

Danuta Mastalska

Podręcznik dla Apostolatu Maryjnego

Salvatoris Mater 2/4, 353-365

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.

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 Wcielnego 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 pozostanie 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 niedzisiejszego 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 niedokończone. 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 Niepokalanego 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

pojmie się go w sensie „władztwa” nad łaskami. Takie władztwo nie istnieje. Pośrednictwa Maryi nie należy rozumieć jako autonomicznego szafowania łaskami. Daje to dodatkowo wyobrażenie enigmatycznego skarbcza łask i urzeczowione pojęcie łaski, tymczasem łaskę należy rozumieć jako samoudzielanie się Boga stworzeniu². Dalej szukając teologicznego uzasadnienia dla Wszechpośrednictwa Maryi, Autor powołuje się na zdanie J. Rostworowskiego TJ, według którego wszystkie dary Boże należy przypisać Maryi, bo wszystko otrzymaliśmy od Chrystusa, a Jego od Maryi (s. 124). Nie można tej opinii traktować dosłownie, lecz raczej zaliczyć ją do swobodnych wyobrażeń. Jeśliby zresztą pociągnąć tę myśl (wszystko mamy od Maryi, bo Ona dała nam Chrystusa), to trzeba by powiedzieć (i tylko wtedy można zamknąć tego typu rozważanie): wszystko mamy od Boga, bo i Maryję dał nam Bóg. W sensie ścisłym, Maryja nie dała nam Chrystusa. Nawet zwykli rodziciele swych dzieci bardziej je otrzymują (od Boga - dawcy wszelkiego życia), niż dają je światu czy komukolwiek. Jeśli nawet wobec zwyczajnych dzieci nie może dojść do ich zawłaszczenia przez rodziców, to tym bardziej względem Syna Bożego.

Ks. T. Herrmann wspomina, że duchowe macierzyństwo Maryi wobec ludzi jest zarazem macierzyńskim pośrednictwem (s. 125). Dostrzega też pneumatologiczny wymiar tegoż pośrednictwa (s. 127-137). Píše: *Całe życie Maryi, Jej posłannictwo i rola w historii zbawienia, mieści się w tych słowach Pisma św. „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego Cię osłoni” (Łk 1, 35) (s. 129)*. Pośrednictwo Maryi jest dlatego szczególne, że przebywa w Niej pełnia Ducha (na miarę stworzenia) (s. 131-132). Nie tylko Duch Święty był nieodzowny, by Jego mocą Maryja poczęła Chrystusa, ale też Maryja była nieodzowna w dniu Pięćdziesiąticy w Wieczerniku, by modlić się o dary Ducha Świętego (s. 132). I dalej Autor wyjaśnia, że wstawiennictwo Maryi może być rozumiane wyłącznie w obrębie wstawiennictwa Ducha Świętego (s. 133). Z tymi i dalszymi zdaniami ks. T. Herrmanna na temat pośrednictwa Maryi w Duchu Świętym można się w zupełności zgodzić (choć dziwne, że sam Autor nie zauważył, że nie współgra z nimi to, co wcześniej mówił o wszechpośrednictwie - może teksty te były redagowane w dużym odstępnie czasowym...?). Autor wyjaśnia, że *rola Maryi nie polega na udzielaniu łaski. Sam Duch Święty, posłany przez Ojca i Syna, to czyni. Ona jest po stronie odbierających łaskę, odpowiadających na*

² Por. W. SIWAK, *Biblijnie o Matce Bożej Nieustającej Pomocy*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3, 451-452.

*miłość Bożą. [...] bardziej odpowiednie jest używanie określenia zamiast „pośrednictwo” „macierzyństwo”, zamiast „powszechne pośrednictwo” „powszechne macierzyństwo” (s. 134). Przypomina też naukę Pawła VI w *Marialis cultus* o znaczeniu pneumatologicznego wymiaru kultu maryjnego (s. 135). Niestety, po tych słusznych stwierdzeniach powraca do wcześniejszych treści. Twierdzi, że od Maryi zależy kształt naszej wiary i miłości, ponieważ są one uzależnione od działania łaski, której N.M.P. jest Pośredniczką w łączności z uświęcającym posłannictwem Ducha Świętego (s. 136). Tak więc znów Maryja jest tu wszechpośredniczką łask (pojętych rzeczowo), choć w łączności (jak ją rozumieć?) z Duchem Świętym – „łączność” to za mało, by wyrazić prawdę o pośrednictwie Maryi w Duchu Świętym. Wspomniana tu łączność wydaje się być tylko koniecznym „konwenansem” naukowym, a w gruncie rzeczy działanie należące do Ducha Świętego zostało przypisane Maryi. Potwierdza to za chwilę jeszcze raz wyraźnie sformułowane zdanie, że Maryja jest pośredniczką wszystkich łask, poparte nadto cytatem z dzieła św. Maksymiliana, z którego jasno wynika, że pośrednictwo Maryi w Duchu Świętym to wszechpośrednictwo, w którym to Maryja dowolnie rozporządza łaskami (s. 136-137). Komentarz do takich twierdzeń przedstawiono powyżej, jak i już było wspomniane, że wypowiedzi św. Maksymiliana o Maryi domagają się dalszych pogłębionych studiów. Ponad rozważaniami świętych zawsze stoi Magisterium Ecclesiae i oczywiście autentyczne źródła wiary, w świetle których należy badać i oceniać ich naukę.*

O powszechnym macierzyństwie Maryi (o którym traktuje rozdział II) świadczy, zdaniem Autora, Rdz 3, 15. Tłumaczy on, że jak Maryja ma udział w walce i zwycięstwie nad szatanem, tak ma również współudział z Chrystusem w odrodzeniu człowieka przez łaskę (s. 138). Mielibyśmy zatem podwójną zasadę zbawienia (Chrystus i Maryja). Czym innym jest włączać się w dzieło Chrystusa, a czym innym mieć z Nim współudział. Innymi tekstami przytaczanymi przez Autora na potwierdzenie nauki o duchowym macierzyństwie Maryi są: Łk 1, 26-38 i J 19, 17-37 - ten drugi tekst Autor szerzej analizuje. Między innymi wysuwa z niego wniosek, że *można w osobie Najśw. Maryi Panny stojącej u stóp krzyża dopatrzeć się tej Niewiasty, która wg Starego testamentu, mianowicie wg Księgi Rodzaju (3, 15), odniesie nad szatanem wspólne zwycięstwo z Chrystusem (s. 140). I znów trzeba zaznaczyć: zwycięstwo nad szatanem jest jedno - Chrystusa. Maryja jest wewnątrz Jego dzieła, a nie obok Chrystusa jako równorzędna zasada zbawienia.*

To, że Chrystus oddał Maryi Jana w słowach „oto syn Twój”, wskazuje na nową, nadprzyrodzoną więź między Maryją a Janem (Jan nie potrzebował matki - Salome, jego kochająca matka stała nieopodal krzyża) (s. 141-142). Za duchowym macierzyństwem Maryi przemawia również Ap 12 - jest tam mowa o reszcie potomstwa Niewiasty. Jeśli przyjmie się, że Niewiastą jest nie tylko Kościół, ale i Maryja, a wspomniana „reszta” to chrześcijanie, wobec tego Maryja jest ich duchową Matką (s. 143).

Wśród świadectw patrystycznych Herrmann wymienia przede wszystkim: Ireneusza (Maryja jako nowa Ewa) i Augustyna (wskazanie na Maryję jako na Matkę członków Chrystusa) (s. 143). Autor zaznacza, że początkowo papieże nie mówią o duchowym macierzyństwie Maryi, ale o Jej wstawiennictwie. Od Leona XIII rozpoczyna się rozwój tej nauki aż po ogłoszenie przez Pawła VI tytułu Maryi jako Matki Kościoła (s. 145-148).

Jeśli chodzi o teologiczne znaczenie duchowego macierzyństwa Maryi, Autor wyjaśnia, że nie ma ono charakteru naturalnego, lecz duchowy i nadprzyrodzony (s. 150). Dalej pisze: *Macierzyństwo Maryi Panny [...] polega na przekazywaniu życia nadprzyrodzonego, w pośrednictwie łaski Bożej, która daje człowiekowi życie Boże, czyli można przypisać Najśw. Maryi Pannie Macierzyństwo łaski. [...] Maryja dała światu w Synu swoim źródło łaski i pełnię łaski* (s. 151). Jak więc rozumie Autor macierzyństwo łaski? Czy zatem jest Maryja źródłem Źródła? Jak już wcześniej było powiedziane, Maryja nie daje łask, bo nie jest ich źródłem - może tylko dopomagać nam (duchowym, macierzyńskim wstawiennictwem, pośrednictwem) w ich otrzymywaniu. Tym bardziej więc nie jest źródłem ich Źródła - Bóg jest owym Źródłem i ponad Nim nie ma żadnego źródła. Maryja nie zrodziła Bóstwa Chrystusa będącego Źródłem łaski. I z pewnością nie to Autor miał na myśli, jednak użyte przez niego sformułowania to sugerują i zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że czytelnik (zwłaszcza bez przygotowania teologicznego) tak je zrozumie. Sprawa języka jest w teologii niezmiernie ważna.

Teksty biblijne przywołane przez ks. Herrmanna dla ukazania Maryi w dziele Odkupienia (rozdział III) to: Łk 1, 26-38; 2, 34-35; J 19, 25-27 (s. 153-155). Przez nie Autor stara się wskazać na cierpienia Maryi pod krzyżem jako na udział w tym dziele. Jednak akcentowanie cierpień nie jest w tym względzie wystarczające ani najważniejsze. Streszczając myśl św. Ireneusza, Autor pisze: *Maryja dokonuje (podkr. moje - D.M.) zatarcia winy pierwszej niewiasty i przynosi skuteczną pomoc, a czyni to w łączności z Chrystusem*

(s. 155). Także to uproszczenie nie jest właściwe. Ireneuszowy paralelizm Ewa - Maryja należy tłumaczyć, że to Chrystus jest bezpośrednim sprawcą zatarcia pierworodnej winy - Maryja o tyle, że jest Jego Matką: ale nie łącznie z Nim, lecz „w Nim”, „przez Niego”. Tak więc Maryja nie osobno, nie samodzielnie, nie poza Chrystusem - choćby nawet w łączności z Nim (jakkolwiek Autor rozumie tę łączność, to nie ukazuje Maryi wewnątrz dzieła Chrystusa, lecz zdaje się sytuować Ją poza czy obok Niego). Maryja współpracuje (jak nikt inny) w dziele zbawienia, ale go nie dokonuje.

Komentując przedsoborową naukę Magisterium, Autor znów ogranicza się do zagadnienia cierpień Maryi i zbyt mocno je eksponuje (s. 157-158). Następnie stwierdza, że tylko cierpienie Chrystusa jest odkupiające, ale ludzie uczestniczą w dokonanym przez Niego odkupieniu (szkoda, że nie mówi tak konsekwentnie na każdym miejscu), zaś współcierpienie Maryi przewyższa zasługi wszystkich ludzi (s. 158-159), a nawet: *Jej współcierpienie z Chrystusem i współdziałanie w dziele Odkupienia miało znaczenie odpłaty zastępczej dla naszego zbawienia, tak jak cierpienia i śmierć Chrystusa były zastępczą odpłatą za nasze winy* (s. 160). Już samo mówienie o odpłacie zastępczej w odniesieniu do Maryi znów jest pewną przesadą, jednak chodzi o jeszcze inny problem. Jak podkreśla abp A. Nossol, niektórzy teologowie uczynili z cierpienia model zbawienia w ogóle, a przecież zbawienie przyszło przez miłość. Cierpienie, śmierć Chrystusa były szczególnym objawieniem się Jego miłości i zarazem naszego odkupienia. Zawężenie spojrzenia na winę przed Bogiem w nauce o zadośćuczynieniu (od Anzelm z Canterbury) nie pozwala dojrzeć w pełni tajemnicy Odkupienia. Nauka o zadośćuczynieniu już w średniowieczu była kwestionowana (zwłaszcza J. Duns Szkot). Tomasz z Akwiny ukazuje Odkupienie jako całe dzieło pojednania między Bogiem a człowiekiem. Ponadto: *Wszędzie tam, gdzie w koncepcji zbawienia myśli się o rozgniewanym Bogu, którego Jezus z wielkim wysiłkiem musi inaczej nastawić do grzesznika, musi Go ulagodzić, mamy na pewno do czynienia ze zbyt splotonym pojęciem zbawienia, pojęciem niechrześcijańskim, a w konsekwencji niesłusznym*³.

Ostatni rozdział książki ks. T. Herrmanna podejmuje temat królewskiej godności Maryi (s. 161-168). Ujmuje tę królewskość w ziemskich kategoriach, jako wyniesienie nad innych i władzę. Maryja uczestnicząc w królewskiej władzy Chrystusa, sprawuje ją, rozdzielając skarby Jego Królestwa. Jej rządy polegają na orędownictwie,

³ A. NOSSOL, *Współczesne koncepcje soteriologiczne*, Wykłady 1987/88 KUL, mps, 8-10.

wstawiennictwie łask i w ten sposób prowadzi ludzi do zbawienia (s. 167). Należy tu powrócić do tego, co już zostało powiedziane na temat „skarbcza łask”, bo znów tu mamy mowę o skarbach (urzeczwienie łaski) i to w kontekście władzy. Niestety, ten język nie jest najlepszy, a biblijne rozumienie królowania - to służba, to górowanie w miłości. Ta jednak prawie zupełnie umyka w całym rozdziale, który koncentruje się na władzy, królewskim panowaniu (na wzór ziemskiego) i wyniesieniu Maryi.

Na końcu Autor dołącza tekst VIII rozdziału LG, *De beata*, a po nim zamieszcza wykaz święt maryjnych w czasie roku liturgicznego.

Przy całym szacunku dla osoby i apostołskiego zaangażowania Autora trzeba było jednak dostrzec mankamenty jego opracowania mariologii: w imię prawdy i zdrowej pobożności maryjnej (choć nie tylko maryjnej). Maryja bowiem nie cieszy się z pochlebstw, jak uczył św. Bonawentura (co na początku przypomniał sam Autor): *Nie należy wymyślać nowych zaszczytów dla uczczenia Najświętszej Maryi Panny, nie potrzebuje bowiem naszych kłamstw Ta, którą przepelnia prawda.*

Ponadto: książka stanowi raczej zestaw różnych tekstów z różnych źródeł, niż pogłębiony, systematyczny wykład. W przeważającej części jest przedstawieniem mariologii w przedsoborowym, maksymalistycznym ujęciu i metodologii. Jeśli nawet pojawiają się czasami teksty w duchu mariologii soborowej i posoborowej, nie mają one jednak wpływu na całościowe przesłanie danego paragrafu, rozdziału, książki. Stąd też zarys mariologii ks. T. Herrmanna należy zaliczyć raczej do przedsoborowych podręczników, mimo że został opublikowany w ubiegłym roku. Sporo też błędów językowych...

Można by powiedzieć, że książkom, które nie są w sensie ścisłym opracowaniami naukowymi, nie należy stawiać zbyt wysokich wymagań. Z drugiej strony, ponieważ wspomniana książka stanowi swego rodzaju katechizm maryjny dla Apostolatu Maryjnego (a więc liderów pobożności maryjnej w Polsce), będzie znacząco wpływać przez wiele lat na kształt i pobożność maryjną w naszym kraju. Stąd też nie można bagatelizować jej treści, lecz tego typu publikacjom należy stawiać jeszcze większe wymagania niż opracowaniom naukowym, które docierają tylko do wąskiego grona specjalistów.

Prawdopodobnie jest to problem szerszy, dotyczący całego pokolenia ludzi wychowanych na mariologii przedsoborowej, którzy całym sercem i wolą chcą spełniać postulaty mariologii soborowej, ale w praktyce nie są w stanie. Ustawiają jedną obok drugiej, bez świadomości, że najczęściej nie są one kompatybilne. Uznanie należy się tym, którym się to udaje.