie, ezoteryzmy, kosmiczne elementy, naturalne potęgi, antyhumanistyczne religie. Maryja jest Rodzicielką Tego, o którym św. Paweł powiada: *W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte* (Kol 2, 3); *W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała* (Kol 2, 9); *To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża. Po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz, jawnie wystawił je na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu w triumfie* (Kol 2, 14-15). Aby doświadczyć tego triumfu w sobie samym, wystarczy zrealizować radę tegoż samego Apostoła: *Zapuć-*

¹⁴ C.K. NORWID, *Poezje*, Poznań 1986, 559.

cie w Niego korzenie i na Nim się dalej budujcie (Kol 2, 7). Paweł Tillich by jeszcze dodał: *Ukazało się Nowe Stworzenie, ukazuje się ono ciągle na nowo. Jest ono zarazem ukryte i jawne, równocześnie tam i tu. Przyjmujcie je, unikajcie w nie, dawajcie się przez nie pochwyć*¹⁵.

Czcząc Maryję, partycypujemy w Mocy bycia, która obdarza nas męstwem bycia, odwagą działania, daje nam motywację do przezwyciężania rezygnacji, samozadowolenia i spoczywania błogo w objęciach zadowolonej z siebie skończoności we wszystkich wymiarach życia społecznego, kościelnego, religijnego, kulturalnego i indywidualnego.

Ks. dr hab. Jan Adrian Łata

Hauptstraße 2
92557 Weiding
Niemcy

Maria come vincitrice dei timori esistenziali nella teologia di Paolo Tillich

(Riassunto)

Maria è una di quelle figure nuovotestamentarie attraverso le quali si rivela Dio, è „medium” di Dio – trasparente al segreto dell’esistenza, al fondamento dell’essere e del senso. Santissima Vergine Maria con la forza del suo „fiat”, con la forza dell’accettazione degli immensi piani della Provvidenza Divina, ha vinto quelli elementi cosmici che mettono il mondo in catene di timore, paura e mancanza del senso.

¹⁵ P. TILLICH, *Religiöse Reden*, Berlin-New York 1987, 32.

RECENZJE
RECENSIONI

W ubiegłym roku polscy czciciele Matki Najświętszej otrzymali zarys teologii maryjnej* autorstwa ks. Teofila Herrmanna CM, krajowego moderatora Apostolatu Maryjnego. Książka ta ma stanowić, zwłaszcza dla nich, „podręcznik do mariologii”, by mogli uczyć się w szkole Maryi i wejść z Nią w zażyłość (s. 5-6). Autor we wprowadzeniu zaznacza, że należy wystrzegać się przeintelektualizowania w mariologii (s. 8), jak też mnożenia niezwykłych przywilejów Maryi. Przytacza zdanie św. Bonawentury, by nie wymyślać dla Niej nowych zaszczytów (s. 12). Trudno nie zgodzić się z tak przyjętymi zasadami.

Następnie ks. T. Herrmann ukazuje Maryję w Piśmie świętym, przywołuje cytaty ze Starego i Nowego Testamentu, nie przedstawiając ich egzegezy. Jeśli chodzi o Stary Testament, wspomina Rdz 3, 15; Iz 7, 14; Mi 5, 2-3, nie pozostawiając wątpliwości, że dotyczą one Maryi.

W I części książki, już na samym początku znajdujemy rozważanie na temat Bożego macierzyństwa Maryi. Jak we wszystkich tematach, również omawiając Boże macierzyństwo Maryi, Autor powtarza ten sam schemat: świadectwa Pisma świętego, teksty patrystyczne, Magisterium, opinie teologów - przy czym największą rangę nadaje poglądom św. Tomasza z Akwinu, powołując się na nie przy każdym temacie.

Autor podkreśla podstawowe znaczenie Bożego macierzyństwa wśród tajemnic maryjnych. Wydaje się, że wyciąga jednak zbyt daleko posunięty wniosek, gdy twierdzi, że Maryja jako wychowawczyni Chrystusa miała udział w przygotowaniu Zbawiciela świata do Jego dzieła (s. 28). Przytaczając cytaty z Pisma świętego, zaznacza, że choć nie ma w nim tytułu Bogurodzica, to jednak prawda ta jest w nim zawarta (s. 30). Ukazując zaś świadectwa patrystyczne dotyczące tej prawdy, przechodzi od św. Ignacego Antiocheńskiego do Cyryla Aleksandryjskiego. Wspomina także starożytne hymny, pieśni i modlitwy wyznające tę prawdę. Przywołując z kolei teksty Magisterium Ecclesiae, wymienia wprawdzie Sobór Efeski (431), Chalcedoński (451), Konstantynopolitański I i II (553, 680-681) oraz encyklikę Piusa XII *Lux veritatis*. Poza skromnym wprowadzeniem do przytaczanych tekstów nie dołącza żadnego komentarza. Następnie przechodzi do

Danuta Mastalska

Podręcznik dla Apostolatu Maryjnego

SALVATORIS MATER
2(2000) nr 4, 353-365

* T. HERRMANN CM, *Tajemnica Maryi. Zarys teologii maryjnej*, Warszawa 1999, ss. 192.

argumentów teologicznych i wyjaśnia m.in.: *Maryja Jest Rodzicielką Boga nie według Boskiej Jego natury, ale jest Matką Boga Wcielonego według Jego Człowieczeństwa* (s. 36). Mówi też o wielkiej godności Maryi z racji Bożego macierzyństwa oraz wyjątkowej relacji z Trójcą Świętą. Za św. Kajetanem z Tieny twierdzi, nie bez przesady, że Maryja przez Boże macierzyństwo dosięga granic Bóstwa (co należy raczej rozumieć nie jako bardzo bliskie „zetsknięcie” się z Bogiem, ale w odniesieniu do bytu samej Maryi) - w dodatku Maryja miałaby to osiągnąć przez „czynność” rodzicielską (s. 37). Inaczej jednak mówi w rozważaniach nad analogią między ojcostwem Boga a macierzyństwem Maryi. Tu słusznie stwierdza: *Maryja, mimo że jest Matką Boga, nie znajduje się bytowo na poziomie Bóstwa - pozostaje zawsze człowiekiem* (s. 38). Mówiąc zaś o zjednoczeniu Maryi z Synem, zaznacza, że nie była to unia hipostatyczna, jednak ciało Maryi zostało przeniknięte Boskością (s. 39).

Związek Maryi z Duchem Świętym określa Autor przy użyciu prawosławnego określenia „Pneumatofora”, jak też stosując do Maryi inne tytuły wyrażające Jej więź z Duchem Świętym. *Maryja została napełniona Duchem Świętym i przez Niego przeniknięta jak żaden inny człowiek* (s. 41). Dalej formułuje Autor dość niefortunne zdanie, że Jezus Chrystus jest owocem miłości Maryi i Ducha Świętego (jeśli już, to Trójcy Świętej - lepiej unikać ujęć, które mogłyby sugerować małżeńskie praterstwo w poczuciu Chrystusa). Zaś powołując się na św. Ludwika M. Grigniona de Montfort twierdzi, że im bardziej Duch Święty znajduje w jakiejś duszy Maryję, tym bardziej w niej działa, kształtując w niej Chrystusa (s. 49). Wpierw trzeba zauważyć, że św. Ludwik w numerze 36. (o który chodzi Autorowi) *Traktatu* mówi nieco inaczej, mianowicie: że Duch Święty bardziej *udziela się* duszy, w której znajduje Maryję. Wydaje się, że św. Ludwikowi chodziło o obecną w czyjejś duszy miłość, cześć dla Maryi, może też upodobnianie się do Niej. Czytając zdanie ks. T. Herrmanna, odnosi się wrażenie, że chodzi o zamieszkiwanie Maryi w duszy ludzkiej (co może czynić tylko Bóg) i to w dodatku uprzednio w stosunku do kształtowania w duszy Chrystusa przez Ducha Świętego (s. 41). Takie rozumienie jest nie do przyjęcia. Podobnie nie można zaakceptować twierdzenia, że Maryja *kształtuje* ludzi na podobieństwo Chrystusa (w zależności od Ducha Świętego, s. 42). Jednak to Duch Święty kształtuje dusze ludzkie, a Maryja może w tym względzie jedynie współpracować.

Autor docenia wartość pneumatologicznego wymiaru mariologii. Mówi, że *Duch Święty przeniknął Maryję i ukształtował Jej całą egzystencję*

(s. 44). Imię, którym zwrócił się do Maryi anioł, „Pełna łaski”, wskazuje na szczególne działanie Ducha Świętego w Maryi i przez Maryję (s. 45). Omawiając zaś mariologię Ojców, nazywa Maryję miłością, czyli Tą, która uobecnia Ducha Świętego będącego Miłością (s. 48).

Niezbyt szczęśliwe jest tu przytoczenie zdania św. Maksymiliana jakoby Niepokalana była „jedną istotą” z Duchem Świętym. Sformułowania tego w pełni nie usprawiedliwia zastrzeżenie w użytym słowie „jakby”, „poniekąd”. Teologowie próbują zgłębić, co naprawdę chciał na ten temat powiedzieć św. Maksymilian i dotąd wyjaśnienia te nie mają kategorycznego wydźwięku. Jeśli takie poglądy podaje się czytelnikowi nieprzygotowanemu teologicznie, umknie mu „poniekąd” i należy się spodziewać, że w jego świadomości po zostanie raczej zrównanie Maryi z Duchem Świętym.

Maryja jest ikoną, znakiem Ducha Świętego (s. 50-55). Ona wraz z Duchem Świętym ma „współuczestnictwo w dziele zbawienia” (s. 51). Mamy tu do czynienia z użyciem niewłaściwego języka. Mówienie bowiem o **współuczestnictwie** sugerowałoby równorzędność i autonomię „własnej współczęści” uczestnictwa Maryi w dziele zbawienia obok Ducha Świętego. Nie jest również wystarczającym wytłumaczeniem przyjęcie rozgraniczenia (za Roschinim - także używającym niedziśszego przedsoborowego języka) na przyczynę główną w dziele zbawienia - Ducha Świętego i przyczynę narzędziową (choć wolną) - Maryję (s. 53). Użyte sformułowania domagałyby się stosownego uzasadnienia. Ponadto nie można mówić o głównej przyczynie zbawienia, nie wspomniawszy nic o Chrystusie - Duch Święty w dziele zbawienia nie działa autonomicznie, lecz zawsze jako Duch Chrystusa. Podobnie też przesadą jest mówienie, że: *Na sposób ograniczony, analogiczny i zależny ma Ona [Maryja] udział w rozmaitych funkcjach zbawczych właściwych Duchowi Świętemu* (s. 51). Nie może tu być mowy o analogii, gdyż ta zachodzi tylko we własnym, niezależnym działaniu, aczkolwiek podobnym do działania Ducha Świętego. Tymczasem działanie Maryi nie jest tu autonomiczne - to Duch Święty jest działającym, On działa **przez** Maryję lub inaczej (jeśli już mówić o działaniu Maryi): Maryja działa w Duchu Świętym (jako pełna Jego łaski), nie autonomicznie, nie obok, choćby w sposób ograniczony i zależny. Duch Święty inspiruje, działa (w Maryi i w ten sposób przez Maryję), Maryja otwiera się na Jego działanie i współpracuje - nie jest biernym narzędziem działania Ducha Świętego, ale i nie posiada zbawczych funkcji poza Nim.

Autor twierdzi także m.in., że Duch Święty kontynuuje dzieło Chrystusa (s. 51), jak gdyby Chrystus był Zbawicielem tylko do

pewnego etapu, zaś Duch Święty był nim na kolejnym etapie zbawienia, jak też jakby zbawcze dzieło Chrystusa zostało niedokończzone. Jak nam to przypomniła ostatnio deklaracja *Dominus Iesus*, jedynym Zbawicielem świata jest Chrystus - Duch Święty działający w dziejach zbawienia, jest Duchem Chrystusowym.

Poszerzając zaś analogię między Duchem Świętym a Maryją, Autor pisze, że Duch Święty formuje w nas Chrystusa i Maryja formuje w nas Chrystusa; Duch Święty jest inspiratorem i źródłem dobrej rady i Maryja jest inspiratorką i Matką dobrej rady; Duch Święty jest naszym Rzecznikiem przed Bogiem i Maryja jest naszą Orędowniczką. Paralelizm między Duchem Świętym a Maryją jest zbyt daleko posunięty, nie tak samo bowiem Maryja może być dla nas inspiratorką, Orędowniczką, a przede wszystkim nie może formować w nas Chrystusa; nawet jeśli się na różne sposoby do tego przyczyniła - nie formuje w nas Chrystusa bezpośrednio, jak to czyni Duch Święty - Duch Chrystusa. Przesadą jest także twierdzenie, że Maryja jest reprezentantką Ducha Świętego wobec wszystkich ludzi (s. 53-54). Takim reprezentantem jest przede wszystkim Chrystus - także każdy z nas, w mniejszym lub większym stopniu, jest dla innych „pneumatofanijny”, chociaż nikt z nas nie może się równać z Maryją. Autor uzasadnia tę reprezentatywność Maryi twierdzeniem, że przez Nią są udzielane wszystkie łaski (s. 54), które to nie ma wystarczającego oparcia w źródłach. Przesoborowe dążenia do ogłoszenia wszechpośrednictwa Maryi nie zyskały aprobaty Soboru.

Dalej słusznie podważa ks. T. Herrmann naukę L. Boffa, jako by Maryja została hipostatycznie zjednoczona z Duchem Świętym (s. 54). Niestety, sam także formułuje zdanie nie do przyjęcia: *nikt nie pozna Ducha, jeśli nie pozna Maryi, ponieważ zstąpił On przede wszystkim na Nią i tylko w Niej żyje doskonale* (s. 55). A co z Chrystusem? Czyż nie w Nim Duch Święty nie tylko żyje doskonale, ale doskonalej niż w Maryi? Dlaczego umknęło Autorowi człowieczeństwo Chrystusa: Chrystus to nie tylko prawdziwy Bóg, ale również prawdziwy Człowiek.

W II rozdziale ks. T. Herrmann omawia zagadnienie trwałego dziewictwa Najświętszej Maryi Panny przypominając podstawowe treści doktrynalne. Jego zdaniem Mt 1, 20-23 w nieomylny sposób potwierdza, że Iz 7, 14 mówi o Dziewicy Maryi (s. 56-57). Nie przedstawia jednak egzegezy wspomnianego tekstu. Komentując Łk 1, 34, stwierdza, że oznacza on, iż Maryja zachowała do tej chwili dziewictwo, jak też powzięła takie postanowienie na przyszłość - podobnie i św. Józef (s. 57). Następnie Autor omawia dziewictwo

Maryi: *ante, in i post partum*, przytaczając na potwierdzenie teksty patrystyczne, dokumenty kościelne i opinie teologów (zwłaszcza św. Tomasza). Wspomina treści zwykle związane z tym tematem. Nie jest też odosobniony w przesadnej dociekliwości (choć dziś radzi się, by zbyt nie rozstrząsać tematu), przede wszystkim gdy idzie o tłumaczenie dziewictwa *in partu*. Mówi zatem o dziewictwie *in partu* jako o nienaruszalności fizycznej i cudownym zrodzeniu Chrystusa (przywołując oczywiście teksty patrystyczne i kościelne). Powołując się na św. Tomasza, tłumaczy, że dziewictwo *in partu* uzasadnia fakt, że narodzenie Chrystusa nie mogło *skazić dziewictwa Matki* (s. 65).

Należy tu nadmienić, że przeciętnemu wierzącemu (do którego kierowana jest książka) nawet nie przyszłoby do głowy, że kwestię trwałego dziewictwa Maryi można rozważać w ten sposób, często po prostu budzący niesmak. Dodajmy, że nie służy on również pogłębieniu wiary. Na ogół bowiem trwałe dziewictwo Maryi rozumie się jako brak współżycia cielesnego („Nie znam męża”) - zarówno przed, jak i po narodzinach Chrystusa (poród to nie współżycie fizyczne, nie narusza zatem dziewictwa, nie może go *skazić*). To wystarczy dla wiary i pobożności. Przez szacunek dla Maryi na tym należy się zatrzymać. Jest bezsensownym tłumaczenie, że zachowanie fizycznej, biologicznej integralności związanej z dziewictwem, decyduje o samym dziewictwie. Szczegół anatomiczny nie może decydować o dziewictwie. Ponadto dziewicami nazywani są też mężczyźni. Znane są również w świecie fakty obcowania z sobą par ludzkich, w których nie dochodzi do naruszenia integralności biologicznej, a jednak nie można takich kobiet nazwać dziewicami. Jakkolwiek przedstawiałaby się ta kwestia wśród ludzi, nie wypada prowadzić zbyt dogłębnych analiz tego rodzaju w odniesieniu do Maryi - tym bardziej jeśli to czynią duchowni. Naprawdę: by pojąć i uczcić trwałe dziewictwo Maryi wystarczą Jej własne słowa: „Nie znam męża”. Poza tym, jeśli się mówi o dziewictwie *post partum*, jest oczywiste, że musiało ono istnieć także wcześniej.

III rozdział poświęca Autor prawdzie o niepokalanym poczęciu Maryi i podkreśla, że jest ono przygotowaniem Jej do Bożego macierzyństwa. Rozważając Rdz 3, 15, bez wahania stwierdza, że jest tam mowa o Mesjaszu i Jego Matce oraz przytacza argumentację (s. 73-74). Zaznacza, że łacińskie tłumaczenie greckiego słowa *kecharitomene* jako „łaski pełna” tylko treściowo odpowiada greckiemu oryginałowi, a dosłownie znaczy „obdarzona łaską Bożą” (s. 75). Píše również: *Podkreślić tu trzeba, że „pełną łaski” nazywa archanioł Gabriel Najśw. Maryję Pannę przed Wcieleniem Chrystusa, z czego*

wynika, że odnosi się to nie do obecności Syna Bożego w łonie Maryi, ale do Jej stanu uprzedniego, który był oczywiście przygotowaniem do godności Matki Bożej (s. 76). Z argumentów biblijnych autor wyciąga wnioski, że istnieje objawienie formalne, ale niewyraźne - (*revelatio formalis implicita*) - przywileju Niepokalanego Poczęcia N.M.P. W Piśmie Św. Niepokalane Poczęcie N.M.P. wynika tak z Protoewangelii, jak i z Pozdrowienia anielskiego i z ich wzajemnego uzupełniania się wg egzegezy tradycyjnej (s. 76). Charakteryzując okres patrystyczny, Autor zauważa, że progresywne odkrywanie świętości Maryi doprowadziło w końcu do spojrzenia na okres Jej poczęcia (s. 77). Wspomina również, że chociaż istnieje wiele starożytnych świadectw, które nie głoszą wprost niepokalanego poczęcia, ale czynią to implicite, choćby przez mówienie o Maryi „łaski pełnej” (s. 81).

Przypomina również, że istniał okres kontrowersji wokół niepokalanego poczęcia od św. Bernarda z Clairvaux do Jana Duns Szkota, gdy nie umiano poradzić sobie z trudnością wynikającą z faktu, że Chrystus jest Odkupicielem wszystkich, zatem i Maryi. Dopiero Jan Duns Szkot wskazał na ustrzeżenie Maryi od grzechu (s. 82-83). Sięgając z kolei do opinii św. Tomasza na temat niepokalanego poczęcia, Autor stwierdza: *Gdy chodzi zwłaszcza o św. Tomasza z Akwinu, można powiedzieć, że nie sformułował on twierdzenia o Niepokalanym Poczęciu w taki sposób, jak to uczyniono w encyklice „Ineffabilis Deus”, ale z drugiej strony - i to należy podkreślić - nie zaprzeczał prawdzie o Niepokalanym Poczęciu* (s. 84). Niestety, było inaczej. Św. Tomasz nie tylko sam zaprzeczał tej prawdzie, ale dał początek ruchowi makulistów u dominikanów, wśród których nawet znany był ślub, że będą zwalczać heretycką naukę o niepokalanym poczęciu (przeciw immakulistom)¹. Z tej też formacji wywodziła się św. Katarzyna Sieneńska, która miała objawienia przeciwne niepokalanemu poczęciu Maryi.

Autor wymienia następnie dokumenty Kościoła, w których prawda o niepokalanym poczęciu Maryi coraz mocniej dochodzi do głosu (od Synodu Laterańskiego w 649 r.) i przypomina treść definicji ogłoszonej bullą *Ineffabilis Deus* w 1854 r. (s. 87-88). Wyjaśniając treść definicji, podkreśla, że Maryja została ustrzeżona od grzechu pierworodnego ze względu na Boże macierzyństwo, a nie na własne zasługi (s. 89), lecz na skutek przewidzianych zasług Chrystusa (s. 90-91).

¹ Por. R. LAURENTIN, *Matka Pana*, tł. Z. Proczek, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1989, 127, 289.

Zuważa również, że u podstaw święta Niepokalanej Poczęcia leży zmysł wiary (s. 94), a jeśli chodzi o Polskę, już w XIV w. powstawały ołtarze poświęcone Niepokalanej (s. 95).

Następnie ks. T. Herrmann w niepokalanym poczęciu odróżnia treść dogmatyczną od doktrynalnej, którą nazywa integralną. Mówi tu o szczególnym przywileju bezgrzeszności Maryi (krytycznie odnosi się do opinii Jana Chryzostoma, św. Bazylego i św. Cyryla Aleksandryjskiego, którzy dopuszczali możliwość grzechów osobistych Maryi), racjach teologicznych przemawiających za nim (tu znów bezpodstawnie powołuje się na św. Tomasza), szczególnej pełni łaski i jej natury w Maryi oraz Jej wolności od pożądliwości (s. 97-103). Zaznaczając, że Maryja nie podlegała skutkom grzechu, Autor jednak zauważa: *Możemy przyjąć istnienie w Niej tylko tych następstw grzechu, które mogą współistnieć z najdoskonalszą świętością i to z tym zastrzeżeniem, że nie są one karą za grzech. Takimi następstwami grzechu są niecierpliwość i śmiertelność Maryi* (s. 103).

W rozdziale IV Autor tak ujmuje wniebowzięcie Maryi: *Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny ogólnie mówiąc polega na tym, że dusza Najśw. Maryi Panny wraz z ciałem już cieszy się szczęściem wiecznym* (s. 104). Ciało Maryi uprzedziło nasze zmartwychwstanie na końcu czasu. Niepokalane poczęcie domaga się wniebowzięcia, gdyż ciało Niepokalanej nie powinno ulec zniszczeniu (s. 105). Jako na dowody skrypturystyczne Autor powołuje się na Rdz 3, 15; Rz 5-6; 1 Kor 15, 21-26 i 54-57; Ap 12, 5.

Wypowiedzi patrystyczne zbiera w następujących stwierdzeniach: Maryja jest wniebowzięta, ponieważ: jest Dziewicą, błogosławioną, wolną od wszelkiego grzechu, Jest Matką Boga, Jej ciało jest Ciałem Chrystusa, posiadała cieleśnie samo Życie, jest przyczyną naszego zbawienia, jest pełna łaski (s. 109). Zaś tekst bulli Piusa XII *Munificentissimus Deus* opatruje własnym komentarzem wyłaniając bloki tematyczne: 1) racje teologiczne za wniebowzięciem Maryi (niepokalane poczęcie, Boże macierzyństwo, synowski hołd czci, brak relikwii Maryi, liturgia wyrażająca wiarę we wniebowzięcie) (s. 110-112); 2) problem śmierci Maryi (przedstwia go jako przedmiot dyskusji teologów); 3) aktualność dogmatu wniebowzięcia (zwraca on uwagę na ostateczny cel człowieka) (s. 114-115). Mówi m.in.: *Jeśli Zmartwychwstanie Chrystusa jest fundamentem wiary w nasze zmartwychwstanie, to Wniebowzięcie Najśw. Maryi Panny jest obrazem naszego uwielbienia. Podstawą nadziei uchwalenia naszego jest właśnie już obecnie doświadczana przez Maryję chwala Wniebowzięcia, z ciałem i duszą* (s. 116). Tu trzeba by raczej powiedzieć, że

wniebowzięcie Maryi jest potwierdzeniem tej nadziei naszego uchwalenia, której podstawę znajdujemy w Zmartwychwstaniu Chrystusa.

W I części książki Autor omawiał dogmaty maryjne, zaś drugą jej część poświęcił czterem najważniejszym - jego zdaniem - prawdom katolickim o *funkcjach N.M.P. w Mistycznym Ciele Chrystusa. Są to: Współdziałanie w Odkupieniu, duchowe Macierzyństwo, Pośrednictwo łask i Królewska godność* (s. 117).

Mówiąc o Maryi Pośredniczce (I rozdział) Autor podkreśla, że jedynym i koniecznym Pośrednikiem jest Chrystus, natomiast Maryja współpracuje w dziele zbawienia (s. 117), świadczy o tym Nowy Testament: Łk 1, 40-45; J 2, 1-11; Dz 1, 14; Łk 1, 26-32; J 19, 26-27. Również tu zdaje się opowiadać za wszechpośrednictwem, gdy mówi: *działa tu jakieś ogólne prawo, mocą którego łaski odkupieńcze spływają na ludzi za pośrednictwem N.M.P.* (s. 118). Wśród świadectw patrystycznych ks. T. Herrmann przypomina paralełę Ewa - Maryja wywodzącą się od św. Justyna i św. Ireneusza (s. 119). Przedstawiając zaś nauczanie Kościoła, cytuje *Lumen gentium* 56. Jednocześnie wyjaśnia, że Sobór ratyfikował tytuł Pośredniczki, ale unika akceptowania go (s. 123). W zdaniu tym znajduje się oczywista sprzeczność - Sobór nie ratyfikowałby czegoś, czego by nie akceptował. Autor zdaje się nie widzieć różnicy między tytułem Pośredniczka a Wszechpośredniczka. To właśnie tego drugiego tytułu nie zaakceptował Sobór. Ks. T. Herrmann także niezgodnie z prawdą pisze: *To, że N.M.P. jest Pośredniczką powszechną, czyli że współdziała w rozdzielaniu każdej łaski każdemu poszczególnemu człowiekowi w tym sensie, że Bóg nikomu nie udziela łask bez interwencji Maryi, jest przyjmowane w zwyczajnym nauczaniu Kościoła, szczególnie przez ostatnich papieży i powszechnie utrzymywane przez teologów* (s. 123). Te przedsoborowe poglądy Autor opiera zresztą na przedsoborowych autorach - głównie na G. Roschinim, czołowym przedstawicielu maksymalistycznej mariologii przedsoborowej. Podobnie dogmatem z powszechnego nauczania Kościoła miałyby być nauka o Maryi jako powszechnej szafarce dóbr odkupienia, *jakie kiedykolwiek spłynęły, spływają czy spływać będą na rodzaj ludzki* (s. 24). (Jest to rozszerzenie nauki o Wszechpośredniczce, o czym wyżej była mowa). Stąd też Autor uważa, że Maryja jest rzeczywistą Współodkupicielką - obok Chrystusa, choć w zależności od Niego - a to w znaczeniu swobodnego władztwa nad łaskami, bez prośby o nie, bez wstawiennictwa (s. 124). Nie istnieje taki dogmat, także z powszechnego nauczania, i nie ma aprobaty Magisterium nie tylko dla tytułu Wszechpośredniczka, ale i Współodkupicielka - nawet jeśli