

O. Bernard Przybylski OP., Warszawa

## WSPÓŁCZESNE ZAGADNIENIA W MARIOLOGII\*)

### Ogólna charakterystyka

Obecny ruch mariologiczny, jeden z najsilniejszych i najbardziej wszechstronnych w teologii współczesnej, kielkował powoli już od mniej więcej stu lat. Papieże ubiegłego stulecia, a zwłaszcza Leon XIII, popierali usilnie nowe prądy, powstające w naukach biblijnych, patrystyce i historii teologii, ogłaszając uroczyste naukę św. Tomasza za oficjalną i obowiązującą teologię i filozofię Kościoła<sup>1)</sup>. Prócz tego silnym bodźcem do wzmożenia zainteresowania naukowców, było ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia, a następnie uroczyste obchody, związane z 50-leciem tego wydarzenia. Warto przy tym wspomnieć, że o ile Bulla dogmatyczna Piusa IX „*Ineffabilis Deus*“ z 1854 roku przytacza nieliczne tylko argumenty historyczno-naukowe, to Encyklika Piusa X „*Ad diem illum*“ z r. 1904 cytuje już cały ich szereg, jak to zresztą weszło w zwyczaj za następnymi pontyfikatów.

Jednak ściśle naukowe metody zaczęto stosować mariologii dopiero w latach trzydziestych naszego stulecia, wykorzystując przy tym osiągnięcia innych nauk teologicznych ostatniej doby. Próby te nie zawsze były szczęśliwe<sup>2)</sup>. Pełne przestawienie

---

\*) Referat wygłoszony na Zjeździe XX. Rektorów i Profesorów Zakładów Teologicznych w Polsce, dnia 9 września 1958 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

<sup>1)</sup> Enc. „*Aeterni Patris*“ z 4. 8. 1879; Enc. „*Pascendi*“ z 8. 9. 1907; Motu Proprio „*Doctoris Angelici*“ z 24. 6. 1914 itp.

<sup>2)</sup> Np. Ude J., *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmatisch kritische Untersuchung*, Bressanone 1928. który podważał osiągnię-

mariologii na tory naukowo-badawcze, nastąpiło wyraźnie dopiero mniej więcej po ostatniej wojnie światowej.

Od tej daty ruch mariologiczny stał się tak intensywny, że można by nawet zaryzykować określenie go przymiotnikiem „żywiolowy“. Tak jednak, jak żywiol wymyka się często spod kontroli ludzkiej, tak samo i mariologowie współcześni, porwani pięknem, bogactwem i niedostrzeganą dawniej wszechstronnością i głębią poruszanych zagadnień, dają się niekiedy ponieść coraz to nowym koncepcjom o bardzo nierównej wartości, usiłując tworzyć syntezy, niekiedy niedostatecznie prze-myślane i — co za tym idzie — efemeryczne.

Taka gorączkowa nieco, czy nerwowa twórczość trwała około dziesięciu lat. Ostatnio jednak, od roku 1954 mniej więcej począwszy, daje się u mariologów całego świata zauważyć coraz większe uspokojenie i pogłębienie myślowe.

\*

Całokształt mariologii współczesnej można dziś śledzić w oparciu o przeglądy ogólne, ogłaszane bieżąco przez niektóre czasopisma oraz o omówienia bibliograficzne poszczególnych, określonych tematów.

Tytuły niektórych przeglądów mariologicznych mówią same za siebie: Garcia Garcès, „*Orientationes Mariologicae*“<sup>3)</sup>; Karl R a h n e r SJ, „*Probleme heutiger Mariologie*“<sup>4)</sup>; Gerard Philips, „*Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?*“; *Perspectives mariologiques: Marie et l'Eglise. Essai*

---

cia ówczesnych teologów odnośnie Wszechpośrednictwa NMP. — J. P i n s k, *Grundsätzliche und praktische Erwägungen zur christlichen Verkündigung im marianischen Jahr*, Berlin 1954 — którego poglądy określa „*Osservatore Romano*“ (z 14. 7. 55) mianem „*minimismo deplorable*“ ze względu na tendencje sprowadzania Matki Bożej do rzędu zwykłych ludzi, posiadających łaskę uświęcającą, wprawdzie mniejszą od jej łask, ale bądź co bądź tego samego rzędu.

<sup>3)</sup> N. Garcia Garcès. *Orientaciones Mariológicas o los studios marianos en nuestros dias* w *Estudios Marianos*, 1, 1942.

<sup>4)</sup> K. R a h n e r, *Probleme heutiger Mariologie* w *Aus der Theologie der Zeit*, hrsg. von G. Söhngen, Regensburg 1948, 85—113.

bibliographique 1951—1953“; „*Le Mariologie de l'Année Jubilaire. Essai bibliographique 1953—1955*“<sup>5)</sup>). W V tomie Aktów Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego, odbytego w 1954 r. w Rzymie, ogłoszono „*Questiones mariologicae eorumque evolutio hisce ultimis annis*“<sup>6)</sup>, zaś O. K. Balić OFM opublikował zestawienie „*Circa theologiam marianam inde a Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem*“<sup>7)</sup>, O. L. Guérard de L e u r i e r s OP. po prostu „*Mariologie*“<sup>8)</sup>).

W niniejszym referacie ograniczę się do podsumowania najważniejszych zagadnień, interesujących współczesnych mariologów i do podania krótkiej oceny osiągniętych wyników.

\*

Na czoło aktualnych zagadnień wysuwa się problem metodologiczny. Chodzi mianowicie o znalezienie i ustalenie głównej zasady dla całej mariologii jako takiej oraz dla jej organicznej struktury. Sprawa nie jest nowa. Poza Scheeben'em, który był jej zwiastunem i opierał swą mariologię na pojęciu oblubieńczego macierzyństwa Maryi w stosunku do Syna Bożego („*gottesbräutliche Mutterschaft*“), zagadnieniem zajmowały się już w latach trzydziestych naszego stulecia wielu

<sup>5)</sup> G. Philips. *Les problèmes actuels de la théologie mariale* w *Marianum* 11, 1949, 24—53; Id. *Sommes nous-entres dans une phase mariologique? Les publications mariales de 1948 a 1951*, w *Marianum* 14, 1952, 1—48 (istnieje polski przekład); Id. *Perspectives mariologiques. Marie et l'Eglise. Essai bibliographique 1951—1953*, w *Marianum* 15, 1953, 436—511; Id. *La Mariologie le l'Année Jubilaire. Essai bibliographique 1953—1955*, w *Marianum* 18, 1956, 1—61.

<sup>6)</sup> *Quaestiones mariologicae earumque evolutio hisce ultimis annis. Acta sectionis particularis hispanicae a Societate Mariologica Hispaniae praeparata. Matriti 1951*, stron 130.

<sup>7)</sup> C. Balić OFM, *Circa theologiam marianam inde a Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem*, w *Problemi scelti di Teologia contemporanea, Relazioni lette nella sezione di Teologia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana, Romae 1954*, 319—354.

<sup>8)</sup> L. Guérard des Lauriers OP, *Mariologie* w *Bulletin Thomiste* IX, 1956, 829—859.

teologów, jak np. Bover, Lebon, Feckes, Nikolas i inni. Szerzej podszedł do sprawy jako pierwszy O. Roschini OSM, który widzi tę pierwszą zasadę początkowo w Boskim Macierzyństwie i współdziałaniu Najśw. Marii Panny w naszym Odkupieniu a następnie w powszechnym Macierzyństwie Matki Bożej<sup>9)</sup>.

Mariologowie różnią się nadal między sobą w określaniu tego czy innego przywileju Najśw. Panny za główny i najistotniejszy dla całej mariologii<sup>10)</sup>. X. Alojzy Müller twierdzi, że cała mariologia da się skonstruować na zasadzie pełni łask Matki Bożej, będącej absolutnym, powszechnym i doskonałym urzeczywistnieniem Kościoła — „*die vollkommene Kirche*“, a co za tym idzie — Matką całego Chrystusa, fizycznego i mistycznego<sup>11)</sup>. Inny niemiecki mariolog, X. Karol Rahner uważa za naczelną zasadę mariologii udział Najśw. Panny w naszym Odkupieniu, wynikający z jej godności Matki Chrystusa — łaski i pojednania świata<sup>12)</sup>. Tomiści wracają uparcie za św. Tomasza do dopatrywania się jedynej prostej zasady w Boskim Macierzyństwie, jak to czynią np. Mahoney<sup>13)</sup> i L. Guérard des Lauriers<sup>14)</sup>.

Całość tego podstawowego dla metodologii mariologicznej

<sup>9)</sup> G. M. Roschini OSM, *De principiis fundamentalibus Mariologiae*, Marianum 2, 1940, 217—250; 362—385: „*Maria est Mater Dei et Consors Filii sui Mediatoris*“. Autor zmienia tę podwójną zasadę na jedną prostą w swej „*Mariologia*“, ed. 2, Romae 1947—1948, I, 337; „*Maria est Mater universalis*“.

<sup>10)</sup> Cf. Cl. Dillenschneider CSSR, *Le premier principe d'une théologie mariale organique*. Orientations, Paris 1956 — podaje w rozdz. I (position du problème) i II (les solutions proposées) wyczerpujący przegląd prób rozwiązania tego problemu.

<sup>11)</sup> Alois Müller, *Um die Grundlagen der Mariologie*, w *Divus Thomas* (Frib.), 29, 1951, 390.

<sup>12)</sup> K. Rahner SJ, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, w *Recherches des Sciences Rel.*, 42, 1954, 481—531.

<sup>13)</sup> P. Mahoney OP, *The unitive principle of Marian Theology*, w *Thomist* 18, 1955, 443—479. — Cf. *Bulletin Thomiste* IX, 1954—56, 831 n.

<sup>14)</sup> M. L. Guérard des Lauriers OP, *Mariologie. Méthode en Théologie mariale*, w *Bulletin Thomiste* IX, 1954—1956, 831—832.

problemu omówił ostatnio wyczerpująco i wszechstronnie O. Klemens Dillenschneider CSSR w rozprawie „*Le principe premier d'une théologie mariale organique*“ (Paris, Alsatia 1956). Po zreferowaniu dotychczasowych poglądów, głoszonych na temat i przedstawieniu zarówno ich widocznych braków, jak pozytywnych osiągnięć, dochodzi on do przekonania, że ani Boskie ani powszechne Macierzyństwo Najśw. Panny, ani jej rola Nowej Ewy czy Towarzyszki Chrystusa (Alma Socia Christi), ani tytuł Współodkupicielki ludzkości i jedynej spośród istot stworzonych „*łaski pełnej*“, nie zawierają w sobie bez reszty wszystkich aspektów mariologii. Twierdzi on, że „*chcąc utrzymać mariologię w należytych i owocnych stosunkach do chrystologii i eklezjologii, nie należy rezygnować z Boskiego Macierzyństwa jako podstawowej zasady trologicznego traktatu maryjnego i dążyć do zastąpienia go czym innym. Mariologia nie zyskałaby nic przez takie postawienie sprawy, czy nawet przez wyjaśnianie tego przywileju innymi, mniej oczywistymi prerogatywami Matki Boskiej. W rzeczy samej bowiem z Macierzyństwa właśnie wypływają wszystkie promienie, rozświetlające tajemnicę Najśw. Panny i ono stanowi punkt wyjściowy dla wyjaśnienia wszystkich jej aspektów*“ (o. c. 86).

Jaki można wysnuć wniosek z obecnego stanu dyskusji na ten temat? Wydaje się, że 1) sytuacja klaruje się na tym odcinku na tyle, że pozwala przyjąć jakieś podstawowe tezy wyjściowe dla całej teologii maryjnej, 2) z zamętu dyskusji wyłaniają się dwie najważniejsze prerogatywy Najśw. Panny, Matki Bożej i Współodkupicielki ludzkości, przy czym można zauważyć wyraźną tendencję do oparcia traktatu mariologicznego już to na jednej, już to na dwóch podstawowych zasadach. Laurentin słusznie wnioskuje, że rozwiązania idą w dwóch kierunkach: mistycznym, czyli pobożnościowym i spekulatywnym czyli krytycznym. A może należałoby połączyć oba w dogmacie maryjnym, przez mariologa integralnie przyjętym, w bezpośrednim i osobistym kontakcie? <sup>15)</sup>.

<sup>15)</sup> René Laurentin, *Un problème initial de méthodologie mariale*, w Marie (Manoir), I. 1949, 697—706 (Istnieje przekład polski).

Zagadnienie „*Matka Boska a Kościół*“ stało się dziś na tyle kluczowym problemem teologii, że stanowi główny temat obrad tegorocznego, szczególnie uroczystego Światowego Kongresu Mariologicznego w Lourdes. Nie jest to znów zagadnienie nowe. Spotykamy je już bowiem — jak to udowadniają współcześni mariologowie — już w Piśmie św.<sup>16)</sup>, a Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Ireneusz, Ambroży i Augustyn, poświęcają mu wiele uwagi, jak to wykazał ostatnio fryburski teolog, X. A. Müller<sup>17)</sup>. Interesują się nim nawet protestanci, ze swym czołowym przedstawicielem, Karolem Barth'em<sup>18)</sup>. Z katolickich teologów wiele uwagi poświęcił mu już ojciec nowoczesnej teologii, Józef Maciej Scheeben, którego ujęcie problemu referuje obszernie X. C. Feskes<sup>19)</sup>. Zagadnienie to weszło szczególnie na warsztat pracy teologicznej po ostatniej wojnie, jako jeden z aspektów odrodzenia eklezjologii pod twórczym wpływem epokowej Encykliki „*Mystici Corporis Christi*“. Dużo nowego wnosi tu praca niemieckiego jezuitę O. Semmelroth'a „*Urbild der Kirche*“, który w przyjęciu Matki Boskiej za prototyp Kościoła widzi podstawową zasadę mariologii i twierdzi, nawet, że Boskie Macierzyństwo da się sprowadzić do tego przywileju, przynajmniej w porządku celowości. Ponieważ bowiem Maryja miała być prototypem i figurą Kościoła, dlatego Bóg przeznaczył ją na Matkę i Oblubienicę Słowa Wcielonego<sup>20)</sup>. Tezy O. Semmelroth'a nie we wszystkim są do przyjęcia. To skłoniło go do wprowadzenia pewnych poprawek w II wydaniu swego dzieła. Wywołały

<sup>16)</sup> Np. O. M. Dubarle OP, *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, w *Recherches des Sciences Rel.*, 39, 1951, 49—64. — F. M. Braun OP, *La Mere des fideles*. Essai de theologie johannique, Tournai—Paris 1953.

<sup>17)</sup> Alois Müller, *Ecclesia — Maria*. Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg Schw. 1955.

<sup>18)</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 2: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon—Zürich 1945.

<sup>19)</sup> C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1951, 265—278.

<sup>20)</sup> O. Semmelroth SJ, *Urbild der Kirche*. Organischer Aufbau des Marienheimnisses, Würzburg 1954<sup>2</sup>, 38.

one — może zresztą niepotrzebnie — dużą burzę wśród mariologów, przynosząc jednak równocześnie liczne cenne sformułowania <sup>21</sup>).

Zagadnienie wymagało gruntownego pogłębienia i opracowania. Toteż znana i zasłużona „*Société Française d'Etudes Mariales*“ poświęciła mu trzy lata (1951—1953) swych studiów <sup>22</sup>). Przewodniczący Stowarzyszenia O. M. J. Nicolas OP stwierdził w swej końcowej wypowiedzi organiczną łączność między Najśw. Marią Panną i Kościołem, której daje m. in. wyraz magisterium Kościoła, stosując do obu te same teksty biblijne, wyjęte zwłaszcza z Pieśni nad Pieśniami, z Księgi Mądrości i z Apokalipsy. Mamy tu do czynienia nie z dogmatem wprawdzie, ale z pojęciem prawdziwie teologicznym, ze ściśłym paralelizmem, pozwalającym na tworzenie wielkich i rozległych syntez, na stawianie zagadnień w nowym świetle i rozwijanie ich przez teologię tak pozytywną, jak spekulatywną. Dokonano już porównania najwybitniejszych cech charakterystycznych Matki Boskiej i Kościoła, stawiając obok Boskiego Macierzyństwa Maryi oblubieńczą rolę Kościoła, porównując rolę obu w dziele Odkupienia, ich macierzyńskość wobec ludzkości, świętość i dziewiczość. Następnie zbadano wzajemny stosunek Maryi i Kościoła w trojakim ujęciu: *Ecclesia in Maria*, *Maria in Ecclesia*, *Ecclesia ex Maria* <sup>23</sup>).

Mocną patrystyczną podbudowę pod całe zagadnienie dało

---

<sup>21</sup>) Wywołało to wśród mariologów, niepotrzebnie może, zbyt dużo zastrzeżeń. — Cf. G. Philips, *Perspectives mariologiques: Marie et l'Eglise*, w *Marianum* XV, 1933, 446, 453, który zarzuca autorowi pewne podporządkowanie toku rozumowania z góry postawionym tezom. — Cl. Dillenschneider, *Le premier principe...* (o. c. w przypisie 10) str. 55—65 uważa, że autor dopuścił się naruszenia hierarchii ważności zagadnień. Można bowiem twierdzić, że ponieważ Bóg przeznaczył Maryję na Matkę Chrystusa-Głowy, w której Kościół istniał w formie załączkowej w momencie Wcielenia, dlatego uczynił ją równocześnie prototypem Kościoła. Głoszenie jednak tej tezy w odwrotnym porządku argumentów nie jest całkowicie zgodne z Objawieniem.

<sup>22</sup>) *Etudes Mariales, Maria et l'Eglise*, I—III, Paris 1951—1953.

<sup>23</sup>) *Marie et l'Eglise*, o. c. supra, *Cocclusions: Marie et l'Eglise dans le plan Divin*, III, 159—169.



wspomniane już dzieło X. A. Müller'a „*Ecclesia — Maria*“. Autor rozpoczyna swe badania od wizji Pasterza Hermasa, stwierdzając przedtem, że u Ojców Apostolskich nie znalazł żadnych wypowiedzi ani na temat Najśw. Panny ani Kościoła. Potem jednak świadectwa stają się coraz liczniejsze. Dotyczą one początkowo dziewictwa i macierzyństwa Maryi i Kościoła, a następnie, u Justyna, Ireneusza i Tertuliana, podejmują temat Nowej Ewy, by później, u św. Ambrożego i Augustyna, ogarnąć wspólne prerogatywy Matki Bożej i Kościoła<sup>24</sup>).

Reasumując dotychczasowe osiągnięcia badań zagadnienia stosunku Najśw. Maryi Panny do Kościoła, można za O. Henze stwierdzić, że podczas gdy imię osoby fizycznej znaczy zawsze jedno i to samo, to nazwa osoby moralnej, w naszym przypadku Kościoła, ma zakres bądź to szerszy, bądź węższy. Dotyczy on mianowicie raz Kościoła, pojętego jako społeczność wiernych czyli Ciało mistyczne Chrystusa, a kiedy indziej Kościoła jako instytucji hierarchicznej, nauczającej, rozdzielającej sakramenty wiernym. Można więc mówić o Matce Bożej zarówno jako o najdostojniejszym po Chrystusie członku Kościoła, wchodzącym integralnie w jego skład, jak też jako o istocie od Kościoła odmiennej i stanowiącej jego przeciw-typ. Takie ujęcie sprawy nie kryje w sobie żadnej sprzeczności i znajduje potwierdzenie w wypowiedziach Tradycji<sup>25</sup>). Rację więc ma św. Bernard, Mówiąc w swym słynnym kazaniu na niedzielę w oktawie Wniebowzięcia: „*Maria est inter Christum et Ecclesiam constituta*“ (PL 183, 432). Logiczny związek tego twierdzenia z całą ekonomią Odkupienia jest aż nadto oczywisty.

<sup>24</sup>) A. Müller jako pierwszy, jak się wydaje, zwraca uwagę na określenie św. Ireneusza „*virgo quae regenerat homines in Deum*“ (Adv Haer. XV, X, IV, 33, 11 — PG 7, 1080 B), mające pewne zastosowanie tylko do Matki Bożej, Wszechpośredniczki Łask, ale i do Kościoła, obdarzonego przez Chrystusa władzami sakramentalnymi.

<sup>25</sup>) Cl. Henze CSSR. *Beatissima Virgo Maria et Ecclesia Christi*, w Marianum 19, 1957, 408—416. — Tego samego zdania jest X. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarne*, II, Paris 1951, który w drugim tomie swej Eklezjologii poświęca jeden obszerny rozdział (83 strony) miejscu i roli Maryi w Kościele. (Istnieje przekład polski tego rozdziału).



Badając rolę i miejsce Najśw. Panny w Kościele, niektórzy teologowie określają ją bądź jako głowę, oczywiście drugorzędną i podporządkowaną Chrystusowi, bądź jako serce, bądź wreszcie jako szyję Kościoła. Lepiej może jednak będzie zrezygnować z tych zbyt anatomicznych i — jak na gust naszej epoki — naturalistycznych porównań i stwierdzić po prostu, że Maryja jest najdosłowniejszym członkiem stworzonym mistycznego Ciała, jako ta, którą ożywiała najczystsza i najżarliwsza miłość do jakiej zdolna jest istota ludzka i która z tego tytułu wybrana została przez Boga na Matkę Głowy naszej wedle ciała i Matkę wszystkich Jego członków wedle ducha. Jako taka przewyższa ona nieskończenie wszystko, co stworzone, stoi ponad całym porządkiem ziemskim i niebiańskim, ponad Kościołem walczącym, cierpiącym i triumfującym, tworząc dla siebie samej odrębny porządek, dotyczący i porządku Bożego i człowieczego.

\*

Z zagadnieniem Matka Boska i Kościół łączy się ściśle sprawa kapłaństwa Najśw. Panny, wywołująca i dziś jeszcze sprzeciwy i opory u niektórych, tych zwłaszcza, którzy mają jeszcze w pamięci potępienie przez św. Oficjum tytułu „*Virgo-Sacerdos*“ i związanych z nim form kultu. Dziś widzimy, że Stolica św. potępiła przed przeszło 40 laty (dokładnie 8 kwietnia 1916 — AAS S, 1916, 146) nie myśl samą, równie starą i czcigodną jak sam Kościół, ale ówczesny sposób jej sformułowania. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Najśw. Panna nie posiadała i nie mogła posiadać kapłaństwa hierarchicznego i funkcyjnego z mocy święceń. A równocześnie jest ponad wszelką wątpliwością, że posiadała, i to w stopniu nie tylko najwyższym, ale i w postaci sobie tylko właściwej kapłaństwo powszechne wiernych, owo „*sanctum et regale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum*“, o którym mówi św. Piotr w swym I Liście 2, 5, 9 — i w tym jest ponad hierarchicznymi kapłanami. Nieporozumienie polega na tym, że wbrew temu, co głosili Ojcowie Kościoła i teologowie scholastyczni aż do Soboru Trydenckiego włącznie

wielu teologów traktowało kapłaństwo jako pojęcie jednoznaczne a nie analogiczne i w ten sposób zabrnęło w zaulek bez wyjścia. A tymczasem, przy zastosowaniu zasad analogii, tak bardzo koniecznych w dociekaniach teologii spekulatywnej, widać jasno, że kapłaństwo Chrystusa jest analogatem głównym, a analogatami podrzędnymi, realizującymi częściowo i w sposób zależny treść kapłaństwa Chrystusowego są: kapłaństwo Matki Najśw., kapłaństwo kleru z mocy święceń i kapłaństwo wiernych, czyli różne kapłaństwa partycypowane i — co do istoty — różne od siebie.

Zagadnienie to opracował z iście benedyktyńską cierpliwością, wnikliwością i dokładnością X. Laurentin, tak od strony pozytywno-historycznej, jak w aspekcie spekulatywno-teologicznym<sup>26)</sup>. Precyzja w jego sformułowaniach i w całym toku myślenia otwiera dziś przed mariologią bardzo szerokie horyzonty, nie tylko pod względem teologicznym, ale i w zastosowania do życia duchownego Matki Bożej i chrześcijan. Recenzent prac X. Laurentin'a, O. J. P. Robilliard CP, pyta jakby z żalem: „Skoro przy zachowaniu tych założeń sprawa kapłaństwa Matki Bożej staje się najzupełniej jasna i oczywista, to dlaczego teologowie i mistycy formułują tak powściągliwie swe twierdzenia? Dlaczego zaprzysięgli stronnicy i zwolennicy kapłaństwa wiernych zachowują ostrożne i powściągliwe milczenie, gdy tylko staną wobec narzucającej się potrzeby definiowania kapłaństwa Najśw. Panny?”<sup>27)</sup>.

\*

Innym olbrzymim, a leżącym dotąd odłogiem zagadnieniem, absorbującym coraz bardziej współczesnych mariologów, jest przekazane nam przez Tradycję pierwszych wieków chrześcijaństwa widzenie w Maryi Nowej Ewy. Dokładne i wszechstronne opracowanie tego tematu rozciągnie się z pe-

<sup>26)</sup> René Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idee religieuse*, Paris 1952. — Id., *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce. Etude theologique*, Paris 1953.

<sup>27)</sup> J. P. Robilliard OP, w *Bulletin Thomiste* 8, 1953, 1115.

wnością na długie lata. I tu również, podobnie jak przy zagadnieniu *Maryja—Kościół*“, francuskie Towarzystwo Mariologiczne spełniło rolę prekursora, poświęcając problemowi trzy lata (1954—1956) wyteżonej pracy badawczej<sup>28)</sup>.

Zagadnienie *Maryi — Nowej Ewy* zaczyna przybierać postać bogatej syntezy mariologicznej i wzbudza wielkie zainteresowanie przede wszystkim wśród biblistów i patrologów. Nabiera zaś ono pełnego blasku, gdy się je bada równolegle do powracającego często u św. Pawła ujęcia Chrystusa jako Nowego Adama, protoplasty odkupionej ludzkości.

Rozważanie problemu Nowej Ewy w oderwaniu od problemu Nowego Adama prowadzi łatwo — twierdzi O. M. J. Nicolas w swym teologicznym wprowadzeniu do zagadnienia — jeśli już nie do zawieszenia pierwszego z nich w próżni, to w każdym razie do pozbawienia go mocnych i trwałych podstaw<sup>29)</sup>. Uświadomienie sobie roli pierwszej Ewy w planie stwórczym Boga, roli towarzyszkii mężczyzny, matki i kobiety, jest warunkiem wyjściowym do właściwego ujęcia roli Matki Bożej, wyposażonej w te same atrybuty, w plany ekonomii Odkupienia. Cel kobiety, jako towarzyszkii mężczyzny we wszystkich jego poczynaniach a zwłaszcza w dziele powoływania do życia nowych istot ludzkich, streszcza się do dwóch pojęć: towarzyszenia mężowi (etymologiczne znaczenie aramejskiego określenia niewiasty „iszsa“) oraz rodzenia nowych pokoleń żyjących (aramejskie Havva“ = matka). Tym miała być Ewa dla Adama. Jednak tajemniczy sposób jej powstania, przekazany nam przez Księgę Rodzaju, oznacza nie tylko, że jest ona uzupełnieniem mężczyzny i tworzy z nim w pełnym, znaczeniu słowa jedność. Św. Paweł, mówiąc o powołaniu do życia pra-matki ludzkości, łączy ten fakt z powstaniem Kościoła i widzi w Ewie jego zapowiedź i symbol oraz wyraz zależnego stanowiska kobiety.

Św. Paweł skłania się wprawdzie wyraźnie do traktowania

---

<sup>28)</sup> *Etudes Mariales*, La Nouvelle Eve, I—III, 1954—1956, Paris, Ed. Lethielleux.

<sup>29)</sup> M. J. Nicolas OP, *Introduction théologique à des études sur la Nouvelle Eve*, w *La Nouvelle Eve*, o. c. supra, I, 1—7.

nie Matki Bożej, a Kościoła jako Nowej Ewy. Ponieważ jednak Maryja jest pierwszym i najważniejszym uosbieniem Kościoła, zarówno w czasie, jak i przez swą pełnię doskonałości, dzięki której zamyka w sobie indywidualnie to wszystko, czym Kościół, jako zbiorowość, stanie się w przyszłości. Dlatego mariologia ma całkowite prawo stosowania do niej tego tytułu. W niej też sprawdzają się w pełni trzy atrybuty, właściwe pierwszej Ewie.

Pojęcia Nowej Ewy nie da się zgłębić bez oparcia go mocno na teologii Nowego Adama i podkreślenia naszej organicznej łączności i z Adamem i z Chrystusem. Po tej linii poszło Francuskie Stowarzyszenie Mariologiczne, rozszerzając w roku 1955 tematykę swych badań i włączając w program prac dodatkowo referaty o Chrystusie jako Nowym Adamie w ujęciu św. Pawła, św. Augustyna i św. Tomasza. Opracowania te wykazały, że św. Paweł rzuca pewne myśli, lecz nie syntetyzuje swych poglądów, św. Augustyn ujmuje zarówno podobieństwa jak przeciwieństwa, istniejące między Adamem i Chrystusem, podkreślając m. in. że tak, jak Adam powstał z niczym nie tkniętej ziemi, tak Chrystus urodził się z Dziewicy. Na podobieństwo zaś Ewy, powstałej z żebra śpiącego Adama, Kościół urodził się „*de latere Christi morientis in cruce*“. Przeciwieństwa jednak uwypuklają się znacznie wyraźniej i wskazują, że losy ludzkości, grzesznej a jednak odkupionej, są nierozzerwalnie związane z jednym i drugim Adamem. Na tym tle łatwo stosunkowo przyjdzie zdefiniować rolę i znaczenie Nowej Ewy u boku Nowego Adama. Wreszcie św. Tomasz jest skąpy w swych wypowiedziach na interesujący nas temat. Stwierdza on wprawdzie, że Chrystus musiał odtworzyć „*in melius*“ to, co zostało zniszczone przez Adama, ale zwraca większą uwagę na zachodzące między nimi różnice niż na podobieństwa i, mówiąc o Adamie, głowie ludzkości w znaczeniu przyrodzonym, porównuje go tylko do Chrystusa, Głowy Kościoła. O Nowej Ewie znajduje się w jego dziełach zaledwie parę wzmianek.

Dalsze prace nad problemem Nowej Ewy dotyczyły ujęcia zagadnienia w świadectwach Tradycji. Można je ogólnie określić jako zbieranie materiałów i kładzenie podwalin pod przy-

szą syntezę teologiczną. Jeśli na podstawie studiów nad źródłami patrystycznymi uda się dowieść, że Ojcowie Kościoła mówili, choćby „*implicite*” — w sposób domniemany, równie wyraźniej o Nowej Ewie, jak wypowiadali się na temat Chrystusa — Nowego Adama, to zarysowuje się możliwość oparcia na tym przywileju nawet całej mariologii i bezpośredniego powiązania wniosków teologicznych XX wieku z najdawniejszą Tradycją Kościoła. W przeciwnym wypadku trzeba będzie dopiero udowodnić, że Maryja jest Nową Ewą dlatego, że jest Towarzystką Chrystusa i Matką Duchową ludzkości, a nie odwrotnie.

\*

W związku z badaniem omawianego zagadnienia powstała zażarta dyskusja na temat mariologicznej interpretacji znanego biblijnego tekstu Protoewangelii o niewieście i wężu. (Rodz 3, 15). Jedni opierają na nim całą mariologię i uzasadniają, powołując się na niego, wszystkie przywileje Matki Bożej. Inni, jak Ceuppens, Bertelli, Chainé czy De Vaux, nie łączą go wcale z teologią maryjną. Wydaje się — jak twierdzi X. Laurentin<sup>30)</sup>, — że jeśli słowa „*semen mulieris*” oznaczają rzeczywiście Chrystusa, to niewątpliwie Matka Najśw. jest tą niewiastą, o której tu mowa. Takie też stanowisko przyjmowała teologia do XI stulecia, i to niezależnie od tego, czy opierała się na tekście łacińskim, greckim czy syryjskim. Pogląd ten dominował do XIII wieku, mimo mylnego tłumaczenia Wulgaty, i przyjmował, że Najśw. Panna, z racji swego fizycznego i duchowego udziału we Wcieleniu, jest istotnym i powszechnie działającym czynnikiem w walce dobrego ze złem, gdyż w niej i przez nią Chrystus, całkowita przyczyna zbawienia przebywa na ziemię. Inni egzegeci twierdzą, że sama Maryja jako taka zwalcza zwycięsko węża i stawiają ją na czele jego nieprzyjaciół, oczywiście uzależnionych od Chrystusa. Natomiast olbrzymia większość biblistów twierdzi, że

---

<sup>30)</sup> René Laurentin, *L'interprétation de la Gen. 3, 15 dans la Tradition jusqu'au debut du XIII siècle*, w *La Nouvelle Eve*, o. c. supra, II, 77—156.

prawidłowy tekst, który winien brzmieć „*ono zetrze głowę twoją*“ — nie ona — dotyczy ściśle Chrystusa, a Matka Boża odgrywa tu rolę zupełnie wtórną, jako przedstawicielka ogółu chrześcijan, wstępujących w ślady Zbawiciela <sup>31)</sup>.

\*

Z problematyką Maryja—Kościoł oraz Maryja—Nowa Ewa wiąże się ściśle kwestia w półodkupującej roli Najśw. Panny, wystawiająca na ciężką próbę niektóre pojęcia chrystologii dogmatycznej. Zagadnienie to, jak się wydaje, nie dojrzało jeszcze do ostatecznego, zwłaszcza dogmatycznego, orzeczenia Kościoła. Ustalono już wprawdzie częściowo terminologię i pewne zasadnicze pojęcia, określające udział Matki Bożej w Dziele Odkupienia, które samo wciąż jeszcze czeka na głębsze opracowanie. „*Status quaestionis*“ historyczno pojęciowy ustalił, jak zwykle wnikliwie, X. Laurentin w rozprawie „*Le titre de Corédemptrice*“, przedłożonej na Międzynarodowym Kongresie Mariologiczno-Maryjnym, odbytym w Rzymie w 1950 roku <sup>34)</sup>. Dowodzi on, że tytuł ten powstał

<sup>31)</sup> Cenny wkład w światową kontrowersję wniósł ostatnio St. Styś SJ, *Czy i o ile idea Pośrednictwa Najśw. Maryi Panny i jej współuczestnictwa w dziele Odkupienia znajduje oparcie w Piśmie św.*, Referaty mariologiczne (maszynopis), Kraków 1955, 3—57; — Id., *De antithesi „Eva—Maria“, eiusque relatine ad Protoevangelium apud Patres*, Coll. Theol. 23, 1952, 318—365; — Id., *Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego Rodz. 3, 15*, Lublin Tow. Nauk. KUL 1949; Roczn. Teol. Kan. 1, 1949, 11—109; — Id., *Protoewangelia a Maryja*, Ruch Bibl. i Liturgiczny 4, 1951, 9—25; — Id., *Sitne Iustinus revera auctor interpretationis christologico-mariologicae Gen. 3, 15?* — Responsum R. P. Tiburtio Gallus datum, Roczn. Teol.-Kan. 3, 1956, 70—128; — Id., *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, Romae 1949, Orbis Catholicus, XVI + 215; Coll. Theol. 23, 1952, 366—380.

<sup>32)</sup> René Laurentin, *Le titre de Corédemptrice*, Marianum 13, 1951, 396—452.

<sup>33)</sup> Card. Eugenio Pacelli, *Discorsi e Panegirici 1931—1935*, Milano 1936, 363, 382, 397, 432. — Cf. J. B. Carol OFM, *Pio XII e la Corredenzione di Maria*, Marianum I, 1939, 361—364.

<sup>34)</sup> J. Bittrémieux, *De mediatione universali Beatae Mariae*

na przełomie XVI i XVII stulecia. Wywodzi się on ze znacznie starszego, bo spotykanego już w X wieku tytułu „*Redemptrix*“, powstałego wówczas, gdy podjęto zagadnienie bezpośredniego udziału Matki Najśw. w naszym Odkupieniu. Tytuł ten bardzo rzadko tylko występuje do roku 1634, a potem nabiera coraz więcej praw obywatelskich, by w XIX stuleciu wyrugować zupełnie określenie Najśw. Maryi Panny jako „*odkupicielki*“. Wchodzi on przy tym tak bardzo w użycie, że papieże św. Pius X i Pius XI posługują się nim w swych oficjalnych wypowiedziach. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że Pius XII tytułem „*Corredem Patrix*“ nigdy się nie posługuje, mimo że używał go jako Kardynał, a w jego miejsce stawia takie określenia, jak „*Nova Eva*“, „*Socia Christi*“ itp.<sup>35)</sup>. Zagadnienie Współodkupienia ludzkości przez Matkę Bożą było szeroko i żarliwie dyskutowane w ostatnich kilkunastu latach. Z różnych i licznych koncepcji rozwiązania tego problemu zostały się cztery zasadnicze, możliwe do przyjęcia teorie odnośnie udziału Matki Bożej w dziele Odkupienia.

Pierwsze rozwiązanie daje teoria odrębności, która być może zbytnio upraszcza bardzo trudne teologicznie

---

*Virginis quoad gratias*, Brugiis 1926, 7, 22—47, 301—305; — C. Friethoff OP, *De Alma Socia Christi Mediatoris*, Romae 1936, Angelicum, 53 nn; — G. Roschini OSM, *Mariologia*, o. c. w przypisie 9, 251—377; — E. Cuervo OP, *La gracia y el merito de Maria en su cooperacion a la obra de nuestra salud*, Ciencia Tomista 57, 1938, 104, 204—223; 58, 1939, 305—337; M. Llamera OP, *El merito maternal creditivo de Maria*, Estudios Marianos 11, 1951, 81—140; — J. B. Carol OFM, *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae*. Disquisition positiva, Civitas Vaticana 1950, 45 n., 620 n.

<sup>35)</sup> H. Lennertz SJ, *De cooperatione Beatae Virginis in ipso opere redemptionis*, Gregorianum, 28, 1947, 574—597; 29, 1948, 118—141; W. Goossens, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam*, Parisiis 1939. — Cf. Divus Thomas (Frib.), 17, 1939, 253—254; G. Roschini OSM, de *Corredemptrice*, *Perpensatio difficultatum* Can. Prof. Werner Coossens *contra cooperationem immediatam* B. M. V. ad redemptionem obiectivam, Marianum, 1, 1939, 242—282, 365—397; — Ch. Journet, *l'Eglise du Verbe Incarne*, o. c. w przypisie 25, II, 398—423; — G. D. Smith, *Mary's part in our Redemption*, 2-nd ed., London 1954, 100—116.



zagadnienie. Zwolennicy tego poglądu uważają mianowicie Matkę Bożą za szczególnie podobną do Chrystusa, chociaż niższą od Niego i Jemu podległą, za Jego „*adiutorium simile sibi*“. Na mocy Niepokalanego Poczęcia i Boskiego Macierzyństwa jest ona tak ściśle z Chrystusem związana, że tworzy własny, odrębny porządek stworzenia, a tym samym różni się od wszystkich pozostałych ludzi. W dziele Odkupienia dołącza się sama do zadośćuczynienia, złożonego Bogu przez Chrystusa za ludzkość, a poszczególni ludzie korzystają w czasie z jego owoców. — Teoria ta nie podkreśla dość wyraźnie konieczności Odkupienia samej Najśw. Panny i jedyności Osoby Odkupiciela <sup>36)</sup>.

W teorii solidarności Chrystus, jako Głowa solidarnie z Nim złączonego Ciała Mistycznego składa Bogu wraz ze Swym Ciałem mistycznym okup za ludzkie grzechy i aktualizuje go stale w czasie. Współdziałanie Ciała odbywa się na zasadzie uczestnictwa. W tak pojmowanym dziele Odkupienia Matka Najśw. pełni rolę wprawdzie najważniejszą, ale nie różniącą się co do swej istoty od roli pozostałych ludzi <sup>37)</sup>.

Wedle teorii receptywno-reprezentacyjnej Odkupienie, wysłużone przez Chrystusa, musi być najpierw przyjęte przez ludzkość. Matka Boska, jako przedstawicielka całej ludzkości, przyjmuje Odkupienie Chrystusowe w imieniu tej ludzkości. Do teorii tej, głoszonej przez O. Köstera i X. A. Müller'a <sup>38)</sup>, zbliża się w wielu punktach O. Semmelroth <sup>39)</sup>, przyjmując, że Najśw. Panna spełnia rolę przed-

<sup>36)</sup> H. M. Köster SAC, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1954<sup>2</sup>, 174—178; — Müller Alois, *Ecclesia-Maria*, Freiburg Schw. 1955<sup>2</sup>, 220—222.

<sup>37)</sup> O. Semmelroth SJ, *Urbild der Kirche*, o. c. w przypisie 20, 65—96.

<sup>38)</sup> M. L. Guerard des Lauriers OP, *L'Immaculée Conception, clé des privileges de Marie*, *Revue Thomiste* 55, 1955, 477—518; 56 1956 43—87. Autor sam streszcza swe artykuły w *Bulletin Thomiste* 9, 1954—1956, 845—846.

<sup>39)</sup> Miało to na uwadze Hiszpańskie Stowarzyszenie Mariologiczne, które w dniach 24—28. 8. 1957 r. wzięło za temat swych obrad zagadnienia Współodkupienia świata przez Matkę Boską. W programie prac

stawicielki odkupionego Kościoła, co — jak się wydaje — bardziej komplikuje zagadnienie, ze względu na słabo jeszcze teologicznie opracowaną eklezjologię.

Ciekawie ujął ostatnio zagadnienie udziału Matki Bożej w Odkupieniu O. Guérard des Lauriers<sup>40)</sup>. Twierdzi on mianowicie, że Najśw. Panna nie działa tu ani równoległe do Chrystusa, ani poza Nim. Nie jest ona ogniwem pośrednim między Chrystusem i nami, przez które schodziłoby na nas pośrednictwo Chrystusowe. Działa ona czynnie w ramach Odkupienia obiektywnego, w samym działaniu Odkupiciela, tzn. działa ona tylko wewnątrz czynu Chrystusowego, do którego się dostosowuje, w który się włącza i który w pewnym sensie dopełnia swym wkładem. Działanie Najśw. Marii Panny jest tak dalece włączone w działanie jej Syna, i tak bardzo z nim utożsamione, że mamy tylko jedną czynność odkupieńczą i tylko jednego Odkupiciela. Teorię tę można by nazwać „współodkupieniem przez asymilację“. Takie współdziałanie w dziele Odkupienia wymaga jak najpełniejszego uzgodnienia woli Maryi z Boską wolą jej Syna, niemożliwego dla natury ludzkiej, skażonej grzechem. Na tym tle staje się oczywiste, że Najśw. Panna musiała być Niepokalanie Poczęta i nie mieć w sobie nie tylko przytłumienia grzesznych skłonności, ale nawet ich zarzewia.

Sprawa czynnego udziału Maryi w dziele Odkupienia ostatnio raczej zaczyna przycichać w zainteresowaniach teologów, gdyż przysłoniły ją dwa naczelne zagadnienia: tajemnica Odkupienia i Kościoła których rozwiązanie pozwoli dopiero zajmując się skutecznie problemem miejsca i roli Matki Bożej w tym dziele<sup>41)</sup>.

---

przeważały referaty z dziedziny teologii pozytywnej, egzegezy biblijnej, patrystyki i historii zagadnienia. — Cf. Basilio de San Pablo CP, *Secretario de la Sociedad Mariologica Espanola*, La 17 Asamblea Espanola de Mariologia, *Marianum* 19, 1957, 568—574. Autor podaje dokładne sprawozdanie ze wspomnianych obrad.

<sup>40)</sup> G. Roschini OSM, *On the nature of the corredemptive merit of the Blessed Virgin Mary*, w *Marianum* 15, 1953, 277—287. (Istnieje przekład polski).

<sup>41)</sup> J. Lebon, *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la Mediation mariale* w *Ephem. Theol. Lovan.* 16, 1939, 655—744.

Z zagadnieniem Współkupienia wiąże się ściśle sprawa zasług Najśw. Maryi Panny, wokół której skupiają się namiętne dyskusje mariologów, zwłaszcza hiszpańskich.

Do XVII wieku teologowie ograniczali się jedynie do ogólnikowego stwierdzania zasług Maryi „*ad modum meriti*“. Ale już Ferdynand Salzar SJ i wielu innych mu współczesnych zaczął precyzować istotę tych zasług, twierdząc, że co Chrystus wysłużył „*de condigno*“, to Najśw. Panna wysłużyła „*de congruo*“. Co prawda, mamy i wtedy bardzo nielicznych wprawdzie teologów, opowiadających się za zasługami Matki Bożej „*de condigno*“<sup>42)</sup>. W XIX wieku nie spotyka się już żadnego zwolennika zasług „*de condigno*“. W XX stuleciu natomiast niektórzy zaczynają znów dostrzegać pewną niewłaściwość takiego stawiania problemu. Np. X. Lebon z Lowanium, opierając się na związku macierzyńskim, zachodzącym między Maryją i jej Synem, przypisuje jej zasługi „*de condigno*“, wypływające nie z łaski Chrystusa, lecz z łaski Boga Ojca<sup>43)</sup>. Inną próbą była teza O. Antoniego Fernandez'a OP, głosząca, że Matka Boża była dopuszczona do uczestnictwa w Łasce Głowy-Syna i przez to otrzymała przywilej wysługiwania naszego zbawienia „*de condigno*“<sup>44)</sup>. Ogół teologów nie przyjął wprawdzie tych twierdzeń. Niemniej jednak na ich tle powstała nowa koncepcja O. Emanuela Cuervo OP, który swe rozumowania opiera na społecznym charakterze łaski, właściwej Najśw. Pannie, łaski, wypływającej z jej ścisłego związku z Chrystusem w dziele Odkupienia<sup>45)</sup>. Tezę tę przyjęło wielu wybitnych teologów hiszpańskich, jak Garcìa Garces, Bover, Sauras, Vacas i inni, a spośród teologów innych narodowości — Bittrémieux, Balić Grabić.

<sup>42)</sup> A. Fernandez OP, *De mediatione secundum doctrinam Divi Thomae* w *La Ciencia Tomista* 37, 1928, 145—170.

<sup>43)</sup> Em. Cuervo OP, *La gracia y el merito de Maria en su cooperacion a la obra de nuestra salud* w *La Ciencia Tomista* 37, 1938, 87—104, 204—233, 507—543; 38, 1939, 305—337.

<sup>44)</sup> M. Llamera OP, *El merito maternal corredentivo de Maria* w *Estudios Marianos* 10, 1951, 83—140.

<sup>45)</sup> M.-J. Nicolas OP, *Théologie mariale* w *Revue Thomiste* 53, 1953, 167 n.

Poglądy te poddał na nowo ostrej, krytycznej analizie O. M. Llamera OP. Przyjmuje on jedynie zasadnicze założenie O. Cuervo, że „bosko-duchowe Macierzyństwo jest istotnym czynnikiem konstytutywnym istnienia i postannictwa Matki Bożej”. „Łaska macierzyńska“, właściwa Najśw. Maryi Pannie, różni się swym charakterem i od Chrystusowej „Łaski Głowy“ i od łask czysto indywidualnych, a więc nie społecznych, a tym mniej macierzyńskich, właściwych wszystkim innym ludziom. Jedną z właściwości macierzyńskiej łaski Maryi jest władza zasługiwania „*de condigno — ex condignitate*“<sup>46)</sup>.

O. Llamera bronił tej teorii w imieniu Hiszpańskiego Towarzystwa Mariologicznego na VIII Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym w Rzymie w 1950 roku. Została ona jednak mocno zaatakowana przez O. M. J. Nicolas, który opowiada się za powrotem do dawnej tezy zasług „*de congruo*“, utrzymując, że — jego zdaniem — łaska o charakterze społecznym łączyć się musi z nieudzieloną nikomu poza Chrystusem Łaską Głowy<sup>47)</sup>.

<sup>46)</sup> Np. Al. Janssens, *La mort de la Sainte Virgo*, Divus Thomas (Piac 1931, 516—523); — L. M. Simon OMI, *La Bulle „Munificentissimus Deus“ et la mort de la Tres Sainte Vierge*, Marianum 14, 1952, 328—339; — J. Calot SJ, *Le probleme de la mort de Marie*, Nouvelle Revue Theologique 76, 1954, 1028—1043; — J. Riofrio OP, *De incorruptione exanimis corporis Beatae Virginis Mariae*, Laval theologique et philosophique 7, 1951, 188—201 — autor opowiada się za śmiercią Maryi czyli za oddzieleniem jej duszy od ciała, ale przyjmuje „non-corruptio“ czyli nie dopuszczeniem do rozkładu ciała. — Ch. de Koninck, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Laval theologique et philosophique 8, 1952, 9—86 — uważa że Matka Boska umarła, ale że był to „transitus“.

<sup>47)</sup> Np. T. Gallus SJ, *Ad immortalitatem Beatae Mariae Virginis* w Marianum 12, 1950, 26—55; — Id., *Notae quaedam ad interpretationem Bullae „Munificentissimus Deus“*, ibid., 13, 1951, 180—183; — Id., *Ad quaestionem mortis post Bullam „Munif. Deus“*, ibid., 15, 1953, 123—139; — Id., *Ad testimonium explicitum S. Augustini de morte Beatae Virginis*, Divus Thomas (Piac), 56, 1953, 265—269; — Id., *Ad argumentum Immaculatae Conceptionis ex Gen. 3, 15 erutum*, ibid., 58, 1955, 118—123; — Id., *De conventu Apostolorum ad mortem Marie*, Marianum 18, 1956, 295—313.

Widać jasno, że w tym całym sporze dużą trudność stanowi nadal odrębne słownictwo, używane przez poszczególnych dyskutantów. Teologowie najnowsi przychylają się dziś jednak niemal że jednomyślnie do twierdzenia, że moc zasługiwania Matki Bożej przewyższa z pewnością właściwą wszystkim ludziom możliwość zdobywania zasług „*de congruo*“.

\*

Niedawne skupienie zainteresowań mariologów wokół problemu *Wniebowzięcia*, związane z ogłoszeniem dogmatu w 1950 roku oraz uroczystości w związku ze 100-leciem dogmatu *Niepokalanego Poczęcia* w roku 1954 i obecne obchody setnej rocznicy objawień Matki Bożej w Lourdes dały i dają wciąż jeszcze obfite pokłosie literatury na te tematy. W związku z tym wywiązała się ostatnio wcale żywa dyskusja nad dwoma kwestiami: Czy Najśw. Maria Panna rzeczywiście umarła, jak chcą jedni<sup>48)</sup>, czy też — nie przechodząc przez śmierć — zabrana została żywa do nieba, jak utrzymują drudzy<sup>49)</sup>. Przeważa liczebnie opinia „*mortalistów*“<sup>50)</sup>.

<sup>48)</sup> Cf. L. Guérard des Lauriers OP, *Mariologie* a. c. w przypisie 8, *Dormition de la Vierge*, 834—838.

<sup>49)</sup> Dzisiejszy stan dyskusji, po dogmatycznej definicji *Niepokalanego Poczęcia*, nie dopuszcza już dawnego podziału dyskutantów na „*makulatystów*“ i „*immakulatystów*“. Można ich jednak podzielić na „*debitystów*“ i „*nie-debitystów*“. Debityści, chcąc utrzymać swą tezę, uciekają się do przeróżnych dystynkcji, mówiąc o „*debitum proximum, morale, remotum, phisicum*“, itp. Takie mnożenie w nieskończoność dystynkcji nie jest w najlepszym guście teologicznym. Dlatego stawia się dziś kwestię na nowo i bardziej czysto. — Obie szkoły stają na dwóch krańcowo różnych stanowiskach wyjściowych: „*debityści*“ są uczuleni na konieczny związek, zachodzący między Maryją a całą dziedziną grzechu, jako że wszyscy w Adamie zgrzeszyli. „*Nie-debityści*“ zaś mają uwagę skupioną na fakcie absolutnego braku dostępu grzechu do *Niepokalanej*. — Sama terminologia nastrecza tu dużo nieporozumień. Jedni, chcąc określić „*redemptibilitas*“, której Maryja podpada, posługuje się słowem „*debitum contrahendi peccatum*“, inni — „*necessitas contrahendi peccatum*“ lub nawet „*ordinatio ad contrahendum...*“, twierdząc, że pojęcie „*debitum*“ jest wyraźnie zapożyczone z porządku moralnego.

Szeregi „*nie-debitystów*“ zaczynają się mnożyć: J. Kuničič OP.

Drugim szeroko omawianym problemem jest sprawa „*debitum peccati*“ u Matki Bożej. Jest prawdą wiary, że Maryja nie była osobiście dotknięta tym, na czym polega formalnie grzech. Dziś mariologowie posuwają się o krok dalej i zastanawiają się czy Najśw. Panna, znajdującą się wprawdzie w jakimś określonym stosunku do dziedziny grzechu, miała z nią w ogóle jakiś kontakt, czy też nie.

Nie wygląda na to, by oba te problemy miały utrzymać się długo jako temat licznych i głębszych dociekań mariologów.

\*

Doniosły wkład w teologię maryjną wnosi Encyklika „*Ad caeli Reginam*“ z 11 października 1954 o godności kró-

*Sublimiori modo redempta*, Divus Thomas (Piac), 57, 1954, 220—229; — L. Ciappi OP, *Il dogma della Immacolata Concezione*, Sapienza 7, 1954, 261—279; — Ostro zaatakował „debitystów“ J-F. Bonnefoy OFM, *Quelques theories modernes du „debitum peccati“*, Ephemer. Mariologicae 4, 1954, 264—331. J. Delgada Varela. *Una celebre discusion acerca del debito dal pecado original en la Virgen Santisima*, Ephemerides Mariologicae 5, 1955, 191—209 uważa, że należy wykluczyć u Maryi wszelkie „debitum“. — O. Balic OFM, *Mariolo gia inde a Tridentino usque ad hodiernum diem... a. c. w przypisie 7 daje przegląd zasadniczych tendencji teologów w tej sprawie. — Debitysty, wśród których jest wielu dominikanów hiszpańskich, obstają przy poglądzie, że Najśw. Maryja Panna musiała być odkupiona i uważają stanowisko przeciwnego obozu teologicznego za niezgodne z wiara. Np. E. Sauras OP, *Contenido doctrinal de Mistero de la Immaculada*, Ciencia Tomista 81, 1954, 363—419; — M. Llamera OP, *El problema del debito, y la redencion preservativa de Maria*, ibid., 441—511. — Cf. M. L. Kuerard des Lauriers OP, *Mariologie. a. c. w przypisie 8, 849—857.**

<sup>50)</sup> F. Vaudry, *The nature of Mary's Universal Queenship* w Laval *Théologique et philosophique* 10, 1954, 54—66. — Societe Canadienne d'Etudes Mariales. La Royaute de l'Immaculée. Journées d'etudes. Université d Laval 21—23. 10. 1955. Ottawa, Ed. d l'Université, 1957. — Ważniejsze artykuły; P. E. Lamirande OMI, *Où est le problème théologique de la Royaute de Marie*; P. L. Arsenault CSSR, „*Ad caeli Reginam*“ et le concours marial au salut des hommes; G. Gervais OMI, *Nature de la Royaute de Marie*; G. Korba CSSR, *Maternite divine et Royaute de Marie.*

lewskiej Najśw. Maryi Panny i ustanowieniu jej święta. Encyklika podaje bowiem jakby oficjalną syntezę mariologii współczesnej, kładąc zwłaszcza specjalny nacisk na Boskie Macierzyństwo i na współdziałanie Maryi w dziele Odkupienia. Zaczęły się publikacje na temat nowoogłoszonego oficjalnie tytułu „*Maria-Regina*“, poczynając od kwartalnika „*Marianum*“, który poświęcił temu zagadnieniu specjalny numer (16, 1954, 393—507). Poza tekstem Encykliki i odpowiednim do niego Komentarzem, zanalizowano treść świeżo ustanowionego tytułu, uwzględniono powszechne królestwo Maryi w liturgii średniowiecznej, znaczenie i podstawy królewskiej władzy Matki Bożej i sposoby jej wykonywania, a wreszcie łączność między królewskością i Macierzyństwem Maryi. Rozprawy dotyczące królewskości Matki Bożej i związanych z nią zagadnień ukazują się ostatnio za granicą dość często<sup>52</sup>). Warto by i u nas zainteresować się nimi, zwłaszcza na tle Encykliki i szczególnego znaczenia kultu Królowej Polski w religijności naszego ludu.

\*

Na zakończenie chciałbym zasygnalizować w kilku słowach parę ważniejszych przyczynków do pozytywnej teologii maryjnej. Na pierwszy plan wysuwa się sprawa zakwestionowania przez O. Fries'a CSSR, redaktora kolońskiego wydania zbiorowego dzieł św. Alberta Wielkiego, autentyczności szeregu prac maryjnych, przypisywanych dotychczas temu Doktorowi Kościoła<sup>53</sup>). Należą tu: „*Mariale super Missus est*“, „*De*

<sup>51</sup>) A. Fries CSSR, *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften*. Literarkritische Untersuchungen, Münster 1954, Aschendorf, IV + 138.

<sup>52</sup>) Br. Korošak OFM, *Mariologia S. Albert M. eiusque coequalium*, Romae 1954, Academia Mariana Internationalis XXVII + 651. Introductio: I. De operibus mariologicis Albert. 1—61. — Of. F. Pelster, *Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albertus Magnus*, *Scholastik* 30, 1954, 388—402.

<sup>53</sup>) *Estudios Marianos* — cały numer 14, 1954 poświęca omówieniu mariologii św. Bernarda. R. Laurentin, *Bilan d'un centenaire: La*



*laudibus Beatae Mariae Virginis libri 12*“, „*Biblia Mariana*“, *Compendium super salutatione angelica*“, „*Sermones de tempore et de Sanctis*“. Ciekawe, że równocześnie, w tym samym roku 1954 doszedł jugosłowiański teolog, O. B. Korósa k OFM, do tych samych wniosków<sup>54</sup>). Badania obu uczonych dowodzą, że św Albert nie napisał — jak się okazuje — żadnego dzieła poświęconego wyłącznie mariologii, a tylko dorywczo poruszał ten temat w swych innych pracach.

Trzeba też wspomnieć o bogatym piśmiennictwie na temat teologii maryjnej św. Bernarda, powstałym w związku z 800-leciem jego śmierci. Zarówno Hiszpańskie Stowarzyszenie Mariologów, jak Zakon Cystersów poświęciły św. Bernardowi jeden cały numer wydawanych przez siebie czasopism<sup>55</sup>).

O. BERNARD M. PRZYBYLSKI OP

---

theologie mariale de Saint Bernard, *La Vie Spirituelle* 94, 1956, 396—400; — Dom. J. Leclercq O. Cist., *St. Bernard et la devotion medievale envers Marie*, *Revue d'Ascetique et de Mystique* 30, 1954, 361—375; — G. Roschini, *Il dottore mariano*. Studio sulla dottrina mariana di S. Bernardo di Chiaravalle, Roma 1953.