

O EKUMENICZNĄ LEKTURĘ MARCINA LUTRA NA PRZYKŁADZIE KOMENTARZA DO MAGNIFIKAT (1521)

Treść: — I. Problem „katolickości” *Komentarza*. — II. Charakter reformacyjny *Komentarza*. — III. Ekumeniczne przesłanie *Komentarza*. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

Owocność dialogu ekumenicznego w znacznej mierze zależy zarówno od uwarunkowań metodologiczno-teologicznych, jak i pozateologicznych¹.

Obydwa wyznania, luterzańskie i rzymskokatolickie, przeszły długą drogę. Zmienił się ich wzajemny stosunek do poglądów reprezentowanych przez drugą stronę. Dokonano wnikliwego przeglądu stanowisk, a niejednokrotnie również ich rewizji². Zbliżenie nastąpiło także w dziedzinach duszpasterstwa i liturgii, podobnie w życiu społecznym i politycznym. Jednym z rozstrzygających o tej głębokiej przemianie czynników jest pozytywna odpowiedź na wezwanie „powrotu do źródeł” tak ze strony katolickiej, która, inspirowana myślą Reformacji dokonała wnikliwego przeglądu własnej tradycji teologicznej, jak i ze strony protestanckiej, która, dostrzegając swoje wspólne korzenie z tradycją katolicką, krytyczniej i uważniej pochyliła się nad myślą swojego Ojca. Pozostaje jednak ciągle sporo pracy. Dialogujące strony stwierdzają dzielące ich nadal poważne różnice. *Nie szkodzi* — pisze S.C. Napiórkowski — *że przed nami wielu podejmowało to zagadnienie (chodzi o mariologię — przyp. mój, K.K.) po obu stronach. Proponowanym bowiem dotąd rozwiązaniom wyraźnie nie dostaje siły przekonywującej. Autorzy luterzańscy wciąż nie mogą wyzwolić się w pełni z ducha polemiki, katolickie zaś pióra, podobnie obciążone, proponują na ogół odpowiedzi zbyt łatwe (choć pobożne) [...]*³. Myśl tę zastosować można także do innych obszarów teologicznego i pozateologicznego dialogu.

¹ Por. B. Tranda, *Mówić czy milczeć? Jednota* 1–2(1989), s. 11–13.

² Thomas Sartory OSB przedstawia pięć etapów, na których kształtowało się stanowisko katolickie wobec Lutra: 1° konfesyjny i polemiczny punkt wyjścia (na Lutra składano całą winę za rozłam); 2° panskusalna interpretacja dominikanina Heinricha Denifle (1833–1905); 3° patologiczna interpretacja jezuita Hartmanna Grisara (1845–1932); 4° religijna interpretacja osobowości Lutra w ujęciu Merklego i Lortza (1877–1975); 5° faza bliska porozumieniu. Por. Martin Luther in katholischer Sicht. Vier Vorträge im Südwestfunk, *US* 16(1961), s. 39. Na temat zmieniającego się po stronie katolickiej obrazu Lutra zob. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, s. 118–122.

³ Por. S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 54.

Współczesne studia nad myślą Lutra koncentrują się przede wszystkim na węzłowych tematach jego teologii, a więc na usprawiedliwieniu⁴, na antropologii⁵ i eklezjologii⁶. Najchętniej analizuje się komentarze Lutra dotyczące *Listu do Rzymian*⁷ oraz *Psalmsów*⁸. Obok teologów nurtu reformacyjnego wybijają się nazwiska historyków i teologów katolickich. Congar⁹, Iserloh¹⁰, Jedin¹¹, Küng¹²,

⁴ Do bardziej znaczących dzieł na temat nauki o usprawiedliwieniu według Lutra zaliczyć należy: P. Althaus, *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker*, Gütersloh 1951; t e n ż e, *Die Rechtfertigung allein aus Glauben in Thesen Martin Luthers*, *Luth* 28(1961), s. 30–51; t e n ż e, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983; T. Beer, *Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung*, *Cath* 21(1967), s. 222–251; t e n ż e, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Leipzig 1974; M. Bogdahn, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht*, Göttingen 1971; M. Brecht, *Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 89(1978), s. 45–77; M. Greschat, *Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537*, Witten 1965; E. Iserloh, *Gratia et donum. Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus“ 1521*, *Cath* 24(1970), s. 67–83; H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957; t e n ż e, *Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute*, w: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen 1817–1957*, München 1967, s. 449–468; t e n ż e, *Zur Diskussion um die Rechtfertigung*, *ThQ* 143(1963), s. 129–135; P. Manns, *Fides absoluta — fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galaterkommentar*, w: E. Iserloh, K. Reppgen (red.), *Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, 2 tomy, Münster 1965; O.H. Pesch, A. Peters (red.), *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989; O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

⁵ Tematykę tę poruszają wspomniane wyżej dzieła odnoszące się do nauki o usprawiedliwieniu. Poza tym wymienić należy prace: P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich*, Gütersloh 1958; G. Ebeling, *Das Leben — Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance*, *ZThK* 72(1975), s. 310–334; t e n ż e, *Disputatio de homine*, 2 tomy: *Text und Traditions Hintergrund*, 1977, *Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19*, 1982, w: *Lutherstudien*, Tübingen; W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967; E. Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München 1978; A. Peters (red.), *Der Mensch Handbuch Systematischer Theologie t. 8*, Gütersloh 1979.

⁶ Na ten temat zob.: R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Münster 1970; H. Bornkamm, *Das Ringen der Motive in den Anfängen der reformatorischen Kirchenverfassung*, w: t e n ż e, *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte*, Göttingen 1966, s. 202–219; W. Brunotte, *Das geistliche Amt bei Luther*, Berlin 1959; H. Jedin, *Ekklesiologie um Luther*, *Fuldaer Hefte* 18, Berlin/Hamburg 1968, s. 9–29; H. Kleinknecht, *Gemeinschaft ohne Bedeutung. Kirche und Rechtfertigung in Luthers großer Galaterbrief-Vorlesung von 1531*, Stuttgart 1981; B. Lohse, *Die Einheit der Kirche bei Luther*, *Luther* 50(1979), s. 10–24; P. Manns, *Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers*, w: P. Bläser (red.), *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973, s. 68–173; K.G. Steck, *Lehre und Kirche bei Luther*, München 1963.

⁷ Na temat *Listu do Rzymian* pisali m.in.: P. Althaus, *Der Brief an die Römer. Das Neue Testament Deutsch*, Band 6, Göttingen 1967; K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1954⁹; t e n ż e, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, Gütersloh 1976³; D. Demer, *Lutherus Interpres. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustinus*, Witten 1968; R. Hermann, *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. III in der Römerbriefvorlesung*, *ZStH* 3(1925/26), s. 603–647; H. Hübner, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung*, Witten 1965; J. Lortz, *Luthers Römerbriefvorlesung. Grundanliegen*, *ThZ* 71(1962), s. 129–153; 216–247.

⁸ Zob. H. Beintker, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519–1521*, Berlin 1954; A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium. Zur Worthologie in Luthers erster Psalmvorlesung*, Paderborn 1960.

Lortz¹³, Pesch¹⁴, czy Verkruyse¹⁵ weisnęli się na sam Olimp luterologii. Mniej optymistycznie przedstawia się sytuacja z pismami, które choć z pewnością nie dorównują swoją rangą tym pierwszym, to jednak niekiedy zbyt pochopnie, a nawet arbitralnie umieszczane bywają wśród drugorzędnych świadectw życia i myśli doktora Marcina. Jednym z takich pism jest bez wątpienia *Komentarz do Magnifikat* z 1521 roku. Dziełko to, napisane w najburzliwszym okresie życia Lutra, na przestrzeni historii doświadczało zmienności losu: od zapomnienia i, powiedzcież można, wstydliwego przemileczania, po wynoszenie do rangi koronnego świadectwa na „protestanckość” lub ewentualnie na „katolickość” teologicznej myśli Reformatora.

Znamienne, iż szczególnie w ostatnich latach mówi się o *Komentarzu* jak o czymś znaczącym, nawet sławnym; powszechnie cytuje się go podkreślając jego medytacyjny charakter, świeżość i trzeźwość spojrzenia jego autora na Matkę Pana i Jej miejsce w życiu i pobożności chrześcijanina. W świadomości katolików, którą, ich zdaniem, wzmacnia rzekomo również treść *Komentarza*, utrwalił się dość powszechnie obraz Lutra, który nie był zdolny, mimo reformacyjnego zwrotu,

⁹ Przypomnieć należy jego pionierski wkład w dzieło zaangażowania się Kościoła katolickiego na rzecz ekumenizmu, zwłaszcza na Soborze Watykańskim II (ruch „Una-sancta” i „Ewangelickolutherański krąg ekumeniczny”, w których obok Congara działali R. Grosche i M.J. Metzger). Cytowany w niniejszej pracy artykuł: Luther in katholischer Sicht, który redakcja *ELKZ* z satysfakcją przedrukowała z kwartalnika *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques* w jednym ze swoich numerów (15 września 1951), był dowodem uznania dla ekumenicznych osiągnięć szkoły Le Saulchoir.

¹⁰ Zob. E. Iserloh, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster 1952; *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, Paderborn 1980; *Luthers Stellung in theologischer Tradition*, w: K. Förster (red.), *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg 1966, 13–47; *Die Protestantische Reformation*, w: H. Jedin (red.), *Handbuch der Kirchengeschichte* t. IV, Freiburg Br. 1967, s. 3–446; *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 19683; E. Iserloh, K. Reppgen (red.), *Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, Münster 1965.

¹¹ Zob. S.C. Napiórkowski, *Przemiany katolickiego obrazu Lutra*, w: *Z problemów reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała 1993, s. 33–62; H. Jedin, *Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, w: K. Förster (red.), *Wandlungen des Lutherbildes*, jw., s. 77–101; *Zum Wandel des katholischen Lutherbildes*, w: H. Gchrig (red.), *Martin Luther. Gestalt und Werk*, Karlsruhe 1967, s. 35–46; *Ekklesiologie um Luther*, jw.

¹² Zob. H. Küng, *Rechtfertigung*, jw.; t e n ż e, *Katholische Besinnung*, jw., s. 449–468; t e n ż e, *Zur Diskussion*, jw., s. 129–135.

¹³ Zob. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1982⁶; t e n ż e, *Luthers Römerbriefauslegung*, jw.; t e n ż e, *Zum Kirchendenken des jungen Luthers*, w: L. Scheffczyk (red.), *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, t. II, München/Paderborn 1967, s. 947–986; t e n ż e, *Sakramentales Denken beim jungen Luther*, *Luth* 36(1969), s. 9–40.

¹⁴ Zob. O.H. Pesch, *Zwanzig Jahre katholischer Lutherforschung*, *LR* 16(1966), s. 392–406; *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, Fides ex auditu*, *Cath* 20(1966), s. 216–243; 264–280; *Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie*, *Die Neue Ordnung* 20(1966), s. 417–430; *Theologie der Rechtfertigung*, jw.; *Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, *Luther* 41(1970), s. 125; *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg Br. 1982; *Hinführung zu Luther*, Mainz 1983.

¹⁵ Zob. *Fidelis populus. Eine Untersuchung über die Ekklesiologie in Martin Luthers „Dictata super Psalterium”*, Wiesbaden 1968.

zerwać z tradycyjną pobożnością maryjną i mariologią. Sam tytuł rozprawy każe im domniemywać, że w *Komentarzu* spotkają Lutra — czciciela Maryi. Nie bez satysfakcji przyjmują do wiadomości fenomen, iż sami protestanci nie znają dostatecznie tego „katolickiego” dzieła ich założyciela. Swoją rezerwą i milczeniem zdają się jakoby potwierdzać kierowany pod ich adresem zarzut niewiedzy czy wręcz ignorowania *Komentarza*, przyznając niejako rację tym, którzy dopatrują się w nim jedynie jakiegoś wstydliwego reliktu katolickiej przeszłości Lutra¹⁶. Co więcej, również dyskusje o charakterze naukowym czy też wypowiedzi oficjalnych przedstawicieli obydwu Kościołów świadczą niejednokrotnie o jego dość powierzchownej znajomości. Intuicyjne jedynie sugerowanie się tytułem dzieła to jedna z przyczyn niewłaściwej jego oceny.

Zasadnym wydaje wobec powyższego przybliżenie tego szczególnego dzieła Reformatora. Najstosowniejszym aspektem jego krótkiej prezentacji wydaje się aspekt ekumeniczny, który dla swej owocności domaga się uwzględnienia również tych rzekomo drugorzędnych pism Lutra, które niejednokrotnie jak w zarodku skrywają z jednej strony najdonioślejsze idee doktryny reformacji¹⁷, z drugiej zaś — elementy tradycji wspólnej obydwu naszym wyznaniom.

Przekład *Magnifikat* i jego *Komentarz* wyszły spod pióra Marcina Lutra w dwóch etapach: pierwszy fragment (ok. 1/3 całości) powstał w Wittenberdze na przełomie 1520/1521 r. (prawdopodobnie w listopadzie 1520), a pozostała część na zamku w Wartburgu w maju i czerwcu 1521 r. (prawdopodobnie jednak we wrześniu lub w październiku udało mu się dopiero ostatecznie ukończyć dzieło, chociaż dedykacja nosi datę 10 marca 1521). Luter znalazł się na zamku w Wartburgu po upozorowanym przez Elektora porwaniu w drodze powrotnej z Sejmu Wormackiego, na którym w kwietniu 1521 na wezwanie cesarza Karola V składał odpowiednie wyjaśnienia. Bezpośrednim tytułem opublikowania *Komentarza* była wdzięczność Lutra względem młodego księcia Saksonii Johanna Fryderyka (późniejszego elektora), który po ogłoszeniu papieskiej bulli *Exurge Domine* (15.06.1520) grożącej mu ekskomuniką, a którą Luter sam uroczyście spalił 10.12.1520 r., przychylił się do prośby swego przyszłego poddanego i wstawił się za nim osobiście u swego wuja Elektora Saksońskiego, Fryderyka Mądrego (1486–1525). M. Luter w dedykacji zamieszczonej na początku *Komentarza* (10.03.1521) nawiązując do listu swego dobroczyńcy zapewniającego go o wsta-wiennictwie oznajmia, że dzieło to jest skromnym wyrazem wdzięczności za doznaną łaskę¹⁸. Treść *Magnifikat*, która na przykładzie Maryi ma ukazać człowieka przyjętego przez Boga do łaski, zdawała się Lutrowi najodpowiedniejsza, by oddać relację zachodzącą między nim a księciem, między skrzywdzonym a łaskawym obrońcą¹⁹. *Komentarz* miał być też lustrem rządzących (*Regentenspiegel*);

¹⁶ Por. A. Skowronek, Światła ekumenii, Warszawa 1984, s. 139.

¹⁷ Na ten temat zob. Lutero in sintesi: il suo „Magnificat”, *SideMar* 5(1982), s. 144–160.

¹⁸ Por. M. Luther, Das Magnifikat verdeutscht und ausgelegt, w: Martin Luther. Studienausgabe, hrsg. von H.U. Delius, Berlin 1979, 314; B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983, s. 137–138; H.U. Delius, Geschichte der Marienverehrung, München. Basel 1963, s. 211.

¹⁹ P. Meinhold, Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, *Saec* 32(1981), s. 50.

tak też bywa rzeczywiście określany. Późniejszy Elektor miał się w nim przegłębiać i uczyć sprawowania władzy na wzór Ojca Niebieskiego, obdarzającego człowieka (Maryja) swoim łaskawym wejrzeniem²⁰.

Na początku należy nawiązać do głównych sformułowań *Komentarza* celem ustalenia, co w nich jest katolickie, a co protestanckie. Pozwoli to następnie wydobyć elementy wspólne, a zarazem ekumenicznie pożyteczne i aktualne w przesłaniu tego ważnego pisma Reformatora. Od strony metodologicznej takie przedsięwzięcie budzić może szereg wątpliwości. Przede wszystkim jednoznaczne zakwalifikowanie konkretnych poglądów autora *Komentarza* do kategorii katolickich lub protestanckich jest w wielu przypadkach bardzo trudne, a często wręcz niemożliwe, zważywszy na kłopoty fachowców z ustaleniem czasu i zakresu „reformacyjnego zwrotu”, szczególnie w nauce o Matece Bożej. Po drugie, nie można zapominać o dystansie kilku wieków dzielącym nas od wystąpienia Doktora z Wittenbergi, a tym samym o odmiennej aktualnie kwalifikacji wielu wysuwanych przez niego „reformacyjnych” tez. Niektóre z nich wyraźnie straciły na znaczeniu, inne zupełnie się zdezaktualizowały. Dziś patrzymy po prostu inaczej na poglądy, które wówczas zdawały się burzyć katolicką wiarę. Po trzecie, wobec fragmentaryczności i braku systematycznego ujęcia teologicznego wykładu *Komentarza*, wnioski o „katolickości” czy o „protestanckim charakterze” całości lub pewnych tylko elementów dzieła mogą okazać się ryzykowne. Wreszcie po czwarte, przedmiotem analizy stają się również oświadczenia jawnie sprzeczne. Nie lekceważąc wszystkich tych trudności, można się pokusić o wydobywanie najbardziej typowych wypowiedzi, które zwykło się określać jako charakterystyczne dla jednej i dla drugiej strony. Temu działaniu przyświecać musi świadomość centralnego przedmiotu teologii (Bóg i człowiek; Prawo i Ewangelia), generalnych pryncypiów teologii Reformatora (reformacyjne „sola”, hermeneutyka biblijna) oraz osobliwości jego metody teologicznej (dialektyktyczność, egzystencjalność). Unikać należy jednostronnego szukania argumentów na zasadzie „za i przeciw”. Wyróżniając w teologicznej treści *Komentarza* to, co katolickie, i to, co protestanckie, nie chodzi o zabieg apologetyczny (na wzór Kochleusa), ile raczej o wydobywanie tego wszystkiego, co cenne dla katolików i protestantów.

I. PROBLEM „KATOLICKOŚCI” KOMENTARZA

Komentarz do Magnifikat jest bez wątpienia świadectwem głębokiej pobożności autora. Luter jako mnich często i z wielkim pożytkiem dla swej duszy, jak sam zaświadcza, śpiewał hymn Maryi. Nie dziwi więc fakt, że apeluje o poprawne jego śpiewanie, wypływające ze zrozumienia, o które usilnie prosił Boga przez przy-

²⁰ „Nun weiß ich in der ganzen Schrift nichts, das also wohl dazu diente (dziękczynieniu — uwaga moja, K.K.), wie dieses heilige Lied der hochgebenedeiten Mutter Gottes, welches wahrlich von allen, die wohl regieren und heilsam Herren sein wollen, wohl zu lernen und zu behalten ist” — z Listu Lutra do księcia Johanna Fryderyka, w: K.G. S t e c k, Wprowadzenie do: Martin Luther, Das Magnifikat. Der 127. Psalm. Zwei Auslegungen, München 1968, 8. Por. K.H. zur Mühlen, Luthers Frömmigkeit und die Mystik, w: W. B ö h m e (red.), Freiheit und Frömmigkeit. Über Martin Luther. *Herrenalber Texte* 49(1983), s. 52.

czynę Matki Chrystusa. Występował zarazem przeciwko wszystkim, którzy zniekształcali i fałszowali treść *Magnifikat* oraz lekceważyli jego orędzie, widząc w nim „traktat” o nadzwyczajnych zasługach Błogosławionej Dziewicy lub, co gorsza, spodziewając się szczególniejszej nagrody za swoje śpiewanie.

Luter zdradza swoje katolickie korzenie nie tylko w dziedzinie pobożności maryjnej, której reminiscencje dają się wyczytać z kart *Komentarza*. Nie wolno przeoczyć, że Luter nie proponuje w swoim *Komentarzu* jakiegoś zamkniętego, systematycznego traktatu mariologicznego. Zgodnie z przyjętą teologiczną zasadą podziału *Komentarza* (grzeszny i potrzebujący odkupienia człowiek oraz udzielający zbawienia Bóg) pierwszeństwo należy się jego nauce o Bogu i człowieku, skąd warstwa mariologiczna dzieła czerpie swoje podstawowe uzasadnienie.

Bóg ukazany jest w *Komentarzu* jako działający niestrudzenie Stwórca. W *Magnifikat*, jak twierdzi Wittenberczyk, przemawia On za pośrednictwem swoich dzieł. Dzieła te z kolei leżą u podstaw doświadczenia niezbędnego w poznaniu Boga przez stworzenie. Wyraźnie polemiczny charakter tych wypowiedzi, ostro zwracających się przeciwko spekulatywnemu i filozoficznemu uprawianiu teologii, nie staje bynajmniej w sprzeczności z teologią katolicką jako taką. Nie tylko Luter bowiem podejmował próbę wypracowania dynamicznego wizerunku Boga w oparciu o doświadczenie. Czyniła to przed nim mistyka niemiecka. Teologie doświadczenia, tak popularne obecnie, czerpać mogą istotne inspiracje z doktryny Reformatora z Wittenbergi. Bóg z *Komentarza* jawi się jako dawca i sprawca wszystkiego oraz źródło miłości i wszelkiego poznania. Jego łaskę dostrzega doktor Marcin u początku każdego dobrego dzieła. Maryja właśnie dzięki Jego wejrzeniu wkroczyła w dzieje zbawienia jako Matka Jego Syna. Bóg jest godny najwyższej czci, gdyż przewyższa wszystko, nawet własne dzieła. Bałwochwalstwem jest więc każde kłanianie się dziełom Boga z pominięciem ich Autora. W ustach Maryi znajdują pochwałę Boże miłosierdzie, moc, hojność, sprawiedliwość i wierność. Jemu należy się najwyższa chwała; tylko w łasce znajduje uzasadnienie wszelka pochwała stworzenia.

Bóg w Chrystusie przychodzi na świat²¹. *Komentarz* Lutera stoi pod znakiem Wcielenia Syna Bożego i Macierzyństwa Maryi. Chrystus, zgodnie z pozytywnie wyrażoną tradycją (Sobory Efeski i Chalcedoński), jawi się jako w pełni Bóg-Człowiek. Wcielenie odkrywa tajemnicę Bożego miłosierdzia poprzez urzeczywistnienie obietnicy *danej ojcom, Abrahamowi i jego nasieniu na wieki*²².

W swojej antropologii dr Marcin pozostaje katolicki niewątpliwie przez fakt sięgnięcia do tradycyjnej i powszechnie znanej w filozofii i teologii koncepcji trychotomicznej, rozróżniającej w człowieku trzy konstytutywne elementy: ciało, duszę i ducha (lub inaczej element: zmysłowy, rozumny i duchowy). Za cenne i teologicznie owocne uznać należy także odejście od ujmowania antropologii w świetle nauki o stworzeniu. Zbadać należałoby wpływ stanowiska Reformatora w tej materii na „antropologiczny zwrot”, jaki dokonał się w teologii współczesnej. W *Komentarzu* Luter podkreśla radykalną zależność człowieka od Boga. O czło-

²¹ WA (Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 — Weimarer Ausgabe [=WA]) 7,596,7.

²² WA 7,597, 37 nn.

wieku można poprawnie mówić tylko w kontekście nauki o grzechu i absolutnej konieczności usprawiedliwienia, a więc chamartiologii oraz soteriologii. Grzech i usprawiedliwienie wypuklają jeszcze bardziej ów radykalizm zależności człowieka (stworzenia) od swego Stwórcy i Odkupiciela.

Przyznać należy, iż przez wyakcentowanie nauki o Bogu w Chrystusie oraz o człowieku pozostającym w swej bezsilności w radykalnej zależności od Boga, nie pozostaje wiele miejsca na ekskluzywne mówienie o Maryi. Można o Niej mówić tylko w relacji do Boga i do człowieka. Jednak Reformator znajduje wystarczające racje, aby sławić Błogosławioną Dziewicę i Matkę Pana. Niewątpliwie katolickie korzenie uzasadniają czuły, osobisty, głęboko pobożny i pełen wewnętrznego żaru stosunek Lutra do Matki Pana „czulej Matki Chrystusa” (*die zarte Mutter Christi*). W tym wymiarze nie szczędzi trudu i pisarskiego talentu, aby wyrazić Jej wielkość oraz niezrównane dary, które wyniosły Ją ponad wszystkich ludzi. Luter cieszy się świętością i wszelkimi cnotami Maryi. Wskazuje na Nią jako na jedyny godny wzór do naśladowania.

Nie tylko pobożność maryjna autora *Komentarza* bliska jest sercu katolika. Także w warstwie teologicznej nie brak miejsc potwierdzających jego głęboki związek z doktryną katolicką. Nie budzi chociażby wątpliwości i cieszy jasność stanowiska w kwestii Bożego i Dziewiczego Macierzyństwa. Co do Niepokalanego Poczęcia *Komentarz*, mimo dwuznaczności terminologicznej, nie przyjmuje zdecydowanie negatywnego stanowiska. Krytycznie w związku z tym należy oceniać zaprzeczanie obecności w piśmie tej istotnej prawdy. Rozważając obiektywnie fakt wzywania Maryi, trzeba stwierdzić zasadniczą zbieżność modlitewnych sformułowań zawartych w dziele Lutra ze wstawienniczymi modlitwami sformułowanymi przez katolików.

II. CHARAKTER REFORMACYJNY KOMENTARZA

Luter pisząc swój *Komentarz* znajdował się już „w drodze” ku nowej teologii. Intensywne studia biblijne, dwie wielkie dysputy (w Lipsku i w Augsburgu), napięta sytuacja i dramatyczne osobiste położenie, w jakim znalazł się po papieskiej ekskomunice i sejmie w Wormacji, zdecydowały już o kierunku rozwoju jego teologii. *Komentarz do Magnifikat*, który m.in. ze względu na adresata (Jan Fryderyk Saksoński) odznacza się zdecydowanie bardziej wyważonymi sformułowaniami niż podstawowe pisma reformacyjne Lutra, jakie w tym samym czasie wyszły spod jego pióra, zawiera także elementy nowych poglądów lub przynajmniej ich zapowiedź.

Pierwszym zagadnieniem, które wskazuje na reformacyjny zwrot, jest teologia krzyża, przenikająca praktycznie całą treść *Komentarza*. Jej elementy dostrzega się przede wszystkim w zdaniach odnoszących się do Boga objawiającego się i skrywanego zarazem w „słabości” Chrystusa na krzyżu: *Ita ut nulli iam satis sit ac possit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et*

*ignominia crucis*²³, i niepozorności stworzeń (Maryja). Luter wyostrza teologię krzyża rozważając zwłaszcza tajemnicę podwójnego wymiaru Bożego działania: przez pośrednictwo (*opus dei alienum*) i bez pośrednictwa stworzeń (*opus dei proprium*), a także wykazując (przynajmniej pośrednio) bezużyteczność i niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą teologia chwały. Zgodnie z myślą *Komentarza*, religijna cześć przysługuje jedynie Bogu²⁴.

Reformacyjny charakter teologii *Komentarza* zdradza zdecydowany sprzeciw wobec teorii dopuszczających jakkolwiek możliwość zasługiwania człowieka na własne zbawienie. Dominuje tu zasada obrony suwerenności Boga *przeciwko wszelkim absolutystycznym roszczeniom wysuwanym w imię rzeczywistości relatywnej*, która jest tak bardzo droga również współczesnemu protestantyzmowi²⁵. Idee te rozwija Luter w świetle nauki o usprawiedliwieniu, stanowiącej obok teologii krzyża drugi fundamentalny wymiar doktryny *Komentarza*. Bezsilność człowieka i potęga Boga, któremu przysługuje wyłączne prawo do suwerennego działania, wyznacza radykalny rozdział między tym, co boskie, a tym, co ludzkie (dialektyka: Bóg — świat). Problemu zasługi Reformator nie podejmuje w sposób całościowy; ogranicza się, niestety, prawie wyłącznie do partykularnego przypadku, jaki uosabia Matka Pana. Utrudniona staje się przez to ocena tak ujętego problemu. Dość wyraźnie daje się zauważyć, iż Luter nie podejmuje polemiki z oficjalnym stanowiskiem Kościoła w kwestii zasługi, lecz zwraca się przede wszystkim przeciwko opiniom teologów i kaznodziejów oraz obserwowanym praktykom późnośredniowiecznej pobożności. Nie brakowało bowiem w tamtym czasie dociekań np. na temat cnót Maryi, które rzekomo znalazły upodobanie u Boga i stały się tym samym Jej pozytywnym i aktywnym uczestnictwem w dziele Wcielenia. Hans Düfel, komentujący stanowisko Lutera w kwestii zasługi, niesłusznie ocenia je jednak jako jego wystąpienie przeciwko obowiązującej doktrynie Kościoła²⁶.

W nauczaniu Ojca Reformacji należy odróżnić doktrynę od pobożności. Na płaszczyźnie doktrynalnej okazywał się zdecydowanie bardziej radykalny. Pobożność kazała mu w słowach podziwu i uwielbienia zwracać się do Błogosławionej

²³ WA I 362, II. Por. P. A l t h a u s, *Die Theologie Martin Luthers*, jw., s. 160–162; „Sich, so ward Christus kraftlos am Kreuz, und eben da selbst bewies er die größte Macht: er überwand Sünde, Tod, Welt, Hölle, Teufel und alles bel. In solcher Weise sind alle Märtyrer stark gewesen und haben's gewonnen, und so gewinnen's auch jetzt noch alle Leidenden und Unterdrückten. Darum spricht Joel (4, 10): „wer ohne Kraft ist, der soll sagen: Ich bin reich an Kraft“, aber im Glauben und ohne es zu fühlen, bis es ans Ende kommt”, WA 7,586,24–29; por. także W. L o e w e n i c h, *Luther für Christen. Eine Herausforderung*, wybór tekstów Peter Manns, Freiburg – Basel – Wien 1986, 66. „So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Majestät und Herrlichkeit zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes erkennt”. Cyt. za W. L o e w e n i c h, jw.

²⁴ „[...] wie die Werke allein Gottes Sache sind, so soll auch ihm der Name allein vorbehalten bleiben, und alle, die so sein Namen heiligen und sich selbst der Ehre und des Ruhmes entäußern, die halten ihn recht in Ehren”. WA 7,576,13–15.

²⁵ Por. K. D o r o s z, *Co to jest protestantyzm?*, *Znak* 44(1992), s. 11. W tradycji reformacji zasadę suwerenności Boga wyraża zasada: „Soli Deo gloria”. Por. J. S t a h l, *Inne spojrzenie na Lutera*, *Jednota* 12(1993), s. 10.

²⁶ Por. H. D ü f e l, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, *Luther* 35(1964) 132–133. Taki zarzut stawia Düfelowi m.in. D. F e r n á n d e z, *Maria en el Comentario de Lutero al Magnificat*, *EphMar* 33(1983), s. 271.

Dziewicy; konsekwencja, wypływająca z funkcjonujących już w jego teologii pryncypów oraz niepokojące go w pobożności maryjnej nadużycia, uzasadniają zdecydowane „nie” wobec zasług Maryi. Rozdźwięk między doktryną a pobożnością stanowi poważną trudność w teologicznej interpretacji *Komentarza*. Tę obserwację potwierdza końcowy jego fragment, mówiący o Jakubie, który przez nadanie mu przez Boga imienia „Izrael”, stał się ojcem dzieci duchowych — narodu wybranego. Dzięki temu naród wybrany, podobnie jak jego ojciec, otrzymał „władzę” nad Bogiem. Jeżeli lud Boży otrzymał w jakiś sposób taką władzę, iż Bóg gotów jest spełnić każde życzenie do Niego kierowane, można zasadnie zapytać, czy nie wolno analogicznie myśleć o Maryi?²⁷

III. EKUMENICZNE PRZESŁANIE *KOMENTARZA*

Aby móc wskazać elementy rzeczywistości wspólne w obydwu naszych tradycjach, dialog ekumeniczny domaga się rzetelnego i obiektywnego podejścia do dzielących oba wyznania różnic. Rozbieżności bowiem, zwłaszcza w dzisiejszej dobie, jawią się nie jako jakiś statyczny zbiór utrwalonych raz na zawsze jednoznacznych twierdzeń, lecz są raczej odzwierciedleniem podlegającego nieustannym zmianom procesu, w którym konkretne poglądy poddaje się wielostronnej refleksji biblijnej, teologicznej i historycznej.

Z punktu widzenia dialogu ekumenicznego należałoby bardzo gruntownie przebadać drogi wiary oraz jej interpretacji, następnie uzupełnienia i pogłębienia, ale także uproszczenia i przeakcentowania, których proces ten doświadczał od czasów rozłamu²⁸. Kościół katolicki, idąc własną drogą, określił i pogłębił swoją wiarę, m.in. w orzeczeniach trzech doniosłych soborów: Trydenckiego, Watykańskiego I i Watykańskiego II. Protestantyzm zmieniał swoje oblicze pod wpływem pietyzmu, Kościołów wolnych, idealizmu, socjalizmu czy krytyki biblijnej. W miarę upływu czasu dokonywały się jednak także doniosłe, wspólne obydwu stronom pozytywne przemiany: *uksztaltowało się inne nastawienie w ocenie reformacji jak i obrazu Lutra. Kościół katolicki, jak również Kościoły [wyrósł z reformacji XVI], posiadają dziś na wielu płaszczyznach inne oblicze niż w epoce reformacji*²⁹. Wskutek oddziaływania ruchów liturgicznego, biblijnego i ekumenicznego doszło nawet jakby do wzajemnego przenikania się katolickiej i protestanckiej myśli teologicznej. Jak pisze J. Ratzinger, pojawiły się po stronie protestanckiej poszukiwania sakramentu i Kościoła, „katolickiego Lutra”. Katolicy zaś bardziej zatroszczyli się o bezpośrednie podejście do Pisma św.³⁰

²⁷ Por. H. Chavannes, Pourquoi Luther a-t-il rejete la mediation de Marie? *EphMar* 39(1989), s. 385–386.

²⁸ Por. A. Läpple, Maria w wierze i życiu Kościoła, Warszawa 1991, s. 84–85.

²⁹ Tamże, s. 85. W nawiasie kwadratowym zawarto oryginalną myśl A. Läpple, a błędnie zinterpretowaną przez tłumacza, który słowo „reformatorische” przetłumaczył jako „reformowane”; powinno zaś być „reformacyjne”.

³⁰ Por. J. Ratzinger, Kościół — Ekumenizm — Polityka. Kolekcja *Communio* nr 5, Poznań — Warszawa 1990, s. 129.

Nie sposób podejmować tutaj przeglądu odrębnych i wspólnych dziejów obu wyznań. Powyższe uwagi wskazują na złożoność problematyki. Prowadzony aktualnie czy w przyszłości dialog nie da się zawęzić do szukania prostej odpowiedzi na pytanie, co nas dzieli; winien oprócz tego dążyć do rozwiązania problemu, w jakim zakresie w konkretnych zagadnieniach nadal niemożliwy jest konsensus, a gdzie otwierają się nowe możliwości uzgodnień i zbliżeń.

W skomplikowane dzieje oddalania się i ponownego zbliżania katolików i protestantów na wielu płaszczyznach (nie tylko teologicznej) wpisane są także losy *Komentarza do Magnifikat*. Autorzy powołujący się we współczesnych dialogach wyznaniowych na to dzieło Ojca Reformacji, szczególnie w kontekście maryjnym i mariologicznym, zdają się czasami zapominać o przebytej przez nie historycznej drodze, która to dopiero nadała mu w pewnej mierze rangę „pisma ekumenicznego” (lub lepiej — stworzyła sprzyjającą atmosferę, aby takie spojrzenie było możliwe) — wbrew wcześniejszemu jednostronnemu zaszeregowaniu go do pism wyznaniowych, polemicznych albo też „z zasady katolickich” (np. Maurer). W historii dociekań nad Lutrem zbyt dużo było sporów oraz prób „przeciągania” Reformatora to na katolicką, to znów na protestancką stronę. Być może, jak stwierdza Gorski, da się odnaleźć drzwi do Lutra ekumenicznego w chwili, kiedy badania powierzone zostaną uczonym nurtu interkonfesyjnego i ich teologiczno-historycznym poszukiwaniom³¹.

Komentarz do Magnifikat uznać można za pismo ekumeniczne nie dlatego, jakoby wyraźnie zawierało twierdzenia możliwe do przyjęcia przez obydwie strony lub zakładało wzajemne pojednanie między nimi. Wręcz przeciwnie. W czasie pisania *Komentarza* Luter szedł ku nowemu w swojej teologii i nie troszczył się o przeciwników, którzy — jego zdaniem — sprzeniewierzyli się prawdzie. Byłoby też błędem mniemać, że charakter ekumeniczny *Komentarza* kryć się może w jego niezdecydowaniu, „przejęściowości”, zajmowaniu stanowiska już nie katolickiego i jeszcze nie protestanckiego. Ekumenizm nie może być czymś pośrednim, „już nie katolickim i jeszcze nie protestanckim”, ani też czymś w rodzaju zatrzymanego kadru filmowego, postrzeganego w oderwaniu od tego, co miało miejsce przedtem oraz tego, co później ma się wydarzyć. Ekumenizm nie musi wykluczać wszelkiego kompromisu, nie może on przecież jednak sam w sobie stanowić celu³². *Komentarz* to rodzaj inspiracji i przesłania ekumenicznego, wskazuje bowiem na wspólne „katolickie” (powszechne) korzenie teologii Lutra i reformacji a zarazem przedkłada kwestie do wspólnego rozwiązania. Wyznacza ekumeniczny program; nie jest gotowym rozwiązaniem lub jakimś modelem ekumenicznej koegzystencji. Odpowiada to zresztą naturze ekumenizmu, na który, zgodnie z jego definicją, składają się *poglądy i postawy wyrażające dążenie do zjednoczenia chrześcijan wszystkich wyznań w jednym Kościele Chrystusowym, przy zachowaniu pluralizmu teologicznego i wyznaniowego*³³. Ekumenizm jest wyrazem „dążenia” i „dąże-

³¹ Por. H. Gorski, Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1987, s. 280.

³² Por. Z. Tranda, Czym jest ekumenia w znaczeniu ewangelickim? *Jednota* 2(1993), s. 10–11.

³³ Zob. hasło: Ekumenizm, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1983, k. 853.

niem”, jest dynamicznym procesem zmierzania do wytkniętego celu: pluralistycznej jedności. Prawda Kościoła bowiem ma charakter dynamiczny. Tylko w dynamicznym sensie Kościół może być prawdziwym Kościołem. Żaden z Kościołów nie zakończył swojej pielgrzymki i tylko częściowo urzeczywistnia w sobie Królestwo Boże³⁴.

Nie mając możliwości zagłębienia się w szczegółowe losy ekumenicznego dojrzewania obu Kościołów do jedności, wypada wskazać jedynie na zasadniczą prawidłowość, jaka występuje u obydwu dialogujących stron w globalnym podejściu do dziedzictwa Objawienia. Okazać się to może pomocne w bliższym przypatrywaniu się ekumenicznej problematyce, będącej przedmiotem niniejszego artykułu.

W podejściu obydwu tradycji do Objawienia łatwo dostrzec dwie wyraźne tendencje, dające się odpowiednio przyporządkować stanowisku ewangelickiemu i katolickiemu. U ewangelików stwierdza się radykalną koncentrację na tym, co stanowi sedno Objawienia chrześcijańskiego: na misterium Chrystusa i usprawiedliwieniu, jednocześnie trudno w protestantyzmie skonstatować otwartość na całe bogactwo Ewangelii. Katolicy, troszcząc się z kolei, by nie uronić nic z przekazywanego im za pośrednictwem Tradycji bogactwa Ewangelii, zdają się czasami zapominać o sednie Objawienia i zaciemniać je. Posługując się terminologią Pierre Teilharda de Chardina, można mówić jakby o podwójnym ruchu: koncentracji (protestantyzm) i dekoncentracji (katolicyzm)³⁵.

Uważna lektura *Komentarza do Magnifikat* zdaje się w jakiś sposób potwierdzać trafność powyższego spostrzeżenia, z tym jednakże, iż w przypadku naszego pisma prawidłowość ta ma miejsce w jednym i tym samym dziele Lutra. Reformator zdaje się stać jakby na rozdrożu. Z jednej strony daje się poznać jako wrażliwy słuchacz i miłośnik Kościoła tradycji, z drugiej jako stanowczy, konsekwentny i wierny „biblijnym rygorom” przedstawiciel „nowego” czasu. Czy rzeczywiście jednak mamy tu do czynienia z rozdartym Lutrem?

Choć należy mieć nieustannie na uwadze radykalne rozróżnienie między Bogiem a stworzeniem w metodologii teologicznej Reformatora, porządkującym także w dużej mierze treść *Komentarza*, to jednak z drugiej strony, uwzględniając silny aspekt osobisty tej teologii, jak również polemiczny i okazjonalny charakter wielu jego pism, nie pozwalający Lutrowi na w pełni systematyczny, spokojny wykład, pamiętać trzeba o dramatycznym napięciu i duchowych zmaganiach w jego duszy. W związku z tym można spojrzeć na *Komentarz* jako na dzieło, w którym, owszem, ścierają się czasami wręcz sprzeczne tendencje, ale równocześnie nie przekreśla się szansy na zasadniczy konsens między nimi. Najdobitniej da się to zaobserwować w przypadku mariologicznego wymiaru *Komentarza do Magnifikat*. Za *locus classicus* posłużyć tu mogą charakterystyczne miejsca: troskę Reformatora o niepodważalne pierwszeństwo sedna Ewangelii, którym jest dzieło usprawiedliwienia, wyrażają słowa: *Lepiej poniżyć Maryję, aniżeli miałoby to spotkać łaskę Bożą*, i obok postawione zdanie: *Maryja jest najszlachetniejszym przykładem łaski Bożej (allervornehmste Beispiel der Gnade Gottes)*. Wyrazem

³⁴ Por. S.C. Napiórkowski, Wahrheit und Kirche, CT 58(1988) fasc. specialis, s. 22.

³⁵ Por. Tamże, s. 27.

„katolickiej otwartości” Lutra na bogactwo Ewangelicznego przekazu są wszelkie wypowiedzi o Maryi, które nie szczędzą słów pochwały pod adresem Matki Bożej — „czułej Matki Chrystusa”, której „cudownie czysty duch” o tyle bardziej godniejszy jest wystawiania, o ile przewyższa Ona innych swoją niewzruszoną postawą wobec pokusy przywłaszczenia sobie chwały, jaką Bóg przeobficie Ją obdarzył³⁶, ale też w innym miejscu powiada: Maryja to *pogardzane, proste dziewczę niegodne uwagi (ein verachtetes, geringes Mägdelein ohne Ansehen)*³⁷.

Ekumeniczne przesłanie *Komentarza* powinno się rozumieć jako swego rodzaju „rzucenie pomostu” ponad historią interpretacji teologicznego dziedzictwa Lutra i dopuszczenie do głosu we współczesnym dialogu samego Reformatora. Należy uważnie zagłębić się w jego naukę i odczytywać ją jako przesłanie dla współczesności. Bez tego zabiegu trudno byłoby mówić o owocności i perspektywach ekumenicznego dialogu.

Odmienność w rozkładaniu akcentów w teologicznej lekturze Biblii, fakt, że obydwaj wyznania różnie cenią sobie poszczególne fragmenty Pisma św., stanowi w dzisiejszej dobie jeden z ważniejszych problemów dialogu ekumenicznego. Tradycja protestancka, zgodnie z myślą Lutra, pozostaje wierna zasadzie koncentrowania się na tym, co w Biblii jest „istotnie konieczne do zbawienia”. Wszystkie inne treści muszą być z tymi centralnymi wypowiedziami konfrontowane i według nich interpretowane. Dlatego też Hymn Maryi: *Magnifikat*, podstawowy tekst mariologiczny, nie zawsze był z tych powodów doceniany przez teologów protestanckich. Katolikom wyraźniej przyświeca zasada pełnej integralności lektury Biblii. Wypada więc zapytać o możliwość rzetelnej, ekumenicznej lektury *Magnifikat* w świetle pogłębionych studiów biblijnych.

Luter nie wahał się podsunąć tego fragmentu Biblii prostemu czytelnikowi oraz postulował o jego rozumne i pobożne śpiewanie. Warto odpowiedzieć na jego apel. *Komentarz* Lutra jako świadectwo jego nabierającej coraz wyraźniejszych kształtów doktryny może być z pewnością uznany za nasze wspólne chrześcijańskie dziedzictwo. Szukając jednak konsensu w warstwie teologicznej, nie można zapominać o odmiennych założeniach doktrynalnych Lutra i reformacji, a zwłaszcza o zakwestionowaniu Magisterium Kościoła jako urzędowej wykładni treści Objawienia. Mimo korzystania ze wspólnych metod i uzyskiwanych przy ich stosowaniu zbieżnych czy nawet identycznych wyników, to jednak dla egzegetów pozostaje ciągle nie rozstrzygnięty problem odmiennego podejścia do Pisma św., które dla nas, katolików, jest księgą Kościoła. *Prace biblistów nad tematem Maryja w Piśmie św. przynoszą jedynie ograniczone zbliżenia, biblisti bowiem pracują nad Biblią obciążeni swoimi konfesyjnymi stereotypami metodologicznymi i teologicznymi; odmiennie interpretacje tekstów biblijnych często są raczej skutkiem niż źródłem różnic międzywyznaniowych*³⁸.

Idąc za Napiórkowskim zaryzykować można by wniosek, iż w lekturze i studium nad *Magnifikat* przydałaby się katolikom pewna „redukcja” wymiaru

³⁶ WA 7,558,16–23.

³⁷ WA 7,549,9–11.

³⁸ S.C. Napiórkowski, Mariologie et ecuménisme après le Concile Vatican II, *EphMar* 42(1992), s. 231–232.

maryjnego *Komentarza* na rzecz wskazywanego w hymnie przez samą Maryję sedna w postaci Boga objawiającego się w swoich dziełach, a zwłaszcza w dziele odkupienia dokonanego przez Chrystusa (wymiar chrystologiczny). Protestanci mogli by natomiast zastanowić się głębiej nad maryjnym bogactwem tego hymnu, docenić znaczenie *Magnifikat* jako klasycznego biblijnego tekstu mariologicznego, jasno potwierdzającego tezę katechizmu ewangelickiego: „Maryja należy do Ewangelii”³⁹. Matka Pana nie może więc być tylko katolicka.

Zagadnieniem stanowiącym osnowę *Komentarza* jest bez wątpienia doktryna o usprawiedliwieniu. Jest to druga, obok biblijnej, płaszczyzna, na której powinno się dokonywać ekumenicznego wartościowania *Komentarza*. Zagadnienie usprawiedliwienia legło u podstaw rozłamu szesnastowiecznego chrześcijaństwa. Doktor z Wittenbergi, przeżywający rozdarcie między wymogami własnej sprawiedliwości a przerażającą wizją sprawiedliwości Bożej, ucieka się do teorii o „sprawiedliwości pasywnej”, czyli absolutnie darmo darowanej grzesznikowi przez samego Boga. Kard. Ratzinger przestrzega przed zbyt optymistycznymi opiniami na temat rzekomo pełnej dziś zgodności między naszymi wyznaniem w tym względzie. *Skoro [...] Luter przez całe swe życie z takim naciskiem wskazywał, że główna różnica tkwi w doktrynie o usprawiedliwieniu, to nadal wydaje mi się słuszne przypuszczenie, iż właściwą, zasadniczą różnicę najłatwiej da się wykryć, biorąc to za punkt wyjścia*⁴⁰. Postulatem ekumenicznym byłaby tu propozycja rzetelnego przestudiowania na nowo tej centralnej doktryny reformacji. Jeśli chodzi o *Komentarz*, byłby to jeden z warunków zarówno dogłębniejszego wniknięcia w jego doktrynę, jak też jego szerszej recepcji. W dziele tym problem usprawiedliwienia tworzy bazę i punkt odniesienia zasadniczo dla wszystkich poruszanych w nim zagadnień. Problematyka usprawiedliwienia znajduje swoje rozwinięcie szczególnie w wypowiedziach o Bogu ukazującym się *sub contrario*, czyli o Bogu ukrytym (*Deus absconditus*) i objawionym (*Deus revelatus*) oraz o Bogu w Jego dziełach (*opera dei*) czy to własnych (*opus Dei proprium*), czy obcych (*opus Dei alienum*). Dialektyka Prawa i Ewangelii, którą Reformator zastąpił tradycyjną nauką o ciągłości historii zbawienia (jedność analogii), sprawia, iż mimo wyjaśnień interpretatorów (np. Harnack⁴¹), nadal utrzymuje się podejrzenie, że Luter był zwolennikiem koncepcji dwóch Bogów: Boga Prawa, czyli surowego i sprawiedliwego sędziego, oraz Boga Ewangelii, miłosiernego dawcy usprawiedliwienia. Pesch oraz Ulrich są zdania, że jedynym, tak naprawdę w pełni reformacyjnym, poglądem Lutra jest stanowisko na temat tzw. pewności zbawienia (*Heilsgewißheit, Glaubensge-*

³⁹ Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, 392. W dokumencie Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch stwierdza się wprost: „Maria ist zu Unrecht vergessen worden”, *US* 37(1982), s. 184.

⁴⁰ J. Ratzinger, *iw.*, s. 138.

⁴¹ Theodosius Harnack zauważa u Lutra podwójny charakter poznania Boga: rozumowe (naturalne) za pośrednictwem Prawa jako Stworzyciela (*Deus absconditus*) oraz w Chrystusie jako Zbawiciela (*Deus revelatus*). Pierwszy jawi się jako surowy Sędzia, drugi — jako Bóg łaski. Harnack twierdzi, że mamy tu do czynienia nie z dwoma Bogami, lecz z dwoma odmiennymi relacjami. Por. T e n z e, *Luthers Theologie*, Band I, München 1927, s. 94. Por. W. von L o e w e n i c h, *Luthers theologia crucis*, Bielefeld 19826, s. 48–49.

wißheit)⁴². Wittenberczyk nie podejmuje tego tematu w *Komentarzu expressis verbis*, stanowi on jednak integralną część doktryny o usprawiedliwieniu. Postulować wypada w tym miejscu wspólne przeanalizowanie tej problematyki, a zwłaszcza zastanowienie się nad rolą miłości jako czynnego wkładu ze strony człowieka w dostępowanie usprawiedliwienia. Doktryna Lutra i reformacji zdaje się bowiem nie uwzględniać dostatecznie miłości jako nieodzownego elementu w fackie udzielania przez człowieka odpowiedzi na zbawczą iniejiatywę Boga, gdyż zalicza ją do sfery uczynków, które sprzeciwiają się *principium sola fide*. Na deprecjację elementu miłości (z troski o suwerenność Boga) i na negację jakiegokolwiek zasługi w dziele usprawiedliwienia zwraca także uwagę reformowany teolog szwajcarski Chavannes. Kiedy porównuje luterzańskie pojęcie zasługi z poglądami Augustyna i Tomasza, uderza go u Lutra brak elementu miłości. U Tomasza przynajmniej warunkuje ona pełnię wolności (a więc pełnię dobrowolności) uczynków: im większa miłość, tym pełniejsza wolność spełnianych uczynków. Nie zachodzi więc praktycznie sprzeczność między łaską a zasługą. Luter przeciwnie, zasługę rozumie jako transakcję, jako czyste wyrachowanie obliczone na nagrodę. Idea zasługi zakłada, że ten, kto pragnie ją uzyskać, przywłaszcza sobie dobra Boga. Dlatego też Reformator odrzuca nie tyle możliwość zasługi, lecz ideę zasługiwania, jaką sam sobie stworzył⁴³. Nie trzeba przekonywać, jak wielkie znaczenie mogłoby to mieć dla pełniejszego wzajemnego porozumienia się w kwestii współpracy człowieka w dziele zbawczym Boga czy też w nauce o pośrednictwie Maryi.

W ścisłym związku z nauką o usprawiedliwieniu widzieć trzeba wizerunek Boga, jaki autor *Komentarza* kreśli przed czytelnikami. Podkreślić należy przede wszystkim sposób mówienia o Bogu, którego źródła tkwią w osobistym doświadczeniu Reformatora. Luter mówi z doświadczenia, mówi bardzo osobiście. Gdy zaznacza, że Maryja zwraca się do swojego Stwórcy poruszona doświadczeniem Bożego działania w sobie i wobec całej ludzkości, z pewnością ma również siebie na myśli jako tego, któremu było dane poznać czym i kim jest dla niego Bóg. Ekumenicznie ubogacająco funkcjonuje także w *Komentarzu* dynamiczna wizja Boga nieustannie aktywnego, działającego w historii zbawienia. Dzięki temu teologia Marcina Lutra była zarazem przepowiadaniem. Sprzeciw Doktora z Wittenbergi wobec czerpania z metafizycznych źródeł poznania w nauce o Bogu jeszcze do niedawna miałyby swoje uzasadnienie. Stwierdzano bowiem fakt rozejścia się nauki o Bogu (*Gotteslehre*) z nauką o zbawieniu (*Heilslehre*). Pierwsza zorientowana była filozoficznie, drugą zaś ująć można było tylko i wyłącznie na gruncie teologicznym. Próba zbudowania teologii przepowiadania jako przeciwwagi do mało podatnej na reformę naukowej teologii spekulatywnej siłą rzeczy spełzła na niczym. Dopiero wysiłek teologów współczesnych przyniósł efekt gruntownego przepracowania tej ostatniej i ściślejszego powiązania jej z teologią przepowiadania. Luter okazuje się tutaj autentycznym nauczycielem⁴⁴.

⁴² Por. Ulrich, Heilsgewissheit. Ein Grundthema lutherischer Theologie in katholischer Sicht, T.J, red. Wilhelm Ernst, Konrad Feiereis, Siegfried Hübner, Joseph Reindl, [Leipzig] 1985, s. 381–401.

⁴³ Por. H. Chavannes, jw., s. 380–383.

⁴⁴ Por. P.T. Sartory, Martin Luther in katholischer Sicht. Vier Vorträge im Südwestfunk, US 16(1961), s. 53.

Kolejny aspekt porozumienia zawiera się w wymiarze pneumatologicznym teologii Reformatora. Z ekumenicznego punktu widzenia pożytecznym byłoby, gdyby dialogujące strony *udały się do szkoły Ducha Świętego*, którą zgodnie z treścią *Komentarza*, „ukończyła” Matka Chrystusa. W szkole tej Maryja nabyła niezbędnego doświadczenia Boga za pośrednictwem Jego dzieł. *Gdy bowiem doświadczyła jak wielkie rzeczy Jej Bóg uczynił, pomimo jej małości, niepozorności, ubóstwa i wzgardy, Duch Święty udzielił Jej tego bogatego poznania i mądrości*⁴⁵. Współcześnie mnożą się apele o pełniejsze uwzględnianie w mariologii wymiaru pneumatologicznego⁴⁶. Konieczne wydaje się rozwinięcie struktury wzajemnych powiązań między Maryją a Duchem Świętym. Dzięki temu teologia luterkańska mogłaby znaleźć miejsce dla Maryi, katolicka zaś — obronić się przed wycmampowaniem i usamodzielnieniem się mariologii⁴⁷. Sklania do tego także analiza treści *Komentarza*, pomimo bardzo ograniczonej w nim obecności Ducha Świętego (praktycznie mówi się o Nim tylko na początku w kontekście wspomnianego wyżej doświadczenia dzieł Bożych).

Maryja jest dla Lutra *najdosłowniejszym przykładem łaski Bożej*⁴⁸. To przekonanie, związane z jego teologią łaski, zwraca uwagę na nieodkryte jeszcze do końca obszary ekumenicznego dialogu w tym zakresie. Rzekome przeakcentowanie ludzkich możliwości współpracy w dziele zbawienia i tym samym ograniczanie niezastępowalnego czynu zbawczego Chrystusa przestaje być zasadnym zarzutem protestantów wobec teologii katolickiej, która teologiczny obraz Maryi stara się konsekwentnie budować w perspektywie trynitologicznej i chrystologicznej⁴⁹.

Kolejnym zagadnieniem, które powinno dojść do głosu w ekumenicznej lekturze *Komentarza do Magnifikat*, jest jego aspekt antropologiczny. W nawiązaniu do tej problematyki dzieło Lutra mogłoby posłużyć jako wezwanie do przemyślenia na nowo chrześcijańskiej antropologii. Reformator opowiada się w *Komentarzu* za określoną koncepcją filozoficzną, nawiązującą m.in. do św. Pawła. Trychotomia elementów — ducha, duszy i ciała, składających się na byt ludzki, wyznaczyć może tu pewne ramy dyskusji. Teologii protestanckiej z pożytkiem można zaproponować głębszą refleksję nad integralnością tych trzech elementów oraz rolą wolności i miłości jako aktów umożliwiających indywidualne, wolne i aktywne wypowiedzenie się człowieka na zewnątrz, a zwłaszcza określających jego osobowość i podmiotową relację do Boga (wolne i całkowite powierzenie się Jemu) w aspekcie odkupienia. Teologia katolicka natomiast mogłaby w świetle owej trychotomii na nowo spojrzeć na antropologię Lutra i reformacji,

⁴⁵ WA 7,546,2–10.

⁴⁶ Zob. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Mariialis cultus*; dzieła H. Mühlena, a także H. Gorskiego, *Die Niedrigkeit* oraz *Im Wiederstreit zum Heiligen Geist? — Pneumatologische Anmerkungen zur katholischen Marienlehre aus evangelisch-lutherischer Sicht*, w: A. Ziegenaus (red.), *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, w: *Mariologische Studien*, t. VIII, Regensburg 1991, s. 9–23.

⁴⁷ Por. G. Voss, *Maria zwischen den Konfessionen*, *US* 37(1982) 87; na ten temat zob. H. Mühlen, *Una mystica persona. Eine Person in Vielen Personen*, Paderborn 1964; S. Gręś, *Sanktuarium Ducha Świętego*, *Com* 3(1983), s. 76–84.

⁴⁸ WA 7,569, 38.

⁴⁹ Por. M. Thurian, *Maria*, Mainz-Kassel 1965, 27; F. Courth, *Ökumenische Impulse der Enzyklika Redemptoris Mater*, *LZ* 43(1988), s. 8–9.

której zbyt pochopnie strona katolicka zarzuca „pesymizm”. Oczywiście, że nadal pozostają otwarte pytania o rolę człowieka w dziele własnego zbawienia. Rygorystyczna interpretacja tej prawdy w świetle zasady *sola gratia* (wyłącznie mocą łaski Chrystusa) ujęta została przez Reformatora w formułę: wiara jest dziełem samego Boga „w nas bez nas”⁵⁰. Czy wobec tego *jednostronne i autorytatywne rozwiązanie Lutra nie czyni z człowieka automatu wprawionego w ruch od zewnątrz? Czy jest tu jeszcze miejsce na wolną, swobodną i aktywną odpowiedź ze strony człowieka?*⁵¹

Eklezjologia Lutra w *Komentarzu* zdradza wyraźną tendencję redukcjonistyczną. Odrzuca on stopniowo instytucjonalny charakter Kościoła. Papieża nazywa antychrystem. Coraz mocniej podkreśla, że Kościół to jedynie wspólnota wierzących w Chrystusa, w swych strukturach zewnętrznych powierzona kompetencji ksiąząt, zasadniczo jednak pozostająca wielkością ukryta: *abscondita est Ecclesia, latent Sancti*⁵². *Komentarz do Magnifikat* z jego elementami eklezjologii dalej stanowi więc wezwanie do wytrwałego dialogu na temat rozumienia istoty Kościoła i wypracowania jego ekumenicznej wizji. Ze strony katolickiej w tym kontekście zachodzi także potrzeba głębszego przeanalizowania eklezjologiczno-eschatologicznego wymiaru mariologii⁵³.

Aspekt eklezjologiczny mariologii powinien się tym bardziej znaleźć na stole obrad, jako że nie brak opinii, że w ciągu historii obraz Maryi zmieniał się odpowiednio do zmieniającego się Kościoła. Łukasz Vischer, teolog protestancki, jest zdania, iż Kościół stale tworzył takie wizerunki Matki Bożej, w których mógł rozpoznawać samego siebie⁵⁴. Choć trudno zgodzić się w pełni z taką opinią, sam zarzut traktować należy poważnie, gdyż wypływa on z przyjęcia odmiennej koncepcji Kościoła.

Najbardziej nośny ekumenicznie, a zarazem wzbudzający najwięcej kontrowersji, pozostaje *Komentarz* w swej warstwie mariologicznej. Chcąc najogólniej zaprezentować wartość ekumeniczną *Komentarza* w aspekcie mariologicznym, przywołać wypada opinię F. Courtha, który jest zdania, iż katolikom Maryja z *Komentarza* mogłaby ufatwić dostęp do samego Lutra, jako że ten ostatni nie jawi się im w swojej reformacyjnej obcości, lecz w perspektywie bardzo bliskiej, którą niewątpliwie wyznacza Matka Pana; protestantom łatwiej byłoby natomiast zbliżyć się do Matki Chrystusa poprzez świadectwo swojego Ojca, gdyż przemawia o Niej językiem dla nich jak najbardziej zrozumiałym⁵⁵. Odnosząc to do *Komentarza* można powiedzieć, że poprzez dokładne wczytanie się w jego treść, owo dwukierunkowe wzajemne zbliżanie się ewangelików i katolików do siebie okazać się

⁵⁰ Por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, jw., s. 136.

⁵¹ Tamże. Por. także, W. Życiński, *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992, s. 266; A. Ziegenaus, *Postać Maryi w kontekście teologicznym. Problem rozbieżności pomiędzy teologią ewangelicką a katolicką*. Referat wygłoszony na Sympozjum Mariologicznym zorganizowanym przez WSD Marianum w Lublinie w 1990 roku (mps w posiadaniu autora), s. 16.

⁵² Por. tamże, s. 16.

⁵³ Por. F. Courth, *Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung*, *MThZ* 34(1983), s. 291.

⁵⁴ Por. L. Vischer, *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt 1972, s. 115; por. A. Brandenburg, *Zeitgemässe Marienlehre. Das Lehrschreiben Papst Paul VI. Maria und Kirche Krise des Reformatorischen*, *Cath* 29(1975), s. 209–210.

⁵⁵ Por. F. Courth, *Das Marienlob*, jw., s. 280.

może szczególnie owocne. Luter występuje bowiem tutaj nie tylko jako teolog, lecz również jako duszpasterz, odwołujący się w poważnej mierze do uczucia i do życiowego doświadczenia słuchaczy, również takiego, które swój wyraz znajduje w tradycyjnych formach pobożności⁵⁶.

W mariologii *Komentarza* znajdują swoją eksplikację i ukonkretnienie „teologiczne” (w sensie nauki o Bogu), i antropologiczne poglądy Ojca Reformacji. Mariologia stanowi jakby wypadkową tych dwóch fundamentalnych nurtów jego teologicznej wrażliwości. Ścisłe powiązanie wypowiedzi mariologicznych z pozostałą problematyką *Komentarza* uznać należy za szczególnie wartościowe z punktu widzenia ekumenizmu. Luter unika bowiem mówienia o Matce Pana w oderwaniu od całego teologicznego kontekstu⁵⁷. Ustosunkowując się krytycznie do procesu „usamodzielniania się” (*Verselbständigung*) mariologii tak na polu teologii systematycznej, jak i w dziedzinie *praxis* (kult), usiłuje uprawiać ją w biblijnej perspektywie centralnych prawd Ewangelii (Bóg i Jego dzieła, usprawiedliwienie, wyglądający zbawienia człowiek). Dlatego też postulaty ekumeniczne w odniesieniu do owego sedna, sformułowane wyżej, znajdują w pełni swoje uzasadnienie i poniekąd rozwinięcie, gdy idzie o mariologiczne wypowiedzi *Komentarza*. W szeroki kąt teologicznego spojrzenia na Maryję jest niezwykle istotny dla wzajemnego pełniejszego zrozumienia. W przypadku *Komentarza do Magnifikat* zdaje się znajdować potwierdzenie prawda, iż źródeł rozbieżności w naszym mówieniu o Maryi szukać należy nie w samej mariologii, lecz poza nią, w szerokim kontekście całego teologicznego świadectwa Doktora z Wittenbergi⁵⁸. Mariologia bowiem niejako ze swej natury przynależy do wielu dziedzin teologii⁵⁹. Te zaś różnią niejednokrotnie metodologiczne założenia i w konsekwencji odmienne rozwinięcia i wnioski⁶⁰. Refleksja teologiczna nad posłannictwem i miejscem Maryi w misterium i historii zbawienia nie może być wobec tego ściśle „mariologią”, lecz raczej winna stanowić owoc dojrzałej trynitologii, chrystologii, pneumatologii, eklezjologii, antropologii itd.⁶¹ *Rozbieżności mariologiczne*, jak stwierdza Ziegenaus, są sygnałem istniejących w teologii innych rozbieżności. *Problem Maryi nie może być rozwiązany bez równoczesnego wyjaśniania problemów chrystologicznych, antropologicznych i eschatologicznych*⁶². To silniejsze niż w wypadku innych zagadnień związanie postaci Maryi z kontekstem teologicznym stawia przed ekumenistami zadanie poświęcenia Matce Pana najwyższej uwagi (Ziegenaus postuluje nawet, aby międzywyznaniowa komisja mariologiczna otrzymała status nadkomisji). Do pomyślenia jest bowiem również następujący kierunek uzgodnień:

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. H. Gorski, Die Enzyklika *Redemptoris Mater* aus lutherischer Sicht, LZ 43(1988), s. 19.

⁵⁸ Por. T. Sartory, Die Hintergründe der katholischen Kontroverse über Maria, ThG 49(1959), s. 280.

⁵⁹ Thomas Sartory wskazuje na trzy podstawowe teologiczne obszary, które składają się na tło katolicko-protestanckich kontrowersji w stosunku do Maryi: 1° Odmienne ujęcia zasady *sola Scriptura*, 2° Nauka o wzajemnych relacjach Boga i człowieka, 3° Nauka o łasce i usprawiedliwieniu. Tamże, s. 281–297.

⁶⁰ Por. W. Życiński, jw., s. 266.

⁶¹ Por. H. Petri, Maria und die Ökumene, w: W. Beinert, H. Petri (red.), Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, s. 337.

⁶² Por. A. Ziegenaus, Postać Maryi, jw., s. 15.

od Maryi ku wszystkim innym teologicznym obszarom ekumenicznego dialogu (Maryja jako przyczyna zaowocowania całości)⁶³. W tym duchu, jak się wydaje, rozumieć należy współczesne próby odchodzenia w wykładach akademickich od zamkniętego ujmowania traktatu mariologii na korzyść włączania jej elementów do refleksji nad wyżej wymienionymi, fundamentalnymi zagadnieniami, jako jeden z ich aspektów⁶⁴. Odnosi się to po pierwsze do aspektu biblijnego tych wypowiedzi⁶⁵. *Kto słucha z uwagą Ewangelii, musi do fragmentów mówiących o Maryi odnieść się tak samo poważnie, jak do innych. Niech próbuje połączyć w całość rozrzucone kamyki mozaiki, aby mu się rozjaśnił pełny obraz Maryi, Jej osoby i zadania. Kto unika tego rozmyślnie lub z przyzwyczajenia, ten nie może być uznany za uważnego słuchacza Słowa. Obraz, jaki się wyłania z takiego zestawienia, nie pozostaje [...] zamknięty sam dla siebie, lecz we wszystkich częściach i pod każdym względem wskazuje natychmiast zarówno na Chrystusa, jak i na Kościół. Z tego zaś wynika bezpośredni wniosek, że również każda pobożność maryjna, jeżeli ma być katolicka (dodajmy tu także — ekumeniczna: uwaga moja, K.K.) nie może się odosabniać, lecz musi zawsze być złożona i ukierunkowana chrystologicznie (a przez to trynitarnie) oraz eklezjologicznie⁶⁶. Pryncypia biblijności, tak drogie Lutrowi, może wydatnie uporządkować nasze wspólne katolicko-protestanckie odniesienie do Matki Pana. Marcin Luter swoim sięgnięciem do tekstu biblijnego zdaje się wzmacniać aktualne również dzisiaj wezwanie powrotu w nauczaniu o Matce Bożej do źródeł, szczególnie do Pisma Świętego. Tutaj leży pewny fundament, na którym można poprawnie i owocnie rozpatrywać doktrynę mariologiczną i maryjną *praxis*. Postulat powrotu do źródeł, jak pisze J. Kudasiwicz, wynika z najgłębszej natury religii chrześcijańskiej, która jest religią historyczną, objawioną, a nie dewocyjną wyprowadzoną z ludzkiej podświadomości⁶⁷. Wskazując na inspiracje ekumeniczne *Magnifikat* w kontekście biblijnym niezbędnym wydaje się wspólne pogłębione studium nad Ewangelią dzieciństwa, której hymn Maryi stanowi integralną część⁶⁸. Jednostronne opinie przypisujące autorstwo *Magnifikat* wyłącznie Łukaszowi, który uzupełnił i wystylizował jakiś starszy hymn, są po części efektem swego rodzaju mitologizacji i prób „odhistorycznienia” Ewangelii dzieciństwa (pomimo faktycznych trudności w zrekon-*

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Jest to zgodne z myślą Soboru, który odszedł od idei osobnego tekstu mariologicznego, a włączył go do Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (LG 8). Sam tytuł tego rozdziału: „Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła” potwierdza również tę tezę. Tę samą myśl wyraża LG 65: „Maryja, najbardziej wewnętrznie włączona w historię zbawienia, jednoczy w sobie poniekąd i odzwierciedla największe tajemnice wiary”. W liście apostolskim *Catecheci tradende* Papież Jan Paweł II nazywa Maryję „Żywym Katechizmem” (nr 73), a w przemówieniu wygłoszonym w Kolumbii — „Streszczeniem Ewangelii”; por. A. Ziegenaus, *iw.*, s. 1 i 4.

⁶⁵ Zdaniem Heinza Schütte próba ekumenicznego porozumienia się w kwestii Maryi tylko wtedy będzie owocna, o ile oparta będzie na „biblijnie poświadczanej wspólnej wierze pierwotnego niepodzielonego Kościoła”. *Maria und die Einheit der Christen*, ZD 5(1983), s. 5.

⁶⁶ H. Urs von Balthasar, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: J. Ratzinger (red.), *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa 1991, s. 47.

⁶⁷ J. Kudasiwicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 12.

⁶⁸ „Magnifikat i Zwiastowanie Maryi stanowią jakby dwie osie historii dzieciństwa. Zwiastowanie wskazuje na fakt dziewiczego poczęcia Syna Bożego a Magnifikat na modlitewną odpowiedź Maryi. H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 49.

struowaniu procesu powstania tego hymnu). Zdaniem Langkammera nie można odpowiedzi Maryi na pozdrowienie Elżbiety pozbawiać historyczności. Swoje stanowisko uzasadnia innymi fragmentami z Łukasza, który wspomina postacie analogicznie wyśpiewujące hymn uwielbienia Bogu pod natchnieniem Ducha Świętego: Zachariasz śpiewający *Benedictus*, Symeon (*Nunc dimittis*) oraz św. Elżbieta pozdrawiająca Matkę Pana w scenie Nawiedzenia⁶⁹. Luter nie miał najmniejszych wątpliwości co do historyczności jak i autorstwa *Magnifikat* (Maryja). Trudno wyobrazić sobie, aby jedynie rzeczywistość Wcielenia mieściła się w kategoriach historyczności, pozostałe zaś opisy Ewangelii dzieciństwa wymykały się spod tej klasyfikacji.

Wspólnym gruntem mariologii ekumenicznej jest bez wątpienia biblijnie uzasadniona oraz nierozzerwalnie związana z chrystologią, trynitologią, antropologią i eklezjologią, tajemnica Bożego Macierzyństwa i Dziewictwa Maryi⁷⁰. „Mariologia” Lutra to mariologia Bożego Macierzyństwa. Nie można jednak powiedzieć, że jego teologia była teologią Wcielenia (przynajmniej nie do końca pisarskiej i kaznodziejskiej aktywności Reformatora). Wyraźnie bowiem daje się u niego zauważyć stopniowe podporządkowywanie swego nauczania krzyżowi i nauce o usprawiedliwieniu do tego stopnia, iż nie tylko Wcielenie, ale nawet Zmartwychwstanie znalazło się w jego cieniu. *Komentarz do Magnifikat* przez swój wyraźnie inkarnacyjny i „bożomacierzyński” charakter wnieść może istotny wkład do wspólnej ekumenicznej mariologii. U podstaw takiego przekonania leży przede wszystkim element równowagi, jaki zawiera się w teologii Wcielenia. Wcielenie łagodzi przecież napięcie powstające wskutek jednostronnego akcentowania w teologii tajemnicy Logosu (perspektywa stworzenia), charakterystycznej chociażby dla teologii prawosławnej, lub też tajemnicy odkupienia dokonanego na krzyżu mocą wyłącznej Bożej inicjatywy (protestantyzm). Wcielenie (Boże Macierzyństwo) zdaje się łączyć oba bieguny, zapewniając realność i konkretność Chrystusowi i Jego zbawczemu dziełu. Zachodzi tu dowartościowanie ziemskiej rzeczywistości i wymiaru doczesnego, który nie może być pominięty w integralnym rozważaniu tajemnicy Bożego działania. Pełniejsze dowartościowanie ludzkiej natury Chrystusa (teologia Wcielenia), czego zabrakło w nauczaniu Lutra szczególnie w późniejszym okresie, rzucić mogłoby wyraźniejsze światło na zagadnienie współpracy człowieka w dziele zbawienia czy też na rolę i miejsce Kościoła w zbawczym planie Boga. Dzięki temu o wiele łatwiejszy stałby się dostęp ewangelickich chrześcijan do Matki Pana. Znamienne, że tradycyjna katolicka pobożność maryjna oścytuje głównie wokół tajemnicy krzyża (Maryja pod krzyżem, Współcierpiąca, Współodkupicielka, Matka Boska Bolesna, Poczyszycielka strapionych, Pośredniczka itp.), teologiczne rozważania zdradzają natomiast większą wrażliwość na fundamentalne źródło wszelkiego poprawnego mówienia o Maryi, jakim jest Jej Macierzyństwo. Inne zjawisko obserwujemy w tradycji protestanckiej, dla której Maryja to przede wszystkim, czy wręcz wyłącznie, dawczyni życia Synowi

⁶⁹ Tamże, s. 47; por. A. Strus, Magnifikat — hymnem Matki ubogich, *Seminare* 1983, s. 221.

⁷⁰ Wspominany już tu dokument: Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte w punkcie 3 określa doktrynę o Dziewictwie i Bożym Macierzyństwie Maryi jako „wspólne chrześcijańskie dziedzictwo”, a jedno z najdobitniejszych uzasadnień odnajduje w *Komentarzu* Lutra do *Magnifikat*, tamże, s. 187.

Bożemu; brak dla Niej miejsca w odkupieńczej misji Syna. Dzieło krzyża pozostaje wyłącznie w gestii samego Boga. W związku z tym zdaje się nasuwać kolejny postulat: konieczna jest niewątpliwie próba przemyślenia i życzliwszego otwarcia się protestantów na bogactwo mariologii „bipolowej”, usiłującej nie ograniczać istoty posłannictwa Maryi do jednego tylko wymiaru — dzieła Wcielenia (w duchu luterskiego *Werkstatt*), lecz także odczytać go w perspektywie zbawczej, czyli rozpoznać Ją jaką Tę, która *nie bez łaski stanęła pod krzyżem*⁷¹. W refleksji tej powinno się również znaleźć miejsce dla eklezjalnego wymiaru posłannictwa Maryi (problem Jej trwałego i aktualnego znaczenia zbawczego). Śladem poszukiwań w tym kierunku może być stanowisko wyrażone w opublikowanym w 1982 r. dokumencie ewangelicko-luterańskich Kościołów w Republice Federalnej Niemiec: *Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*. Zapisano tam, że chociaż należy strzec zasady *solus Christus*, to jednak nie trzeba wyprowadzać z niej wniosku, że Maryja nie miała żadnego znaczenia w zbawczym dziele Chrystusa⁷². Jeśli mówi się w teologii, czyli w nauce o Bogu, o kimś w sposób indywidualny, to z pewnością pragnie się wskazać na jego związek z dziełem zbawienia. Wszystkie wypowiedzi o Maryi wychodzą z tego założenia, że jest o Niej mowa w Piśmie św. Jest to najbardziej zasadniczy teologiczno-metodologiczny fundament⁷³. Bóg w swoim działaniu za pośrednictwem człowieka nie znosi ani nie rozmywa jego osobowej indywidualności. Maryi nie można wobec tego sprowadzać jedynie do narzędzia (*Werkstatt*) czy jakiegoś symbolu i wzoru⁷⁴. Ma to swoje biblijne uzasadnienie. W Piśmie odnajdujemy bowiem liczne przypadki, gdzie przedmiotem Bożego działania tak w wymiarze stwórczym jak i zbawczym pozostaje konkretna osoba: Abraham, Izaak, Jakub, Maryja — czyli ktoś o własnej indywidualnej historii⁷⁵. Poprawny stosunek do Matki Pana domaga się więc wyraźniejszego (niż u Lutra) myślenia o Maryi jako osobie i podmiocie, który nie ginie i nie rozmywa się w idei miejsca, gdzie działa Bóg (*Werkstatt*), lub jedynie symbolu czy znaku oderwanego od konkretnej osoby⁷⁶.

⁷¹ LG 8. Rzeczywiście, jak przyznaje A. Mauder, miejsce Maryi w zbawczym dziele Boga jest jednym z fundamentalnych pytań dialogu ekumenicznego, w której to kwestii porozumienie jest jeszcze ciągle zadaniem stojącym przed nami do wykonania. *Maria — Herausforderung und Barriere. Überlegungen zu einem gemeinsamen Dialog über die Stellung Mariens im Heilswerk*, MD 32(1981), s. 50.

⁷² Por. US 37(1982), s. 198; por. także S.C. Napórkowski, *Mariologie et occuménisme*, jw., s. 215–236.

⁷³ Por. R. Schulte, *Ökumenische Besinnung über die Stellung Mariens in der christlichen Theologie. Die Gottesmutterchaft Mariens — das gemeinsame Fundament der Mariologie aller Christen*, w: *Ökumenische Besinnung über die Stellung Mariens in der christlichen Theologie*, Wien 1981, s. 6.

⁷⁴ „[...] Maryja jest konkretną osobą. Czynienie z Niej abstrakcyjnej zasady finalizującej ludzkie zyczenia, pragnienia i tęsknoty, stanowiłoby dowolną manipulację w stosunku do Jezusowej Matki”. A. Skowronek, *O wierze i teologii współczesnego Kościoła*, Z ks. prof. Alfonsa Skowronkiem rozmawia Andrzej Kowzan, Warszawa 1989, s. 127.

⁷⁵ Por. F. Courth, *Das Marienlob*, jw., s. 290.

⁷⁶ Langkammer zwraca uwagę na podwójny wymiar tajemnicy dziewiczego poczęcia Maryi: jako rzeczywistość i znak. Ostrzeżenie przed oddzieleniem obydwu porządków (ideologizacją historycznego

Maryjne wypowiedzi należą istotowo do chrześcijańskiej teologii jako *intellectus fidei christianae*⁷⁷. Macierzyństwo Maryi, tak cenne dla Lutra, spełnia tu rolę wspólnego fundamentu dla mariologii wszystkich chrześcijan, wyraża wraz z Jej dziewictwem trwałą ekumeniczną podstawę, urzeczywistniającą postulat budowania pomostu sformułowany jasno podczas Światowego Kongresu Mariologicznego w Huelva (1992): *Mariologia ekumeniczna musi być mariologią bilijną, podobnie jak Maryja ekumeniczna musi być Maryją biblijną*⁷⁸. Tak więc między naszymi konfesjami zachodzi znacząca zbieżność poglądów co do roli Maryi w zbawczym dziele Boga, który musi być na nowo uświadomiony i realizowany autentycznie. Dla ewangelików jest to zarazem wyzwanie, gdyż aktualna praktyka lekceważenia Maryi i obojętność względem Matki Odkupiciela nie odpowiadają ani stanowisku biblijnemu, ani stanowisku Reformatorów⁷⁹. *Zatem nie można mówić — zdaniem Wolfganga Beinerta — o zbawczym zdarzeniu w Chrystusie i przez Chrystusa, a milczeć o Maryi*⁸⁰. Jeśliby katolicy nadali swojej mariologii wyraźnie chrystologiczną perspektywę, a protestanci bardziej docenili Maryję w jej służbie jako świadka Chrystusa, dalszy postęp w dialogu ekumenicznym byłby nie tylko łatwiejszy, ale wprost pewny⁸¹.

Panuje zgodne przeświadczenie, że obydwie zdogmatyzowane prawdy, przyjmowane przez Lutra bez zastrzeżeń w *Komentarzu do Magnifikat*, odnaleźć powinny należne miejsce w teologii ekumenicznej właśnie w imię biblijności⁸², w imię integralnej, pozbawionej jakichkolwiek konfesyjnych uprzedzeń lektury Słowa Bożego⁸³. Prawda o Dziewiczym Macierzyństwie Maryi, które nieustannie było przedmiotem żywej wiary tak katolików, jak i protestantów, doczekała się głębszych teologicznych uzasadnień, ubogacających ekumeniczny dialog. Nastąpiło w tym kontekście pełniejsze dowartościowanie elementu solidarności Maryi z całą ludzkością, która w Niej otwiera się na przyjęcie Bożego daru zbawienia, uwzględniono tym samym silniej wymiar eklezjalny indywidualnie dotąd interpretowanych przywilejów Maryi⁸⁴. Niezwykle cenny okazuje się również zdecydowany powrót do ojców Kościoła i ich nauczania o Maryi, która nim poczęła i zrodziła fizycznie, przyjęła dar Chrystusa rozumnym aktem wiary. Motyw ten, uwypuklony w soborowej Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (56), odnajdujemy dziś chociażby w nauczaniu papieża Jana Pawła II⁸⁵. W dialogu ekumenicznym

faktu). „Krótko mówiąc, dziewicze poczęcie Maryi jest konkretną i realną rzeczywistością zbawczą [...]”, twierdzi H. Langkammer. *Maryja w Nowym Testamencie*, jw., s. 33–46; por. D. Fernández, jw., s. 226; F. Courth, *Das Marienlob*, jw., s. 291.

⁷⁶ Por. R. Schulte, jw., s. 6; por. także A. Mauder, *Maria — Herausforderung*, jw., s. 52.

⁷⁸ S.C. Napiórkowski, *Mariologie et oecuménisme*, jw., s. 233.

⁷⁹ Por. A. Mauder, jw., s. 53.

⁸⁰ W. Beinert, *Pobożność maryjna jako szansa pastoralna*, *Com* 3(1983), s. 113.

⁸¹ Por. H. Beintker, *Maria im ökumenischen Dialog*, *MD* 30(1979), z. 4, s. 66.

⁸² Dzisiejsze stanowisko protestantów co do Dziewictwa Maryi nie jest jednoznaczne, nie tylko co do jego trwałości, lecz także co do samej treści tej prawdy. Dla niektórych jest on wyrazem nie dziewictwa Matki Bożej, lecz dziewiczego narodzenia Jezusa. Por. P. van Veldhuizen, *Kult Maryjny w oczach ewangelika*, *Jednota* 10(1988), s. 6.

⁸³ S.C. Napiórkowski, *Mariologie et oecuménisme*, jw., s. 231–232.

⁸⁴ Por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, jw., s. 166.

⁸⁵ „Syna tego zaś — jak ucza Ojcowie — pierwiej poczęła duchem niż ciałem: właśnie przez wiarę!”. Encyklika *Redemptoris Mater* 13.

niezbędne jest w tym kontekście głębsze studium nad starożytnymi wyznaniem wiary i dogmatami (Chalcedon), i w ich świetle wskazanie na wypływające z nich implikacje maryjne. Luter w swoim *Komentarzu* rozpatruje wielkość Maryi w oparciu o Jej wiarę, dzięki której możliwym stało się Wcielenie. Należałoby się zastanowić, czy obok Maryi jako wzoru wiary nie powinno się zintensyfikować poszukiwań w aspekcie zbawczej funkcji Jej wiary. Być może spełnią się słowa Heinricha Tenhumberga, iż nie tylko sam Kościół katolicki, lecz całe chrześcijaństwo rozpozna kiedyś w obrazie Maryi przewodnika ku jedności w wierze⁸⁶.

Reformacyjny zakaz wzywania Maryi i świętych przywołuje na nowo pytanie, czy rzeczywiście umarłych nie należy wzywać⁸⁷. Jeśli rzeczywiście nie należy, to spytać trzeba jednocześnie: jak ma się rzecz z personalnym zmartwychwstaniem? Czy powinno się oczekiwać go dopiero w dniu ostatecznym? Bo jeśli tak, to rzeczywiście bezsensownym jest mówić o jakimkolwiek wzywaniu świętych. Pozostaje wątpliwość: Czy odrzucenie przez Lutra każdego rodzaju zwracania się do świętych nie zaciemnia możliwości ich czczenia, a nawet samej rzeczywistości zmartwychwstania w jej personalnej konkretności?⁸⁸ Warto też zwrócić uwagę na inny aspekt, jaki wyłania się w kontekście problematyki wzywania świętych. Max Thurian, jeszcze jako teolog protestancki, sformułował to następująco: *Kościół, który odrzuca wspólnotę ze świętymi, wszystkimi świętymi, tymi żyjącymi dzisiaj, jak tymi, którzy żyli wczoraj, tutaj i gdziekolwiek, ryzykuje zagubieniem siebie w indywidualizmie i w postawach sekciarskich. Duszę, która szuka Chrystusa jedynie w łonie Trójcy Świętej i w historii biblijnej, a nie w Kościele oraz w Jego świadkach wszystkich czasów, charakteryzować będzie indywidualistyczna i małostkowa pobożność*⁸⁹. Przyglądając się pobożności Reformatora, wyrażonej w *Komentarzu z niepokojem obserwować należy próby zrywania wszelkich „więzów z niebem” w imię czysto racjonalnego podejścia do rzeczywistości wiary*⁹⁰.

⁸⁶ Por. H. Tenhumberg, *Zukunft der Kirche — Zukunft der Welt*, Steinfeld 1978, s. 14.

⁸⁷ Interesujące mogą być w tym względzie propozycje ze strony dwóch teologów protestanckich: 1° H. Otto twierdzi, że granica między żyjącymi a nieżyjącymi (śpiącymi w Chrystusie) nie jest ostra. Rzeczywistość, którą określamy mianem współczesności (Mimenschlichkeit), a która znajduje swoje uzasadnienie w jedności przykazania miłości Boga i bliźniego, jest dla protestantów reformowanych centralną rzeczywistością. Owa rzeczywistość nie kończy się z chwilą śmierci. Stąd można sensownie mówić o porozumieniu się z tymi, którzy umarli w Chrystusie „w Bogu, wobec Boga i przez Boga” (*Steht Maria zwischen den Konfessionen?* w: R. Stauffer (red.), *In necessariis unitas*, Paris 1984, 316); 2° E. Wölfel rozróżnia pomiędzy skierowaną do Maryi prośbą o łaskę, której udzielić może tylko Chrystus (nazywając ją modlitwą) a pewnym zbliżaniem się do Niej w imię tej łaski, jako do uosobienia nowego stworzenia. Por. E. Wölfel, *Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie*, w: W. Schöpsda (red.), *Mariologie und Feminismus, Bensheimer Hefte* 64, Göttingen 1985, s. 97. Por. F. Court, *Die Anrufung Mariens ein ökumenischer Grenzpfad? Zur ökumenischen Erklärung des X. Internationalen Kongresses* (Kevlar 11.–17.09. 1987, *LZ* 43(1988), s. 31–32.

⁸⁸ Por. F. Court, *Das Marienlob*, jw., s. 291.

⁸⁹ Cyt. za T. Sartory, *Die Hintergründe*, jw., s. 298.

⁹⁰ Spotyka się ze strony niektórych protestanckich teologów również stanowisko, które absolutnie wyklucza jakąkolwiek komunikację z Kościołem uwielbionym: Reinhard Frieling określa to znamieniem: „Maryja dla nas umarła. Teraz spoczywa, jak ufamy, w Bogu aż do nadejścia Dnia Ostatecznego”, *Publik-Forum* nr 22. 16.11.1987, (Oberursel), s. 64; por. także, F. Court, *Die Anrufung Mariens*, jw., s. 31.

Podkreślić należy jeszcze jeden ważny z ekumenicznego punktu widzenia element, jaki dostrzega się w „mariologii” i „pobożności maryjnej Lutra”. Nieodparcie nasuwa się analogia między jego stanowiskiem a współczesnym ujęciem tzw. mariologii eklezjotypicznej. Rozróżnienie między mariologią chrystotypiczną (pobożność do Maryi) i eklezjotypiczną (pobożność z Maryją) wywodzi się od Heinricha Köstera⁹¹. Idea ta zwyciężyła ostatecznie na Soborze Watykańskim II i stanowi obecnie jedno z podstawowych kryteriów poprawności doktryny i kultu maryjnego. Owszem, nie brak w treści *Komentarza* elementów mariologii chrystotypicznej (wzywianie), wyraźnie jednak Luter opowiada się za modelem „z Maryją do Boga”⁹². Świadomość obecności elementów mariologii eklezjotypicznej może mieć istotne znaczenie dla kształtowania ekumenicznego, wspólnego obydwu teologicznym tradycjom obrazu Matki Pana. Fakt, że protestanci znajdują również podstawy, aby Matkę Jezusa nazywać „prawzorem Kościoła” (słuchaczka Słowa Bożego, Służebnica Pańska, która odpowiedziała „tak” Bogu, „ubłogosławiona” — *Begnadete*, która sama nic nie znaczy, dzięki Bożej dobroci jednak jest wszystkim), pozwala przypuszczać, że dialog w tym aspekcie przynieść może szczególnie bogate owoce⁹³. Fundament ten jest bowiem nośny nie tylko dla prawidłowej teologicznej narracji o Bożej Rodzicielce; otwiera również drogę do poprawnego rozumienia i praktykowania chrześcijańskiej, a więc ekumenicznej pobożności. Na tym ostatnim polu dadzą się określić również pewne perspektywy i propozycje, dla których inspirację stanowi *Komentarz do Magnifikat*.

Fakt, że Luter nie dostrzega sprzeczności między powściągliwością w teologicznym opowiadaniu o Maryi a duszpasterską „szerokością serca” w mnożeniu pochwał i wynoszeniu Jej ponad wszystkich ludzi, uznać można nie tyle za efekt nie do końca przewyżczonych w nim katolickich pozostałości, ile raczej za wyraz przekonania, że dopiero obie rzeczywistości składają się na integralny wizerunek wiary chrześcijańskiej, niekoniecznie przystając do siebie w każdym punkcie⁹⁴. *Obraz Maryi jest u Reformatora nie tyle reminiscencją jego wychowania katolickiego, z którego rzekomo do końca życia nie potrafił się otrząsnąć, ile stanowi logiczną konsekwencję jego niewzruszonej wiary w Chrystusa*⁹⁵. Wiara ta nie powinna ograniczać się jednak wyłącznie do teologiczno-dogmatycznych sfor-

⁹¹ Zapropował on na Międzynarodowym Kongresie Mariologiczno-Maryjnym w Lourdes 1959 r. dwa wyrażenia: „perspektywa chrystotypiczna” i „perspektywa eklezjotypiczna”. Por. Maria et Ecclesia, t. 2, Romae 1959, s. 21–51.

⁹² WA 7,569,25.

⁹³ Por. Maria — Evangelische Fragen, jw., s. 198.

⁹⁴ Wyraźne rozejście się teologii i kaznodziejstwa w późnym średniowieczu zauważył i zbadał Heiko Obermann (Spätscholastik und Reformation, t. 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965). Wyróżnił on dwa modele zbawczego pośrednictwa występujące obok siebie w nauczaniu jego przedstawicieli: 1° w dziełach akademickich i w 2° kaznodziejstwie. Pierwszy model, wyraźnie chrystocentryczny, sprowadzał Maryję do roli narzędzia Wcielenia, drugi dzielił zbawcze pośrednictwo między Chrystusa i Maryję. Na ten temat zob. S.C. Napierkowski, Solus Christus, Lublin 1978, s. 51–54; Tenże, Thesis Obermaniana de theologia et praedicatione mariali medio aevo discordantibus in luce s. Bonaventurae scriptorum examinator, w: De cultu mariano saeculis XII–XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Romae Anno 1975 Celebrati, vol. IV, Romae 1980, 495–507. Por. F.W. Kantzenbach, Lutherforschung als kontroverstheologisches Problem, LR 16(1966), s. 340.

⁹⁵ A. Skowronek, Światła ekumenii, jw., s. 140.

mułowań, ale znajdować swój wyraz i dopełnienie w sercu wierzącego człowieka⁹⁶. Poprawnemu z ekumenicznego punktu widzenia ujęciu istoty kultu maryjnego pomóc może uświadomienie sobie faktu, iż *kult maryjny zawsze pozostanie pomiędzy racjonalnością teologii i uczuciowością wiary. Fakt ten wyrasta z jego natury, a w jego interesie leży, by nie pozbawiać się żadnego z obu elementów: kierując się uczuciem, nie zapominać o zachowaniu właściwej miary racjonalności, ale również trzeźwością wiary nie dręczyć serca, które często sięga wzrokiem dalej niż zwykły rozsądek*⁹⁷. Luter zdawał się wyczuwać to napięcie między racjonalnością i uczuciowością wiary, dając temu wyraz w swoim *Komentarzu*. Wydaje się, iż katolicy, pojmując potrzebę dowartościowania i ujednoznacznienia teologicznych podstaw⁹⁸ (zwłaszcza biblijnych, niezbędnych w korekturze powodowanych miłością wypowiedzi maryjnych) rozumienia i praktykowania kultu maryjnego, zwrócić się mogą do swoich protestanckich braci i siostr, aby ci okazali większą swobodę w teologii praktycznej i w życiu religijnym, gdyż z teologicznego punktu widzenia (również w imię rzetelnego odczytywania teologii Reformatora) nieuzasadnione jest milczenie⁹⁹ i dystans z ich strony w stosunku do Błogosławionej Dziewicy¹⁰⁰. *Byłoby [...] do pomyślenia, by ewangelicy zrazu zdystansowali się nieco od teologicznych punktów kontrowersyjnych, a zaczęli artykułować pytania w kwestii roli i znaczenia Maryi dla wiary, pobożności i życia duchowego*¹⁰¹. Również teologowie protestanccy nie powinni swoim współwyznawcom zamykać drogi do płynącej z wolności i dopuszczalnej z zasady praktyki oddawania czci Matce Bożej w ramach ich przynależności kościelnej¹⁰². Teologia chrześcijańska bowiem nie

⁹⁶ Por. tamże, s. 139.

⁹⁷ J. R a t z i n g e r, *Maryja, Matka Kościoła*, *Com* 9(1989), s. 131.

⁹⁸ Potrzeby tej nie powinna osłabiać świadomość wyrozumiałości okazywanej przez protestantów wobec katolickich dylematów rodzących się na linii teologia — pobożność: „Jeśli zaś chodzi o nas, to dzięki takiemu dialogowi zaczynamy trochę inaczej patrzeć na problem maryjny, pisze Tranda. Dostrzegamy przede wszystkim, że istnieją w nim co najmniej dwie różne strony: oficjalna nauka, reprezentowana przez teologów katolickich, i pobożność ludowa, która dość daleko odbiega od stanowiska teologów. Zauważamy również, że osoba Maryi w życiu duchowym ewangelika schodzi na dalszy plan, nawet zupełnie znika, a w jego myśleniu wszystko, co wiąże się z Maryją, funkcjonuje już tylko na zasadzie skojarzeń z katolicyzmem [...]”. Z. T r a n d a, *Mówić czy milczeć?* jw., s. 13.

⁹⁹ Courth odnotowuje z satysfakcją, iż w dialogu z udziałem niektórych teologów protestanckich (P. Meinhold, M. Thurian) mówi się nie o odmiennej doktrynie (Unterscheidungslehre), lecz o odmiennej praktyce. Daje to nadzieję nie tylko na wzajemną tolerancję, ale pozwala również ufać w w z b l i e n i e między dialogującymi stronami; por. F. C o u r t h, *Die Anrufung Mariens*, jw., s. 33.

¹⁰⁰ Por. A. M a u d e r, *Maria — Herausforderung*, jw., s. 53; por. H. P e t r i, *Maria und die Ökumene*, w: W. B e i n e r t, H. P e t r i (red.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, s. 333–334.

¹⁰¹ Zdaniem Skowronka Kościół luterny i teologia konsekwentnie i wiernie wyznawały prawdę o dziewiczym narodzeniu Jezusa, broniąc przy tym zawsze tytułu *theotókos*. Było to jednak stanowisko ograniczone wyłącznie do obszaru dogmatycznego, bez próby wysnuwania z nich konsekwencji praktycznych dla pobożności wiernych (*Światła ekumenii*, 138–139). Sartory uważa, iż katolicka pobożność, mimo nieustannej konieczności dokonywania w niej korektur (właśnie przez nie zawsze umiejętne wyważenie między teologią a pobożnością), jawi się jako podatna na korektury; Korektura protestanckiej postawy wydaje się o wiele trudniejsza ze względu na posunięcie aż do ekskluzywizmu przesadne trzymanie się chrześcijan tradycji ewangelickiej fundamentalnych pryncypiów. Por. T e n z e, *Die Hintergründe*, jw., s. 296–297.

¹⁰² Owey tolerancji nie wolno pojmować jednak skrajnie. Konieczne jest uwzględnienie uwrażliwienia protestantów na teologiczną poprawność przejawów religijności, która z rezerwą przyjmuje

wyczerpuje się w egzegezie, historii i systematyce, lecz ze swej natury zmierzać powinna także ku „teologii praktycznej”¹⁰³. Przypomina się tu znana od wieków zasada wiary i zasada modlitwy *lex credendi i lex orandi*; „[...] gdzie więc mówi się o Maryi biblijnie, historyczno-teologicznie oraz dogmatycznie, tam trzeba mówić o Niej także praktycznie”¹⁰⁴. Dialog ekumeniczny wymaga nie jednostronnego sprzeciwu chrześcijan ewangelickiej tradycji wobec przesadnego kultu Maryi u katolików, lecz o wiele bardziej pozytywnego kultu Matki Pana z ich strony; Matki Pana, której obraz przekazuje nam Biblia. *Dzięki Bogu, jak pisze jeden z protestanckich autorów, że w każdym niedzielnym nabożeństwie ewangelickim imię Marii Panny jest wymawiane w wyznaniu wiary, ale to jeszcze stanowczo za mało, bo ono jest wymieniane tylko w kontekście historycznym, tak jak jest wymieniany Piłat. A Maria Panna, jak wiemy z Biblii, uwierzyła w swego Syna, jako Zbawiciela i należała do apostołskiego grona jego najwierniejszych wyznawców*¹⁰⁵.

Wysuwanie propozycji co do wspólnej ekumenicznej pobożności, otwartej również na Matkę Pana, nie ma bynajmniej charakteru czysto postulatywnego; opiera się na konkretnych i wcale nie marginalnych przypadkach żywej pobożności maryjnej u ewangelików. Odkrywanie na nowo świadectw reformacyjnej pobożności maryjnej i zabieganie o propagowanie czci Maryi przybiera również konkretne formy w przypadku różnego rodzaju stowarzyszeń i wspólnot życia religijnego w tej części chrześcijaństwa, która utrwaliła się po reformacji XVI stulecia¹⁰⁶. W biblijne dni maryjne, organizowane przez niektóre z nich, praktykuje się modlitwę uwzględniającą Bożą Rodzicielkę, jak *Anioł Pański* w czasie godziny południowej i śpiew *Magnifikat* podczas niezpórów¹⁰⁷. Jest to praktyka jak najbardziej zgodna z tym, o czym wspomina Luter w swoim *Komentarzu* i generalnie zgodna z jego wolą, aby *Magnifikat* śpiewać pobożnie i odpowiedzialnie.

każdą próbę oddzielania obydwu porządków. Protestanckim wątpliwościom w tym względzie daje m.in. wyraz Piet van Veldhuizen: „W dialogu ekumenicznym teologowie katolicy nieraz nam mówią, że lepiej jest rozmawiać o mariologii, gdyż wiadomo, że kult ludowy odbiega pod wieloma względami od oficjalnej nauki. Dla nas natomiast istotne jest to, w co wierzy zwykły katolik, bo przecież w Kościele chodzi o zwykłych wierzących, a ich przesądów czy błędnych przekonań nie usprawiedliwia fakt, że Kościół, w którego metrykach są zapisani, „wie od nich lepiej”! Poza tym ewangelicy mają właśnie z tymi zwykłymi wierzącymi katolikami do czynienia w życiu codziennym, a rzesze tych katolików uznają nas za wrogów Matki Chrystusa”. Kult maryjny w oczach ewangelika, *Jednota* 10(1988), s. 5.

¹⁰³ W. Beinert, Pobożność maryjna, jw., s. 104. Warto wspomnieć, że nie istnieje żaden dokument Urzędu Nauczycielskiego, który zobowiązywałby katolików do czczenia Maryi. Z satysfakcją przypomina ten fakt strona protestancka (Maria — Evangelische Fragen, jw., s. 192).

¹⁰⁴ W. Beinert, jw., s. 104.

¹⁰⁵ R. Trenkler, Remedium na kryzys, *Zwiastun* 9(1988), s. 140. Por. wypowiedź ewangelickiego publicysty z RFN, Jürgena Jeziorowskiego na temat kultu Maryi, *Jednota* 5(1987), s. 22.

¹⁰⁶ Wymienić tu należy przede wszystkim: Kościelny Związek Augsburskiego Wyznania (Hochkirchliche Vereinigung Augsbursischen Bekenntnisses) zainspirowany przez Friedricha Heilera, Bractwo Michała (Michaelsbruderschaft) założone m.in. przez Karla Bernharda Ritterama Wilhelma Stehlina, Waltera Stöckela i Wilhelma Thomasa (członkiem tej wspólnoty jest między innymi Walter Tappolet, autor cytowanego tu wyboru wypowiedzi reformatorów na temat Maryi i Jej kultu), „Evangelische Marienschwesternschaft” z siedzibą w Darmstadt-Eberstadt, wspólnota Casteller Ring na Schwanberg koło Kitzingen, klasztor Kirchberg koło Horb w Wittenbergii. Por. R. M u m m, Zrodzony z Dziewicy Maryi (Cześć Matki Pana w ewangelickim chrześcijaństwie), *Com* 3(1983), s. 85.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 88.

Rysuje się w tym miejscu szansa rozszerzenia tej praktyki na wszelkiego rodzaju wspólnoty i stowarzyszenia ekumeniczne, które w ten sposób mogą wspólnie wychwalać Boga w jego dobroci okazanej godnej podziwu Matce Chrystusa oraz wszystkim wierzącym. Wobec przejawów ewangelickiej „maryjności” pilnym wydaje się postulat, by (jak u Lutra) nie dopatrywać się w nich jakiegś katolickiej nostalgii albo wręcz kryptokatolicyzmu niektórych protestantów, lecz tym usilniej uzgadniać nasze formy pobożności z biblijną tradycją¹⁰⁸.

ZAKOŃCZENIE

Zawarty w tytule niniejszego artykułu postulat: *O ekumeniczną lekturę Marcina Lutra* budzić może sprzeciw ze strony tych, którzy długie lata swej naukowej aktywności poświęcili szczytnemu dziełu uzgodnienia stanowisk doktrynalnych różnych tradycji chrześcijańskich. Czyż nie dość natrudzili się przy tym nad zerwaniem z konfesyjnie zdeterminowanymi wizerunkami Lutra–kacerza i Lutra–świątego? Oddając hołd owocom ich trudu oraz korzystając z tego dorobku, nie wolno spocząć na laurach. Stale uzupełniane zbiory niepublikowanych dotąd dzieł Ojca Reformacji (Weimarskie wydanie dzieł kompletowane od 1883 roku długo jeszcze nie zostanie zamknięte), w oparciu o które otwierają się wciąż nowe możliwości interpretacji jego myśli, czyni powyższy postulat wprost koniecznym. Jednak nie tylko nowe odkrycia, lecz także ponowne sięgnięcie do dzieł pozornie znanych o, zdawać by się mogło, ostatecznie ustalonej ekumenicznej randze, rzuca świeże światło i odkrywa warstwy dotąd niedostrzegane lub wręcz wzajemnie ignorowane. *Komentarz do Magnifikat* jest takim dziełem — znanym i nieznanym zarazem. Przypisanie go niegdyś do drugorzędnych dzieł Reformatora, decyduje dziś o jego wartości. Czy nie jest podobnie i z innymi pismami, chociażby ze wspomnianym tu i tam ascetycznym (czy tylko?) komentarzem do *Ave Maria* z 1522 roku zawartym w *Betbüchlein* — książce do nabożeństwa?

UM DIE ÖKUMENISCHE LEKTÜRE MARTIN LUTHERS AM BEISPIEL DES KOMMENTARS ZUM MAGNIFIKAT (1521)

ZUSAMMENFASSUNG

Komentarz do Magnifikat — eine kostbare Perle unter den Werken des Reformators, unterscheidet sich stark von all seinen aus derselben Zeit stammenden sehr polemisch und aggressiv formulierten Hauptschriften durch ihren frommen, ruhigen und fast völlig unpolemischen Charakter. Ausgehend davon ergibt sich daraus ein sehr wichtiges Problem,

¹⁰⁸ Por. D. Fernández, jw., s. 278.

und zwar die Frage: Welche Theologie ist in dieser Schrift zu finden? Es muß ganz deutlich unterstrichen werden: welche Theologie, nicht nur welche Mariologie, läßt sich darin feststellen, weil Luther im *Kommentar* keine vollständige marianische Theologie anbietet, was dieser Schrift aber sehr oft unterstellt wird. Den bisherigen Studien über den *Kommentar* fehlt es meistens an Objektivismus, sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite. Polemische Hintergedanken aufgrund der konfessionellen Stellung der einzelnen Kommentatoren der Theologie Luthers haben oft dazu beigetragen, daß man dem Reformator in seinem *Kommentar zum Magnifikat* einmal eine katholische und andersmal eine protestantische Einstellung zugeschrieben hat. Aus diesem Grund wird es notwendig, den *Kommentar* aus ökumenischer Sicht zu betrachten. Besondere Bedeutung vom ökumenischen Gesichtspunkt her ist Maria und der Mariologie zuzuschreiben. Sie steht zwar, wie gesagt, nicht im Mittelpunkt des *Kommentars*, spielt jedoch eine wichtige Rolle vor allem als Korrektur der traditionellen Marienfrömmigkeit. Aus diesem Blickwinkel läßt sich auch leichter auf die Hauptthemen seiner gesamten Theologie eingehend hinweisen. Das sind vor allem: Der alleinwirkende verborgene und offenbarte Gott und seine Werke der ganzen Menschheit gegenüber; der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott und der Welt sowie die Rechtfertigungslehre. Luthers *Kommentar* gehört zu den tief durchdachten theologischen Schriften, die sich zwar nicht ganz vollständig und systematisch, aber doch umfangreich mit den Hauptthemen seiner Theologie befassen. Man muß hier besonders auf die biblische Dimension der dort dargestellten Theologie hinweisen, wo sich die beiden Konfessionen am besten verständigen könnten. Was die marianischen Gedanken betrifft, muß man zwischen der offiziellen Stellung Luthers zu Maria und seiner privaten Frömmigkeit unterscheiden. Im ersten Fall blieb Luther kühl, und er distanzierte sich von der Abgötterei der Katholiken. Im zweiten konnte er nicht die richtigen Worte finden, um die Größe und Heiligkeit dieser ungewöhnlichen Frau als Mutter Gottes und Jungfrau zu beschreiben. Luthers *Kommentar zum Magnifikat* läßt, ökumenisch angesehen, ein anderes Gesicht des Reformators entdecken. Er offenbart sich gleichsam als Theologe und Seelsorge, der durch seine theologisch gut begründete Frömmigkeit vor denen, die sich für die Einheit unserer Kirchen einsetzen, neue Türen öffnet.