

KS. TEOFIL WILSKI

POŚLANNICTWO DUCHA ŚWIĘTEGO A POŚREDNICTWO MARYI (KONCEPCJA HERBERTA MÜHLENA)

Problem sformułowany w powyższym tytule ma dwa źródła. Jedno — to zarzut ze strony protestantów i prawosławnych, że katolicy przypisują Maryi (mówiąc: *Maryja jednoczy nas z Chrystusem, kształtuje w nas Chrystusa, jest naszą Pocieszycielką*) to, co jest pierwszorzędnie Boskim posłannictwem Ducha Świętego¹. Drugie źródło to rozwinięta eklezjologia i rozwijająca się pneumatologia. Kiedy bowiem wyraźniej „umiejscowiono” Maryję w Kościele i „po stronie” Kościoła oraz pełniej dostrzeżono rolę Ducha Świętego w Misterium Chrystusa i Kościoła, zrodziło się pytanie o relację pośrednictwa Maryi do posłannictwa Ducha Świętego. Problem ten jest już podejmowany, ale niewielu jest teologów, którzy szerzej i dogłębniej zajmują się nim wprost². Można jednak powiedzieć, że teologiczne wyjaśnienie tego problemu już się rodzi. Wydaje się, że H. Mühlen daje najpełniejszą ze znanych próbę wyjaśnienia relacji pośrednictwa Maryi do posłannictwa Ducha Świętego.

¹ Por. R. Laurentin *Court traité sur la Vierge Marie*. Paris ⁵1968 s. 100; tenże, *Esprit Saint et théologie mariale*. NRTh (99(1967) t. 89 nr 1 s. 26—31; L.J. Suenens. *Une nouvelle Pentecôte?* Desclée de Brouwer 1974 s. 230 nn.

² Omówienie niektórych prób wyjaśnienia tego zagadnienia (R. Laurentin, L.J. Suenens, A. Krupa) — por. T. Wilski, *Pośrednictwo Maryi a posłannictwo Ducha Świętego*. Od Vaticanum II do Redemptor hominis (22) Jana Pawła II (zarys zagadnienia). W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, T.13; tenże, *Pośrednictwo Maryi a posłannictwo Ducha Świętego*. *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 36(1981) nr 3—4. Zarys koncepcji omawianego tu zagadnienia u św. Maksymiliana Kolbego — por. Z. Kraszewski, *Duch Święty a Niepokalana w świetle nauki b. Maksymiliana Kolbego*. *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 32(1977) nr 1 s. 5—12; L. Balter, *Pneumatyczny charakter kultu maryjnego*. W: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*. Warszawa 1979 s. 444—448.

H. Mühlen jest znanym teologiem zajmującym się zagadnieniami pneumatologii³, a w ścisłym związku z nimi i w ich perspektywie — zagadnieniami eklezjologii⁴. Od dawna też H. Mühlen zajmuje się mariologią⁵, a pneumatologiczno-eklezjologiczne uwrażliwienie głównych jego ostatnich prac stało się zarazem powodem i okazją do tego, że H. Mühlen zajął się tematem, który chcemy tu omawiać. Chodzi tu o naukę H. Mühlena zawartą w jego „pneumatologicznej eklezjologii” (*Una Mystica...*) w dwóch tematach:

1^o — Duch Chrystusa jako „samo przekazujące siebie Pośrednictwo” (*Der Geint Christi als die sich selbst vermittelnde Vermittlung*)⁶;

2^o — Maryja a pośrednictwo Ducha Chrystusa (*Maria und die Mittlerschaft des Geistes Christi*)⁷.

1. OGÓLNE WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ „MIEJSCA” MARYI W OBREBIE BOŻYCH POSŁANNICTW

Niektórzy zbyt pochopnie odnoszą wrażenie, jakoby H. Mühlen w jakiś sposób kwestionował kult Maryi lub wyraźnie „ograniczał” Jej rolę w dziele zbawienia. Prawdą jest, że dość powściągliwie mówi on o naturze Jej udziału w „obiektywnym” dziele zbawienia. Sam przyznaje, że w pierwszym wydaniu *Una Mystica* tylko dwa razy i to bardzo krótko wspomniał o roli Maryi w Kościele, mówi też czasem o faktycznie występującym niebezpieczeństwie, że w naszej świadomości Maryja nieopstrzeżenie może zająć miejsce Ducha Świętego. Nie jest to jednak u H. Mühlena jakaś „anty-maryjność”. Pod wpływem rozwoju pneumatologii, a w niej pod wpływem pełniejszego zrozumienia i uświadomienia sobie posłannictwa Ducha Świętego, który bezpośrednio łączy nas z Chrystusem, autor doszedł do przekonania, że rolę Maryi w Kościele tylko wtedy można wystarczająco przedstawić, jeżeli najpierw — tak dokładnie

³ Główna praca: *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich — Du — Wir*. Münster³ 1969 (1 wyd. 1963). Por. tam inne jego prace.

⁴ Główna praca: *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*. München—Paderborn—Wien³ 1968 (1 wyd. 1964). Por. tam inne jego prace.

⁵ Por. *Christus als Urbild der Kirche und der methodische Ansatz für die Frage nach der Stellung Mariens in der Kirche*. W: *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Civitate Lourdes. Anno 1958 celebrati*, B. III Rom 1959, 569—610. Wykaz innych prac mariologicznych H. Mühlena por. w *Una Mystica...*

⁶ *Una Mystica...*, s. 445—461.

⁷ Tamże s. 461—494.

i wnikliwie, jak to tylko jest możliwe — będzie poznana rola Ducha Świętego w Kościele. W przeciwnym wypadku zachodzi niebezpieczeństwo (przynajmniej w świetle ujęcia tego zagadnienia przez tradycyjną mariologię), że Maryja niepostrzeżenie i nierefleksyjnie z naszej strony — jak to kilkakrotnie wskazuje H. Mühlen — wejdzie nam w miejsce i funkcję Ducha Świętego. H. Mühlen stara się więc ukazać, że tylko wtedy można wystarczająco przedstawić „wstawiennicze” pośrednictwo Maryi, jeżeli najpierw ukaze się funkcję Ducha Chrystusa jako „samego siebie przekazującego Pośrednictwa”, które samo już nie może być „przekazywane”, lecz jest bezpośredniością naszego stosunku do Chrystusa. Maryja zaś będzie w tym świetle wzorem tych wszystkich, którzy w niewyobrażalnej bezpośredniości, przez „samo przekazujące siebie Pośrednictwo”, bezpośrednio są przekazani Chrystusowi⁸.

Trzeba więc wrócić do krótkiego scharakteryzowania natury obu posłańców Bożych, by w ich świetle próbować określić naturę pośrednictwa Maryi.

Między posłańcami istnieje zróżnicowanie, zachodzi różnica między Jezusem Chrystusem jako Jedynym Pośrednikiem (*Mittler*) — pisze H. Mühlen — a Duchem Świętym, jako Jedynym „Przekazaniem” (*Vermittlung*) nas Chrystusowi (jedynie Duch bezpośrednio daje nas Chrystusowi). Chrystus jest naszym Pośrednikiem nie tylko przez swą kapłańską ofiarę za nas, lecz także przez to, że Ojciec przez Niego zsyła nam Ducha i że my przez Niego (Chrystusa) mamy dostęp do Ojca. U Tt 3,6 jest powiedziane, że Bóg wylał na nas, przez Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego, a w Ef 2,18 (w innym kierunku znaczeniowym) jest powiedziane, że przez Chrystusa, w jednym Duchu, mamy przystęp do Ojca. Określenie „w Duchu” nie ma tutaj znaczenia czysto „lokalnego”, jakoby Duch Chrystusa był niejako tylko „przestrzenią”, w której przez Chrystusa mamy dostęp do Ojca. Ma ono także znaczenie „instrumentalne”, podobnie jak w Ef 3,5 (Tajemnica Chrystusa jest objawiona przez Ducha) i Ef 4,30 (jesteśmy pieczętowani Duchem Świętym). Można więc Ef 2,18 tak przełożyć: przez „przekazanie” (*Vermittlung*) jednego Ducha, poprzez Chrystusa, mamy przystęp do Ojca⁹.

Przypatrzmy się jednak bliżej charakterowi tego „pośredniczenia” i „przekazywania”.

Wcielony Syn Boży, pisze H. Mühlen, nie jest Kimś, kto występowałby jakby „rozdzielczo” między nami a Ojcem, albowiem kto widzi Jezusa Chrystusa, widzi i Ojca (J 14,9). Jeżeli wchodzimy w kontakt z Chrystusem, to bez „dalszego kroku” z naszej strony mamy zarazem

⁸ Por. tamże s. 445.

⁹ Tamże s. 452.

przystęp do Ojca; pośrednicząca funkcja Syna bezpośrednio przekazuje nas Ojcu. Wiąże się to z niewyobrażalnie intensywną jednością jednej Bożej natury.

Analogiczny do „sposobu”, w jaki Chrystus przekazuje nas Ojcu, jest „sposób”, w jaki Duch Święty przekazuje nas Chrystusowi. Chodzi tu jednak o analogię, pisze H. Mühlen, albowiem występuje tu zarazem różnica struktur. Syn jest bowiem Jedynym Pośrednikiem właśnie jako Człowiek, który jako taki wydał się na okup za wielu (1 Tm 2,5). Duch Święty zaś nie stał się Człowiekiem, nie jest posłany w jednostkową ludzką naturę, która przez Niego stałaby się „osobową”. On stał się raczej Łaską (zbawiającym udzieleniem się Boga), która wprowadza człowieka w zbawczą relację do Chrystusa i do Ojca. Również Duch Chrystusa nie jest Kimś, kto występowałby jakby „rozdzielczo” między nami a Chrystusem, gdyż Duch Święty jako Osoba jest przecież jeden i ten sam w Chrystusie i w nas, a poza tym ma On wspólnie z Wcielonym Synem (w niewyobrażalnej intensywności) jedną Bożą naturę, z tej właśnie racji identyczność Ducha w Chrystusie i w nas w adnym znaczeniu nie jest przekazywana przez jakieś stworzone działanie (także nie przez Maryję — podkreśla H. Mühlen). Można więc powiedzieć, że kto jest „w Duchu”, *ipso facto* jest dzięki temu w jedności z Chrystusem, a przez Chrystusa z Ojcem. Gdy Duch Chrystusa mieszka w naszych sercach, nie potrzeba z naszej strony żadnego „nowego kroku” zmierzającego do osobowego spotkania z Chrystusem, ponieważ przez Ducha Chrystusa zawsze jesteśmy przekazani Chrystusowi. Zanim w mocy Ducha zaczynamy działać, jest już On, na gruncie pierwszej uprzedzającej łaski nawrócenia, jeden i ten sam w Chrystusie i w nas.

Wracając do rozróżnienia struktur obu posłannictw, można za H. Mühlenem powiedzieć: Duch Chrystusa nie wcielił się w określonej ludzkiej naturze, dlatego nie jest nazywany „pośrednikiem”, ale jest czymś całkowicie trafnym określać Go jako „samo przekazujące siebie Pośrednictwo” (*sich selbst vermittelnde Vermittlung*)¹⁰. Oznacza to, że zbawcze posłannictwo Ducha nie jest przez nikogo „zapośredniczane”, że On bez niczyjego pośrednictwa udziela się człowiekowi i bezpośrednio oddaje nas Chrystusowi, a przez Niego bezpośrednio jesteśmy oddani Ojcu. H. Mühlen pisze dalej, że Duch Chrystusa tak wprowadza nas w relację do Chrystusa, iż On sam jako Osoba jest jedyną bezpośredniością tej relacji i w tym znaczeniu „jedynym Przekazaniem” zachodzącym między nami a Chrystusem. Bezpośredniość tego „przekazania” nie może

¹⁰ Tamże s. 453—454. Z braku trafniejszych polskich odpowiedników, pamiętając, że Chrystus jest Jedynym Pośrednikiem, przekładam w powyższym zwrocie „Vermittlung” rzeczownikowo przez „Pośrednictwo”. Jezus Chrystus jako Jedyny Pośrednik a funkcja Ducha Świętego — por. R. Laurentin, *Esprit Saint* s. 29—30.

znów być przez kogoś przekazywana, bo w przeciwnym razie nie byłoby tu już bezpośredniości w przekazywaniu ¹¹.

Na tle tak zarysowanej struktury Bożych posłannictw zbawczych, zwłaszcza posłannictwa Ducha Świętego, stawia H. Mühlen zagadnienie „miejsca” pośrednictwa Matki Bożej. Stawia więc pytania: czy będąc człowiekiem, chociaż najbogaciej wyposażonym w łaskę, można przez siebie samego i bezpośrednio przekazywać innym ludzi Chrystusowi? Czy ten, kto jest w kontakcie z Maryją, jest już przez to *ipso facto* w kontakcie z Chrystusem; czy nie trzeba raczej powiedzieć, że z naszej strony jest od Maryi konieczny „nowy krok”, aby osiągnąć Chrystusa? Papież Leon XIII powiedział w encyklice *Octobri mense* tak: *Quo modo ad summum Patrem, nisi per Filium, nemo potest accedere, ita fere, nisi per matrem, accedere nemo possit ad Christum* ¹². W owym *quo modo* — *ita fere* jest, według H. Mühlena, zaznaczone, że widzi się analogię między przekazującą funkcją Syna do Ojca a przekazującą funkcją Maryi do Chrystusa (w kontekście mówi się o tym, że ze „skarbcza łask” nic nam nie jest udzielane, jak tylko przez Maryję). Ta analogia nie jest jednak, według H. Mühlena, zupełnie zadowalająca, a to z tej racji, że tutaj pozytywnie musi być wykluczone, jak pisze H. Mühlen, bardzo ważne *tertium comparationis*: *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca*. Nie można bowiem analogicznie powiedzieć: *Kto zobaczył Maryję, zobaczył i Chrystusa*. Z pewnością Maryja jest w całej swej egzystencji *Theotokos*. Nie można jednak powiedzieć, że podobnie jak bezpośredni doświadczalny kontakt z Człowieczeństwem Jezusa „przekazywał” uczniom bezpośredni przystęp do Logosu, tak kiedy słyszeli i widzieli Maryję, słyszeli i widzieli „coś” z Logosu. Z naszej strony konieczny jest „nowy krok”, aby od Maryi dojść do Chrystusa. Można natomiast i trzeba powiedzieć: *Kto usłyszał, zobaczył, doświadczył Ducha Świętego, ten bez dalszego „pośrednictwa” ma już także osobowy stosunek do Chrystusa*. W każdym bądź razie — konkluduje H. Mühlen — *Maryja nie jest w podobnym znaczeniu bezpośrednią pośredniczką do Chrystusa, jak Chrystus jest bezpośrednim Pośrednikiem do Ojca*. Najbliższą podstawę tej sytuacji Maryi należy zapewne widzieć w tym, że Maryja w żadnym znaczeniu nie „posiada” w sobie jednej Bożej natury, podczas gdy w Duchu Chrystusa i w Chrystusie jest ta natura wprost identyczna ¹³.

H. Mühlen wskazuje następnie, że także Sobór Watykański II w KK 60 uczy, iż Maryja nie „przekazuje” nas w sposób bezpośredni Chrystusowi. Jest tam bowiem najpierw powiedziane, że każdy zbawczy

¹¹ Una Mystica... s. 456.

¹² ASS 24(1891) 195.

¹³ Una Mystica ... s. 455—456.

wpływ Maryi na ludzi opiera się na pośrednictwie Chrystusa, od Niego całkowicie zależy i z Niego czerpie całą swą skuteczność. Następnie jest dodane o pośrednictwie Maryi: *nie przeszkadza zaś w żaden sposób bezpośredniej łączności wiernych z Chrystusem, przeciwnie, umacnia ją.* W tekście tym zakłada się, według H. Mühlena, że *jest dana bezpośrednia relacja wiernych do Chrystusa, która u swego początku nie jest przekazywana przez Maryję, w przeciwnym bowiem razie nie trzeba by było akcentować, że Maryja jej nie „przeszkadza”.* Maryja, według omawianego tekstu Soboru Watykańskiego II, „sprzyja” lub „umacnia” (fovet) naszą bezpośrednią relację do Chrystusa, a czyni to przez to, że jest dla nas *typus et exemplar naszej relacji do Chrystusa* (por. KK 53,63), jak i przez Jej macierzyńskie wstawiennictwo (KK 62) ¹⁴.

W przedstawionej wyżej nauce H. Mühlena pewną wątpliwość może wzbudzić rozumienie tego „nowego kroku” koniecznego z naszej strony od Maryi do Chrystusa. Nie zostało to tutaj w pełni i bezpośrednio wyjaśnione, autor pośrednio uczyni to w dalszych swych wywodach. Możemy już tu jednak z pewnością powiedzieć, że H. Mühlen nie rozumie omawianego tu pośrednictwa w kategoriach „przestrzenno-czasowych”. Chce powiedzieć, jak wynika to szczególnie z końcowego odwołania się do KK 60, że Maryja — jakkolwiek wielka byłaby Jej jedność z Synem i Duchem — nie ma w sobie istoty tego Boskiego kresu, do którego pośredniczy ¹⁵ oraz że Jej pośrednictwo, aczkolwiek rzeczywiste, jest jednak zależne, oparte o pośrednictwo Bożo-pierwotne i jedyne, dlatego z natury rzeczy nie może z siebie i bezpośrednio pośredniczyć nam do Chrystusa, lecz w oparciu o bezpośrednie „przekazywanie” nas przez Ducha Chrystusowi (lub może pośredniczyć do Ducha wypraszając Go dla nas, w oparciu o jedyne pośrednictwo Syna i swoje bycie pod wpływem Ducha). Powyższe wprowadzenie w problematykę wydaje się być istotne dla rozumienia dalszych wywodów H. Mühlena.

¹⁴ Tamże s. 456.

¹⁵ Ten „nowy krok” potrzebny według H. Mühlena od Maryi do Chrystusa da się więc u niego usprawiedliwić tylko z punktu widzenia różnicy natury. Jej „pośrednictwa” w stosunku do natury pośrednictwa Chrystusa, czy posłannictwa Ducha, bo konkretnie biorąc Maryja, jako uczestnicząca w mocach pośrednictwa Chrystusa i posłannictwa Ducha, wprowadza wprost w aktywną jedność z Chrystusem i Duchem (podkreśla to św. Maksymilian Kolbe).

2. PRZEDSOBOROWY BRAK PERSPEKTYWY „PNEUMATOLOGICZNEJ” W NAUCE O POŚREDNICTWIE MARYI ORAZ PRZYBLIŻENIE TEJ PERSPEKTYWY PRZEZ VATICANUM II

H. Mühlen analizuje doktrynalne wypowiedzi przedsoborowe (a także teologiczne twierdzenia, do których te wypowiedzi nawiązują) o pośrednictwie Maryi i zauważa w nich „pneumatologiczną próżnię” (*pneumatologische Vakuum*). Zauważa umieszczanie Maryi w miejscu i funkcji Ducha, a nawet (u Bernarda ze Sieny) jakby „podporządkowanie” Ducha Świętego Maryi¹⁶. Wobec akcentowania „trój-stopnia”: „Ojciec — Jezus Chrystus — Maryja”, w linii zstępującej, a „Maryja — Jezus Chrystus — Ojciec” w linii wstępującej, H. Mühlen zwraca uwagę na biblijny, zbawczo-ekonomiczny „trój-stopień”: wszelka łaska zstępuje od Ojca na Chrystusa, z Chrystusa na Ducha i z Ducha na nas, w linii wstępującej — w Duchu, przez Chrystusa, mamy przystęp do Ojca. Jest to wyraźny i zdecydowany schemat biblijny (por. Ga 4,6; Tt 3,6; 1 Kor 12, 4—11; Ef 2,18; J 14,16.26; 15,26 itd.)¹⁷. Dotykając zaś sprawy „wpływu” Maryi na posłannictwo Ducha Świętego, H. Mühlen uczy, że zbawcze posłanie Ducha Świętego przez Ojca i Syna nie potrzebuje już żadnego dalszego „przekazywania” (*Vermittlung*) i takie „przekazywanie” wcale nie jest nawet możliwe, ponieważ od Ojca i Syna pochodzący i ludziom posłany Duch Święty, sam im przekazuje siebie (jako zbawiającą Łaskę). On jest „bezpośrednim Przekazaniem”, sam już nie może być „zapośredniczony”, przekazywany przez kogoś innego, chyba że przez „uzupełniające (przypadłościowe) wstawiennictwo” (*zusätzliche Fürbitte*)¹⁸. H. Mühlen dopuszcza więc „wstawienniczy wpływ” Maryi na posłannictwo Ducha Świętego.

Na dotychczasowe braki i nowe perspektywy omawianego tu zagadnienia wskazuje też H. Mühlen w nawiązaniu do znanego *theologoumenon* o „skarbcu łask”. W tradycyjnej nauce na ten temat również przejawia się owa „pneumatologiczna próżnia”. W nauce Leona XIII¹⁹ (także u Klemensa VI — D 550—552) „skarbiec łask” jest — według H. Mühlена — rozumiany jako „zbiorowość” pojedynczych łask, które każdorazowo są przydzielane przez Maryję. Przeciw temu niebiblijnemu, kwantytatywnie — reistycznemu pojmowaniu „skarbcia łask” można i trzeba z naciskiem wskazać, pisze H. Mühlen, że to Duch Święty jest tym „skarbcem łask”, którego nam wysłużył Chrystus. W encyklice Piusa XII

¹⁶ Una Mystica ... s. 473—476.

¹⁷ Tamże s. 474.

¹⁸ Tamże s. 475—476.

¹⁹ ASS 24(1891) 195.

Mystici Corporis mówi się wyraźnie: *Paraclitus Spiritus, qui a Patre Filioque procedit, quique peculiari modo „Spiritus Christi” seu „Spiritus Filii” dicitur: Hanc Spiritum proprio effuso cruore Christus nobis in Cruce promeruit* i ten Duch Święty jest zarazem określony jako *fons cuiusvis doni gratiaequae create* (MC 54). Takie ujęcie całkowicie odpowiada, podkreśla H. Mühlen, wypowiedziom Pisma św., w których *Pneuma* Chrystusa ukazuje się jako Jego *Pleroma*, która w Kościele uzyskuje swe urzeczywistnienie i spełnienie. „Rozdzielanie” ze „skarbcza łask” jest, z tego punktu widzenia, identyczne z posłannictwem Ducha Świętego, który jest przecież niewyczerpanym źródłem każdego poszczególnego daru łaski. Jeżeli więc Maryja nie ma w żadnym sensie udziału w posłaniu Ducha Świętego, jako że nie jest przecież Jego źródłem, nie może również — pisze H. Mühlen — „przydzielać”, czy „rozdzielać” (w powyższym sensie) łask Bożych²⁰.

Przejdźmy z kolei do analizy nauki Soboru Watykańskiego II, jaką przeprowadza, w interesującym nas tu aspekcie, H. Mühlen.

Nauka o Maryi jako *Corredemptrix* i *Mediatrix* została, według H. Mühlena, przez Sobór Watykański II w znacznym stopniu wyeliminowana. W debatach i petycjach soborowych stale na nowo akcentowano, że tego rodzaju twierdzenia nie są jeszcze „dojrzałe”, a z ekumenicznego punktu widzenia musiałyby być także poddane dalszym odnośnym dyskusjom. W mariologicznych debatach Soboru właściwie nie wynikało wyraźnie, dla czego zagadnienia te nie są jeszcze „dojrzałe”. H. Mühlen sądzi, że najgłębsze źródło tej niepewności ma swą podstawę w niedostatku wystarczająco rozwiniętej dogmatycznej nauki o Duchu Świętym i Jego współdziałaniu ze zbawczym dziełem Jezusa. W każdym bądź razie ekumeniczny punkt widzenia nie mógłby w tej sprawie być przeważający, gdyż sama eliminacja nauki o takim pośrednictwie Maryi byłaby wtedy czystą taktyką. Taki znaczący krok Soboru miał u swych podstaw ważniejsze niż ekumeniczne racje, były to racje systematyczno-teologiczne²¹. W mariologii Vaticanum II możemy zauważyć, według H. Mühlena, trzy ważne wydarzenia: 1) uwzględnienie tzw. restryktyw-

²⁰ *Una Mystica ...* s. 477. Por. tamże s. 477—478. Paweł VI nazywa Maryję jakby źródłem Ducha, ale w sensie wypraszania przez Nią Ducha dla nas. Por. „Maryja poczęła Chrystusa za sprawą Ducha Świętego, żyjącego Boga-Miłości i przewodniczy podczas rodzenia się Kościoła w dzień Zielonych Świąt, kiedy tenże sam Duch Święty nawiedza grupę uczniów, wśród nich na pierwszym miejscu Apostołów i ożywia w jedności i miłości — mistyczne i historyczne ciało chrześcijan — odkupioną ludzkość. Przyszliśmy tutaj, by prosić za pośrednictwem Maryi o wieczyste trwanie tego cudu aż do osiągnięcia od Niej jakby ze źródła, nowego źródła Ducha Świętego”. Paweł VI. Przemówienie (25.X.1969). Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 25(1970) nr 2 s. 33. Por. Jan Paweł II RH nr 22.

²¹ *Una Mystica ...* s. 461—462.

nych wypowiedzi Pisma św. o Maryi (Mk 3,35; Łk 2,50; 11,27, wyraźnego wskazania na J 2,4 jednak brakuje); 2) przyporządkowanie mariologii do eklezjologii; 3) wyparcie (*Zurückdrängung*) nauki o Maryi jako *Corredemptrix* i częściowo *Mediatrix*. Wydarzenia te ukazały się najpierw jako „nowa orientacja”, ale zarazem ujawniły głębiej leżący kryzys mariologii, który jest kryzysem pneumatologicznym. Ten kryzys wydaje się być konieczny — pisze H. Mühlen — by w jego wyniku można było w sposób pełny przedstawić pośrednictwo (*Mittlerschaft*) Ducha Chrystusa²². Vaticanum II na powrót włączyło Maryję w Kościół, a przez taki krok zwróciło uwagę na „przekazującą” (*vermittelnde*) funkcję Ducha Chrystusa²³. To zintegrowane włączenie mariologii w eklezjologię, ukazanie roli Maryi w Tajemnicy Słowa Wcielonego i Jego Mistycznego Ciała, było przez Sobór zamierzone (KK 54). Przez to zaś zmieniła się „całościowa perspektywa” mariologii. Problem tzw. współdziałania Maryi ze zbawczym dziełem Syna doznał przez wspomnianą intencję Soboru, jak sądzi H. Mühlen, decydująco, pneumatologicznego zorientowania²⁴. Najważniejsze treściowe powiązanie rozdziału mariologicznego z pozostałymi rozdziałami KK znajduje się, według H. Mühlena, w punkcie 59: *A kiedy podobało się Bogu uroczyście objawić tajemnice zbawienia ludzkiego (humanae salutis sacramentum) nie wcześniej, aż ześle obiecane go przez Chrystusa Ducha, widzimy Apostołów przed dniem Zielonych Świąt „trwających jednomyślnie na modlitwie wraz z niewiastami i z Maryją Matką Jezusa i z braćmi Jego” (Dz 1,13)...* Podstawową bowiem intencją Soboru jest ukazać Kościół jako *sacramentum*. Kościół jest zaś sakramentem jako historyczne ukazanie ponadhistorycznego Ducha Chrystusa (H. Mühlen jest twórcą pneumatologicznej koncepcji Kościoła). Patrząc od strony tej właśnie „całościowej perspektywy”, zaznaczona przez Sobór obecność Maryi podczas wydarzenia Pięćdziesiątnicy jest wskazaniem, że Maryja w szczególny sposób może być rozumiana jako konkretyzacja historycznego ukazania się ponadhistorycznego Ducha Chrystusa. Wprawdzie nie można powiedzieć, przyznaje H. Mühlen, że taka pneumatologiczna przemiana mariologii była zawarta w refleksyjnym i wyraźnym zamiarze Ojców Soboru, ale teksty soborowe stały się przecież, w oparciu o ich promulgację, samodzielną rzeczywistością, która jest naznaczona własną dynamiką. Wprawdzie przy interpretacji zawsze trzeba przede wszystkim pytać, co Ojcowie Soboru chcieli wyraźnie powiedzieć, jednak praca komentatorska może także próbować ukazać obecne w tekstach *implicite*, które wyni-

²² Tamże s. 473.

²³ Tamże s. 462. Por. tamże s. 468.

²⁴ Tamże s. 466.

kają z wewnętrznego całościowego kontekstu dokumentu (przede wszystkim wtedy, gdy posiada on szeroki zakres treściowy Konstytucji dogmatycznej o Kościele). W tym świetle H. Mühlen stawia problem „pośrednictwa” Maryi ponownie, ale wychodząc od strony pneumatologii. W tym celu dokładniej stara się wniknąć w historię rodziału mariologicznego, gdyż dla rozumienia soborowego tekstu ważne jest także to, co nie zostało powiedziane wyraźnie²⁵. W badaniach tych dochodzi do wniosku, że w poszczególnych stadiach historii tego tekstu postępowano wypieranie wypowiedzi o pośrednictwie Maryi²⁶. Ostateczny tekst jest w trudzie osiągniętym „kompromisem” i dlatego zarazem materiałem pobudzającym do dalszych roztrząsań. Zwraca jednak H. Mühlen uwagę przede wszystkim na to, że przy wysiłku, aby tytuł *Mediatrix* postawić na tej samej płaszczyźnie co inne tytuły Maryi (*Advocata, Auxiliatrix, Mediatrix, Adiutrix* — KK 62), zostały zarazem z drugiej strony poniekąd przypisane Maryi funkcje, które w Piśmie św. przede wszystkim przypadają Duchowi Świętemu. Określenie *Parakletos* występujące u J 14,16.26; 15,26; 16,7, odniesione do *Pneuma* Jezusa ma mianowicie dokładnie trzy znaczenia: orędownika, obrońcy w sądzie i rzecznika. Trzeba też zwrócić uwagę na to, że w 1J 2,1 określenie *Parakletos* nadane jest wywyższonemu Jezusowi Chrystusowi, a zwrot *allon Parakleton* u J 14,16 pozwala wnosić, że Ewangelista pierwszorzędnie przypisuje je Jezusowi Chrystusowi i to jako Posłańcowi Boga na ziemię. Przeniesienie tego określenia na Ducha Świętego wyjaśnia się wtedy tym, że Jezus wrócił do Ojca, podczas gdy Duch Święty „na zawsze” pozostaje wśród uczniów (J 14,16) i uobecnia wywyższonego Jezusa, Jego słowo i dzieło w powielkanocnej historii zbawienia²⁷.

Postępująca redukcja nauki o Maryi jako *Mediatrix* wpływa, według H. Mühlena, na pneumatologiczne postawienie tego zagadnienia. W rzeczy samej byłoby pożyteczne, albo byłoby może nawet konieczne, aby Sobór wyraźnie zapobiegł możliwemu nieporozumieniu, przez które Maryja byłaby umieszczona w miejscu i funkcji Ducha Świętego. Wprawdzie, ze względu na określenie Maryi *Mediatrix*, Sobór daje takie wyjaśnienie: *Rozumie się jednak te tytuły w taki sposób, że niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedynego Pośrednika* (KK 62), to jednak właściwie musiałyby się także dodać, aby przez te także godności i działaniu Ducha Świętego nic nie było odjęte i nic dodane. Pismo św. (por. Rz 8,26 n) i patrystyka ukazują zaś wyraźnie Ducha Świętego jako Tego, który jest naszym Orędowni-

²⁵ Tamże s. 467.

²⁶ Por. tamże s. 468—470.

²⁷ Tamże s. 470—471.

kiem (*Advocatus*)²⁸. Dlaczego więc Sobór nie wskazał wyraźnie i dobitnie na nieprzekraczalną różnicę między *Advocatus* a *Advocata*? Wsta-wiennicza funkcja Maryi może przecież być pomyślana tylko jako za-leżna od Ducha Świętego, jako zależna od „samego siebie przekazują-cego Pośrednictwa” i jako absolutnie temu „Pośrednictwu” podporząd-kowana. Chcąc na to pytanie odpowiedzieć, można by było w każdym bądź razie wskazać, że przecież według 1J 2,1 Jezus jest Parakletem, Rzecznikiem, a przeto wskazanie na jedyność godności i działania Jezusa mogłoby jakoś wystarczać dla uniknięcia możliwych nieporozumień. Po-nadto, wskazanie na współpracę Ducha z Synem i pośredniczącą funkcję Ducha względem nas wywołałoby na Soborze nowe dyskusje, ponieważ w tradycyjnej dogmatyce i w obiegowych podręcznikach prawie nie mó-wiło się o współpracy Ducha Świętego ze zbawczym dziełem Syna. Wprawdzie w auli soborowej podnoszono ogólnie sprawę zapomnienia o Duchu Świętym w zachodniej teologii, ale wskazanie na „współodku-picielstwo” Ducha Świętego (w tzw. „obiektywnym” i „subiektywnym” zbawieniu)²⁹ miałyby zapewne tylko wtedy widoki na zgodę wymaganej większości, gdyby ten temat przynajmniej w teologicznych, względnie mariologicznych poszukiwaniach, odegrał już jakąś rolę bezpośrednio przed Soborem. Okazało się bowiem, że teologiczne przełomy zostały na Soborze osiągnięte tylko wtedy, gdy pewne perspektywy już przed Soborem, przynajmniej w zarysach, były wysuwane. Tak więc opraco-wanie pneumatologii, właśnie także w odniesieniu do mariologii, zostało pozostawione teologicznej pracy posoborowej³⁰.

H. Mühlen sądzi, że możliwy i uzasadniony jest następujący wniosek: jeżeli dalsze przesady w mariologii, przed którymi Sobór wyraźnie ostrzeża (KK 67), mają być usunięte, wtedy trzeba je przeprowadzić poprzez pneumatologiczny „tygiel”, który wyklucza wszelkie takie *theolo-goumena*, które mogłyby wywołać wrażenie, jakoby Maryja *de facto* była umieszczona w miejscu i funkcji Ducha Świętego. Nie wystarczy przy tym wskazać tylko na jedyność i niezastępowalność funkcji Chry-stusa, trzeba w podobnej perspektywie spojrzeć na posłannictwo Ducha, gdyż zbawczo-ekonomiczna funkcja Ducha Świętego jest od tamtej w nie-wyobrażalnej mierze różna. Ujawnia się w tym niewyobrażalna różność Osób Bożych, która zakłada ich równie niewyobrażalną jedność³¹.

²⁸ Tamże s. 471. Prawosławny teolog N.A. Nissiotis dostrzeża, że Sobór Wa-tykański II przypisuje podobną rolę w dziele zbawienia Duchowi Świętemu jako Parakletowi i Poczyszycielowi oraz Maryi jako Mediatrix. Za H. Mühlenem, tamże s. 471—472. Por. R. Laurentin, *Esprit Saint* s. 27.

²⁹ O współodkupicielskiej roli Ducha Świętego por. także R. Laurentin, *Court traité* s. 100; tenże. *Esprit Saint* s. 28—29.

³⁰ *Una Mystica ...* s. 472.

³¹ Tamże s. 472—473.

Kończąc analizę przedsoborowej i soborowej mariologii, z której wyłania się pneumatologiczna perspektywa rozumienia pośrednictwa Maryi, dochodzi H. Mühlen do takich wniosków:

Jeżeli Maryja nie „rozdziela” łask we wcześniej wspomnianym (por. temat „skarbcza łask”) sensie, to można przecież całkowicie słusznie powiedzieć, że Ona przez swe wstawiennictwo wyprasza nam zstąpienie Ducha Świętego, jak uczyniła to już w pierwszą Pięćdziesiątnicę razem z Apostołami (por. Dz 1,14 i 2,1). Podobnie jest też powiedziane w Konstytucji dogmatycznej o Kościele: *po wniebowzięciu Maryja kontynuuje swe zbawcze zadanie, gdy przez wielorakie wstawiennictwo wyjednuje nam dary wiecznego zbawienia, i właśnie z tego powodu jest w Kościele wzywana jako Orędowniczka, Wspomożycielka, Pomocnica i Pośredniczka* (KK 62). Maryja w tym więc sensie jest, według H. Mühlena, „Pośredniczką”, w jakim jest „Orędowniczką”, a przez to nie ma żadnych jakościowo innych funkcji jak pozostali święci, których prosimy o wstawiennictwo (por. KK 51). Jeżeli zachowa się tradycyjne rozróżnienie na odkupienie „obiektywne” i „subiektywne” — pisze H. Mühlen — wtedy w świetle bezpośredniego kontekstu omawianej wypowiedzi soborowej (KK 62) Maryja ma pośredniczą funkcję tylko w „subiektywnym” odkupieniu, czyli w „zastosowaniu” wysłużonego przez Chrystusa zbawienia do poszczególnych ludzi. Wprawdzie w KK 61 mówi się, przyznaje H. Mühlen, o współpracy Maryi ze swym Synem umierającym na krzyżu (czyli przy tzw. obiektywnym odkupieniu), ale tytuł Pośredniczki, w świetle bezpośredniego kontekstu (KK 62), jest ograniczony do Jej wstawiennictwa. Kończąc powyższe wnioski, zapowiada H. Mühlen, że w dalszych rozważaniach chce dokładniej ukazać, iż to wstawiennicze pośrednictwo Maryi, jak i każda inna Jej współpraca, jest uczestnictwem w pośredniczej funkcji Ducha Świętego i temu pośrednictwu Ducha pozwala (choć chociaż częściowo) dla nas i wobec nas się ujawnić (pewna analogia do koncepcji św. Maksymiliana Kolbego: Niepokalana uosobieniem Ducha Świętego i Jego pośrednictwa)³². Chce więc autor ukazać wstawiennicze pośrednictwo Maryi jako historiozbawczy sposób ukazania się Ducha Świętego, który działa jako „samo przekazujące siebie Pośrednictwo”³³.

³² Tamże s. 478

³³ Tamże s. 462

3. ZBAWCZO-EKONOMICZNA FUNKCJA MARYI JAKO „UDZIELO-NA” („ZAPOŚREDNICZONA”) PRZEZ DUCHA CHRYSYTA

Ukazanie Maryi jako włączonej w Kościół umożliwia, według H. Mühlena, przedstawienie Jej historiozbawczej funkcji jako szczególnego i jedyne w swoim rodzaju zbawczo-ekonomicznego sposobu objawienia się ponadhistorycznego Ducha Chrystusa. Można przy tym rozróżnić (żadną jednak miarą rozdzielać) dwa aspekty tej funkcji:

1) zbawczo-ekonomiczna funkcja Maryi w aspekcie Jej świadomych i wolnych aktów osobowych (*personale Funktion*);

2) zbawczo-ekonomiczna funkcja Maryi w aspekcie bytowego ukonstytuowania Jej jako osoby (*personologische Funktion*).

Ten ostatni aspekt funkcji Maryi w historii zbawienia wiąże się z Jej predestynacją na Matkę Jezusa Chrystusa, ujawnia się już od pierwszego momentu Jej egzystencji (w Niepokalanym Poczęciu), a potem w Jej konstytutywnej dla Kościoła funkcji w godzinie śmierci Jezusa. Tę drugą funkcję Maryi nazywa H. Mühlen *personologiczną*. W określeniu tym wyraża myśl, że ta funkcja ma swój fundament w szczególnym bytowaniu osobowym (*Person-sein*) Maryi, w Jej transcendentalnej relacji do Syna, która wszystkie poszczególne dokonania Maryi umożliwia i je przekracza³⁴.

Najpierw przedstawia H. Mühlen, w nawiązaniu do wypowiedzi Vaticanum II i w zamierzonym tu aspekcie, „personalne” akty Maryi, aby potem móc wniknąć w Jej funkcje „personologiczne” i konstytutywne dla utworzenia Kościoła (zaznacza jednak, że nie chce ściśle zachowywać wspomnianego rozróżnienia, bowiem mogłoby ono być ukazane tylko w dokładniejszych personologicznych dociekaniach)³⁵.

„Personalna” funkcja Maryi w ekonomii zbawienia (*personale Funktion*)

Nauka Soboru Watykańskiego II (KK 8) wskazująca, że *społeczny or-*

³⁴ Tamże s. 479. H. Mühlen odwołuje się tu do swej koncepcji antropologicznej, w szczególności do swej koncepcji życia osobowego. Według tej koncepcji, to co najbardziej wewnętrzne ludzkiej osobie, gdzie duch i ciało są wzajemnie ze sobą w nierozdzielnej jedności, stanowi personologiczną relację naszego apriorycznego „ja” do „ty”. Ta relacja jest podstawowym aktem człowieka, jego *esse personale*, gdyż ten podstawowy akt jest transcendentalnym umożliwieniem świadomych i wolnych („personalnych”) aktów człowieka. O ile te akty wypływają bezpośrednio i bez pośredniczącego przekazywania z osobowego centrum aktów (to centrum wcale nie jest identyczne z najgłębszym bytowaniem osoby — *Person-sein*, lecz z niego ontologicznie wynika), wtedy rozróżnienie między „personalnymi” a „personologicznymi” aktami i funkcjami Maryi zawiera, jak sądzi H. Mühlen, dobrą myśl. Por. tamże.

³⁵ Por. tamże s. 479.

ganizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4,16), odnosi się, według H. Mühlena, w zupełnie jedynej w swoim rodzaju sposób do Matki Jezusa Chrystusa. Ona służy władającemu Nią Duchowi Chrystusa, dla wzrostu Ciała Chrystusa, tak jak żaden inny człowiek. Duch bowiem zstąpił na Nią i w wyniku tego Syn Boży jest z Niej zrodzony. W tym właśnie sensie Maryja znajduje się, jak żaden inny człowiek, pod panowaniem Ducha Świętego, gdyż służy Mu nie tylko dla wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa, jak czynią to i inne osoby, lecz służy Mu także dla wzrostu fizycznego Ciała Chrystusa. Duch Święty wzbudza w Niej wszystkie te biologiczne procesy, które pozwalają Człowiekowi Jezusowi wzrastać w Jej ciele, a Ona przyzwala na dzianie się w Niej tej Tajemnicy w jedynej w swoim rodzaju personalnej wolności³⁶. Wychodząc z tego punktu widzenia, chciałby H. Mühlen szczególnie zwrócić uwagę na to, że współpraca (*cooperatio*) Maryi z Synem jest apriori „udzielana” (*vermittelt*) przez „samo przekazujące siebie Pośrednictwo”, czyli przez Ducha Świętego, ponieważ przy Wcieleniu Maryja nie współdziała przeciw z wcielającym się Logosem i z Jego w ten sposób rozpoczynającym się dziełem zbawienia bezpośrednio, lecz tylko przez pośrednictwo Ducha Świętego. Zarówno zgoda Maryi, jako wybitnie „personalne” zdarzenie, jak i początek biologicznych (ale z tego powodu nie mniej „osobowych”) procesów zachodzących w Niej, dokonały się tylko w mocy Ducha Świętego, a więc przez Jego pośrednictwo. To samo odnosi się także do tej funkcji, jaką Ona spełniała w dalszym biegu życia Jezusa jako *socia et humilis ancilla Domini*. Sobór Watykański II mówi: *Poczynając, rodząc, karmiąc Chrystusa, ofiarując Go w świątyni Ojcu i współcierpiąc z Synem swoim umierającym na krzyżu, w szczególny zaiste sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela (operi Salvatoris... cooperata est) przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą...* (KK 61). To sformułowanie może i musi teraz być zintegrowane z myślą wyżej już przedstawioną, w pneumatologiczne i eklezjologiczne „całościowe rozumienie” Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Jeżeli bowiem Maryja służy Duchowi Chrystusa dla wzrostu (fizycznego i mistycznego) Ciała Chrystusa, to współdziała bezpośrednio z dziełem Ducha Świętego, które nie w każdym aspekcie jest przeciwieństwem dziełem Syna, a mimo to należy do całości dzieła Odkupienia. Zbawczo-ekonomiczna funkcja Ducha Świętego może i musi być określona jako współdziałanie z odkupieńczym dziełem Syna³⁷, z tej racji współdziałanie Maryi z dzie-

³⁶ Tamże s. 480.

³⁷ W tym punkcie swych wywodów odwołuje się H. Mühlen do swej wcześniejszej nauki — por. tamże s. 243—248, 273—277.

łem Odkupienia najpierw i pierwszorzędnie jest współdziałaniem ze współdziałaniem Ducha Świętego w odkupieńczym dziele Syna. To samo odnosi się także i wprost do współdziałania Maryi pod Krzyżem, albowiem Jezus składa swą ofiarę z siebie „przez Ducha wiecznego” (Hbr 9,14). Modlitwa mszalna przed Komunią św. może więc mówić o *cooperatio Spiritus Sancti* w Jezusowej ofierze krzyża³⁸. Współpraca Ducha Świętego oraz współpraca Maryi z ofiarą Jezusa nie są jednak w żadnym wypadku identyczne. Współpraca Maryi także tutaj może być tylko rozumiana jako „współdziałanie” ze współdziałaniem Ducha Świętego. Poza tym należy z naciskiem podkreślić, pisze H. Mühlen, że tak rozumiane współdziałanie Maryi jest możliwe tylko w mocy właśnie tegoż Ducha Świętego. Jeżeli Maryja, według KK 61, *współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich*, to działa się to w Niej za sprawą (mocą) Ducha Świętego³⁹.

Gdy Sobór mówi w KK 60 i 62, że zbawczy wpływ Maryi na ludzi zależy całkowicie od *mediatio Christi* i tylko w niej uczestniczy, wtedy byłoby zupełnie sensowne, a może nawet konieczne, aby powiedzieć, że funkcja Maryi w ekonomii zbawienia całkowicie zależy od pośredniczej (przekazującej) funkcji Ducha Chrystusa i jest tylko podporządkowanym w niej uczestnictwem. Przez wprowadzenie analogii między zbawczo-ekonomiczną funkcją Syna i Ducha Świętego (por. KK 8) Sobór przywiązuje znaczenie do różnicy obu tych funkcji, tak że, przynajmniej w posoborowej pracy komentatorskiej, zbawcza funkcja Maryi musiałaby być osadzona w ściślejszym odniesieniu do funkcji Ducha Chrystusa. W każdym bądź razie, pisze H. Mühlen, każdy mariolog na j p i e r w musiałby, tak poważnie, owocnie i pryncypialnie, jak to tylko możliwe, pytać o znaczenie obecności Ducha Chrystusa w Chrystusie i o współdziałanie tego Ducha z Chrystusem, jeżeli zagadnienie współpracy Maryi z Chrystusem ma być wystarczająco dobrze postawione. W przeciwnym wypadku zachodzi bez wątpienia niebezpieczeństwo, że Maryja bez refleksyjnego uświadomienia sobie „całościowego kontekstu” Jej zbawczej roli, niepostrzeżenie wejdzie w miejsce i funkcję Ducha Świętego. Odnosi się to także do funkcji Maryi pod Krzyżem. Sobór uczy w KK 58, że Maryja: *utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła* (por. J 19,25)... Już macierzyńska jedność (*unio*) Maryi z Synem jako taka jest umożliwiona (jako że nie polega ona na czysto fizjologicznym odniesieniu) tylko przez „samo prze-

³⁸ Tu autor odwołuje się do wcześniej przedstawionej myśli, por. tamże s. 277—278.

³⁹ Tamże s. 480—481.

kazujące siebie Pośrednictwo”, czyli przez Ducha Jej Syna. Również to, że Ona łączy się z Jego ofiarą w macierzyńskim duchu (*sociavit*) i na nią przyzwoliła (*consentiens*), jest możliwe tylko w mocy jedyne i tego samego Ducha, w którego mocy także Jezus ofiarował się Bogu. Dotykamy tutaj najgłębszej tajemnicy współdziałania Maryi — pryncypialnie umożliwionego i udzielonego przez Ducha Chrystusa — z Jego (Ducha) własnym współdziałaniem z Synem. Matka Jezusowa także w godzinie śmierci Syna znajduje się całkowicie pod działaniem władającego Nią Ducha Chrystusa ⁴⁰.

„Samo przekazujące siebie Pośrednictwo” (Duch Święty) umożliwia jednak nie tylko relację Maryi do Chrystusa, uczy H. Mühlen, lecz także Jej relację do nas (*Jedno jest Ciało i jeden Duch — Ef 4,4*). Jeżeli Maryja jest, według KK 53: *supereminens prorsusque singulare membrum Ecclesiae*, to także Jej relacja do reszty członków Ciała Chrystusa urzeczywistnia się przez (za sprawą) Ducha. Nasza prośba do Tej, którą nazywamy *Advocata* i *Mediatrix*, o Jej wstawiennictwo jest więc możliwa tylko na fundamencie *identyczności samego siebie przekazującego Pośrednictwa (= Ducha Świętego) we wszystkich członkach Ciała Chrystusa*. Duch Chrystusa musi więc już być w nas, z a n i m w ogóle możemy zwrócić się do Maryi. Również w „subiektywnym” odkupieniu nie Maryja „udziela” nam Ducha Świętego, lecz Duch Święty na gruncie naszego odkupionego bytowania (*Erlöstseins*) pośredniczy nam w stosunku do Maryi i pozostałych członków Ciała Chrystusa. Zanim w ogóle możemy cokolwiek uczynić, co dla naszego zbawienia jest przydatne lub konieczne, jesteśmy — w oparciu o uprzedzającą łaskę — już w Duchu. Zarówno nasza własna prośba do Maryi (jak i do innych świętych), jak i samo wstawiennictwo Maryi za nami jest zrozumiałe tylko z punktu widzenia „rozległego horyzontu” wszystko przekazującego Pośrednictwa, którym jest Osoba Ducha Chrystusa ⁴¹.

Kiedy więc Sobór Watykański II w KK 54 mówi, że Maryja zajmuje w Kościele po Chrystusie najwyższe i nam najbliższe miejsce (*in Sancta Ecclesia locum occupat post Christum altissimum nobisque maxime proximum*), wtedy rozumie się przede wszystkim tylko to, że Maryja jest wzniosłym i całkowicie jedynym członkiem Kościoła stojącego obłubieńczo naprzeciw Chrystusa jako Głowy. Wychodząc z trynitarne (integralne) rozumienia misterium Kościoła (w rozumieniu KK 7,7 i 8,1) trzeba jednak powiedzieć, że po Chrystusie, jako Głowie, musiałyby być przede wszystkim wymieniony Duch Chrystusa (np. tak: *post Christum et Spiritum Suum*); ponieważ z jednej strony funkcja Ducha Świętego

⁴⁰ Tamże s. 481—482.

⁴¹ Tamże s. 482.

w Kościele nie jest przecież identyczna z funkcją Chrystusa (lecz nawet jest w niewyobrażalny sposób od niej różna), a z drugiej strony także pozytywnie musi być wykluczone niebezpieczeństwo niezauważalnego i nierefleksyjnego „umiejscawiania” przez nas Maryi w „miejscu” i „funkcji” Ducha Świętego. Systematyczno-spekulatywne „przyporządkowanie” mariologii do eklezjologii (które Sobór Watykański II już zaprojektował poprzez zewnętrzne przyporządkowanie) musiałyby — według H. Mühleny — w omawianym tu aspekcie jeszcze dalej być przebadane ⁴².

„Personologiczna” funkcja Maryi w ekonomii zbawienia (*personologische Funktion*)

Rola Maryi w historii zbawienia zasadza się nie tylko na Jej świadomych i dobrowolnych, czyli „osobowych” aktach, lecz fundamentalnie wynika z Jej egzystencji jako takiej, z Jej ontologicznego bytowania jako osoby, które jest wyjęte spod Jej wolnej rozporządzalności, a które dopiero pozwala na pełne ujawnienie się Jej historiozbawczej roli. Przedstawiając personologiczną relację Maryi do Chrystusa i Kościoła, H. Mühlen ogranicza się jednak do eklezjologicznego aspektu tej relacji. Chce po prostu ukazać, że i na ile macierzyństwo Maryi jako historiozbawczy (nie-hierarchiczny) urząd i jako jedyny w swoim rodzaju *zbawczy sposób ukazania się ponadhistorycznego Ducha Chrystusa* ma zarazem prawzorcze znaczenie dla charakteru członkostwa wielu osób, które z Maryją wspólnie stoją obłubieńczo naprzeciw Chrystusa. Maryja, jako wzniosły i całkowicie jedyny w swoim rodzaju członek Kościoła, jest bowiem nie tylko *typus et exemplar* dla osobowych aktów wiary i miłości (KK 53), i Jej macierzyństwo ujawnia się nie tylko w personalnym wstawiennictwie za nimi, lecz Ona w całej swej egzystencji i danym w niej „nierozporządnym” macierzyństwie jest zarazem także *prawzorem* dla charakteru członkostwa wiernych. Ona jest mianowicie wśród wielości osób, które należą do Kościoła, czasowo pierwszą i zarazem jakościowo znamienitą osobą, której charakter członkostwa ma — dla wszystkich, którzy po Niej przyjdą — mocą „samego siebie przekazującego Pośrednictwa”, czyli mocą Ducha Świętego, *prawzorcze znaczenie* i w tym sensie jest macierzyńskim łonem dla charakteru pozostałych chrześcijan ⁴³.

Chcąc pełniej ukazać personologiczną funkcję Maryi w historii zbawienia (a tym samym Jej „bytową”, czyli „konsekracyjną świętość” — *Konsekratorische Heiligkeit*, na której opiera się Jej osobowo otrzy-

⁴² Tamże s. 482—483.

⁴³ Tamże s. 483.

mana świętość — *sanktifikatorische Heiligkeit*)⁴⁴, odwołuje się H. Mühlen do predestynacji Maryi, na mocy której odwiecznym postanowieniem Boga Jej egzystencja jest nierozzerwalnie i bezwarunkowo związana z Wcieleniem apriori jest skierowana ku Jej macierzyńskiej roli. Jej egzystencja i macierzyńska relacja do Syna są współzawarte w postanowieniu Wcielenia⁴⁵. Tę jednak prawdę, o której przecież powszechnie i wyraźnie się uczy, H. Mühlen uzupełnia przez mało jeszcze wyeksplikowaną naukę o predestynacji Ducha Świętego do stania się (niestworzoną) Łaską⁴⁶. Aby można było wystarczająco opisać ekonomię tajemnicy odwiecznie ukrytej w Bogu (Ef 3,9), pisze H. Mühlen, trzeba zarazem mówić o wspomnianej predestynacji Ducha Świętego, tak że relacja egzystencji Maryi do czasowej egzystencji Logosu musi apriori być rozumiana jako przekazana przez „samo przekazujące siebie Pośrednictwo”, tj. przez Ducha Świętego. Skoro Duch Święty rzeczywiście jest obecny w zbawczej ekonomii, i to nie mniej konkretnie niż Syn Boży, to ma to związek z odwiecznym przeznaczeniem. Odwołując się do myśli św. Pawła (Ef 1, 7—14; por. Ef 1, 3—5 a także Kol 1, 18; Ga 4,6), wskazuje H. Mühlen, że „pieczętowanie Duchem Świętym” koniecznie należy do całościowego rozumienia przeznaczenia podjętego przez Ojca. „Duchowe (pneumatogijne) naznaczenie” oznacza zaś Ducha Świętego jako Tego, w którym są nam dane wszelkie dary. Skoro więc już przed założeniem świata „w Chrystusie”, a przez to także jednocześnie z Nim, jesteśmy przeznaczeni do „synostwa” (Ef 1,5) i do wybawienia przez Jego Krew (Ef 1,7), to oznacza to zarazem, że także Duch Święty już przed założeniem świata j e d n o c z e ś n i e z Synem jest przeznaczony do swej zbawczej funkcji Św. Paweł akcentuje ponadto powszechnie, że my jesteśmy „w Chrystusie”, g d y jesteśmy „w Duchu”, albo inaczej mówiąc: Chrystus jest w nas przez swego Ducha, względnie t y l k o przez swego Ducha⁴⁷, i właśnie to „pneumatogijne doświadczenie” prowadzi etiologicznie do pełniejszego poznania przeznaczenia powziętego przez Ojca. Powyższe bowiem stwierdzenia prowadzą H. Mühlена do wniosku, że do tych, którzy są przeznaczeni „w Chrystusie”, należy bez wątpienia także Maryja, gdyż także Ona jest zbawiona przez Jego Krew. To Jej bycie przeznaczoną w Chrystusie zawiera jednak wtedy także to, że Ona apriori jest „w Duchu” i że Jej jedyna w swoim rodzaju relacja do Syna jest, już w planie zbawienia powziętym przez Ojca, „udzielona” przez Ducha

⁴⁴ Por. tamże s. 483—484.

⁴⁵ Por. tamże s. 484—485 (486).

⁴⁶ Dla pełniejszego rozumienia tego tematu, odsyła H. Mühlen do swych wcześniejszych wywodów — por. tamże s. 244, 249—250.

⁴⁷ Po bliższe wyjaśnienie tej sprawy autor odsyła do wcześniejszych części pracy — por. tamże s. 56—57, 169.

Świętego. Ta zaś pośrednicząca funkcja Ducha nie dochodzi dopiero jakby dodatkowo czy przypadłościowo (*nachträglich*) do zbawczego planu Ojca, lecz jest w tym planie momentem konstytutywnym. Kiedy więc mówimy o zbawczo-ekonomicznej predestynacji Ducha Świętego, to nie jakby po to, by także o Nim kiedyś była mowa i aby nie był On zupełnie „zapomniany”, lecz dlatego, że bez uwzględnienia działania Ducha realizacja ekonomii zbawienia w ogóle nie może być wystarczająco ukazana. W uzupełnieniu dotychczasowej nauki o predestynacji Maryi (por. KK 61) można więc, według H. Mühlena, powiedzieć, że Maryja była przeznaczona na Matkę Bożą łącznie z przeznaczeniem Syna do Wcielenia i Ducha Świętego do bycia (niestworzoną) Łaską. Stwierdzenie to ma szczególne znaczenie dla rozumienia zbawczej funkcji Maryi⁴⁸.

Z kolei ukazuje H. Mühlen macierzyńskie odniesienie Maryi do Syna, kształtujące dogłębnie charakter Jej egzystencji i osoby (*Daseins — oder Personcharakter Mariens... ein Existential*), w aspekcie łaski, ukazując je w ten sposób jako „udzielone” przez Ducha Świętego.

Egzystencja (*Dasein*) Maryi jest chciana przez Boga tylko jako egzystencja Matki Słowa Wcielonego. Wynika stąd, że Jej istnienie (*Existenz*) już od pierwszego momentu stoi w nierozzerwalnym i nieodwołalnym stosunku do historycznego istnienia Logosu. Ta relacja do Syna na wskroś i całkowicie określa i kształtuje całą egzystencję i osobę Maryi. Ten zaś „charakter egzystencji” Maryi musi być określony jako obdarowanie łaską, jako charakter „nadprzyrodzony”. Jeżeli już, ogólnie biorąc, przeznaczenie do łaski jest całkowicie niezasłużonym darem Boga, to tym bardziej odnosi się to do tego jedyne obdarowania łaską, którego dostępuje Matka Jezusa. „Być Matką Jezusa” to niewątpliwie łaska, która każde inne obdarowanie łaską daleko przewyższa. Ujawnia się to nie tylko w wymiarze i intensywności tej łaski, lecz także w tym, że Maryja, w oparciu o Jej jedyne w swoim rodzaju wybranie, już od pierwszego momentu swego istnienia jest ustanowiona w charakteryzującym się łaską stosunku do Osoby Wcielonego Słowa. Duch Święty jako źródło każdej łaski, a tym samym także łaski Macierzyństwa Maryi, jest już od pierwszego momentu Jej istnienia w ten sposób w Niej obecny, że przez tę Obecność jest Ona personologicznie na wskroś ukształtowana i że właściwie nie mogłaby „przeszkodzić” Wcieleniu przez odmówienie swego przyzwolenia. Nie oznacza to, że Maryja została tu przez Boga „wykorzystana” czysto pasywnie (takie ujęcie odrzuca Vaticanum II — KK 56). Z wyżej przedstawionych myśli wynika jednak, że świadome i wolne — „osobowe” przyzwolenie Maryi jest personologicznie przygotowane

⁴⁸ Tamże s. 485—486.

i uwarunkowane, tak że ten osobowy akt przyzwolenia jest tylko dobrowolną konkretyzacją Jej personologicznego „fundamentalnego aktu”. W tym sensie Macierzyństwo Maryi jest historiozbawczym, udzielonym przez Ducha (nie — hierarchicznym) „urzędem”, który służy nie tylko do budowania Ciała Chrystusa (jak ogólnie rozumiane „urzędy” innych ludzi), lecz służy temu, by Syn Boży, a przez to i Kościół, w ogóle wkroczył w ziemską historię⁴⁹.

W końcu ukazuje H. Mühlen, że i w jakim sensie Matka Najświętsza jest z daru Ducha (Jego mocą) prawzorem członkostwa innych (rzeczywiście twórczą „miarą” — *Exemplarursächlichkeit*) w Kościele, a przez to Matką członków Kościoła:

W łasce Macierzyństwa Maryi dostrzega H. Mühlen dwa wymiary: wymiar świętości konsekuracyjnej (*konsekratorische Heiligkeit*) i świętości uświęcającej (*sanktifikatorische Heiligkeit*). Jej świętość konsekuracyjna jest porównywalna z sakramentalnym charakterem chrztu, a tym samym z charakterem członkostwa w Kościele. Uzdalniający do służby w Kościele sakramentalny charakter chrztu jest od strony swego źródła uczestnictwem — danym przez Ducha — w konsekuracyjnej świętości Chrystusa. Konsekuracyjna zaś świętość Maryi ma o tyle przyczynowo-wzorcze (*exemplarursächliche*) znaczenie dla członkostwa w Kościele, że w Maryi jako pierwszej zachodzi tego rodzaju spotkanie świętości i „(możliwej) grzeszności” (zachowania od grzechu, ale ze wszystkimi podlegałaby konieczności zaciągnięcia grzechu, dlatego *sublimiore modo* zbawiona), i to w sposób personologiczny (bez Jej osobowego udziału). W aspekcie spotkania się grzechu (w Maryi jako tylko „możliwego”) i konsekuracyjnej świętości, członkostwo Maryi w Kościele jest rzeczywistym, ale zarazem niedoścignionym prawzorem (Maryja nie jest bowiem tylko pierwszą w szeregu, ale „jakościowo” Pierwszą, jedyną w swoim rodzaju, gdyż u nas konsekuracyjna świętość stoi w opozycji do faktycznie zaciągniętego grzechu, w Niej zaś nie). Maryja jest tym szczególnym podmiotem, który Chrystus ukształtował na prawzór wszystkich, których po Niej włącza w Kościół, jest więc w tym znaczeniu „Matką członków Chrystusa”, że historiozbawczo oraz „jakościowo” eminentnie jest Pierwszą osobą w szeregu tych, którzy przez „samo przekazujące siebie Pośrednictwo”, czyli przez Ducha, są bezpośrednio przekazani Chrystusowi.

W związku z powyższym stwierdzeniem, i ściśle w aspekcie pneumatologicznym, rozważa następnie H. Mühlen, w jakim sensie Maryja nie jest Matką Kościoła, a w jakim jest oraz jak wiąże się z tym Jej obecność i rola pod krzyżem Syna.

⁴⁹ Tamże s. 486—488.

Wypracowane przez Vaticanum II rozróżnienie między Wcieleniem a Zesłaniem Ducha Świętego (por. KK 8) wyraźnie wskazuje — pisze H. Mühlen — że Maryja bezpośrednio i przyczynowo współdziała przede wszystkim przy dokonaniu się Wcielenia. Nie współdziała jednak przy namaszczeniu Jezusa Duchem Świętym. Tylko Syn (z Ojcem) jest jedynym źródłem Ducha Świętego; jest niestworzonym źródłem uświęcającego Ducha i przez to swej własnej (Wcielonego) świętości. Maryja nie jest w żadnym sensie źródłem Ducha. Choć więc Syn swą cielesność bierze z Maryi, to jednak w żadnym sensie nie bierze z Niej swego namaszczenia Duchem. Wychodząc zaś ze swej pneumatologicznej koncepcji Kościoła, powiada dalej H. Mühlen tak: o ile bezpośrednim źródłem Kościoła jest napełnienie Jezusa Duchem, o tyle nie można powiedzieć, że Maryja przez swe fizyczne Macierzyństwo stała się już w tym samym bezpośrednim sensie Matką Kościoła, w jakim stała się Matką Jezusa. Można jednak uznać Ją za Matkę wierzących w tym sensie, że Jej charakter członkostwa ma prawzorcze znaczenie dla charakteru członkostwa tych wszystkich, którzy po Niej stają się członkami Ciała Chrystusa.

Z powyższego punktu widzenia rozpatruje H. Mühlen jeszcze raz obecność i rolę Maryi pod Krzyżem. Według encykliki *Mystici Corporis* (nr 25 nn; por. KK 5) Jezus zakładał Kościół najpierw przez swe słowo i dzieło, ale w pełnym sensie stał się Głową Kościoła dopiero przez swą śmierć na krzyżu (*morte sua Servator noster, plena atque integra verbi significatione, factus est Ecclesiae Caput* — MC 30). W charakterystycznym sformułowaniu św. Jana Jezus w swej godzinie śmierci wraz z oddaniem Ojcu swego ludzkiego ducha-życia (por. Łk 23,46; Dz 7,59) przekazał zarazem Kościołowi swego wiecznego Ducha (por. J 19,30)⁵⁰. Także encyklika *Mystici Corporis* mówi, że od godziny śmierci Jezusa Kościół został obdarowany pełnią Ducha Świętego (MC 30). W związku z powyższymi stwierdzeniami H. Mühlen stawia pytanie: co w tym świetle oznacza nauka Soboru Watykańskiego II, że Maryja dotrzymała wierności swemu Synowi aż po krzyż, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła (por. J 19,25), najgłębiej ze swym Jednorodzonym współcierpiąca i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się; aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej narodzona (KK 58) i że Ona współcierpiąc z Synem swoim umierającym na krzyżu, w szczególności zaiste sposobem współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich (KK 61)? Pytanie o naturę współpracy Maryi w zbawczym dziele Jezusa pozostawia jednak H. Mühlen na boku, ponieważ uważa, że

⁵⁰ H. Mühlen odsyła do swych poprzednich wywodów; por. tamże s. 252.

ono w ogóle dopiero wtedy może być właściwie postawione, jeżeli przedtem, tak gruntownie i dokładnie, jak to tylko możliwe, postawiono pytanie o współpracę Ducha Świętego w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Autor ogranicza się raczej do wskazania, że Sobór w KK 58 mówi o roli Maryi pod krzyżem Syna w bezpośrednim nawiązaniu do zdania: *W ten sposób także Błogosławiona Dziewica szła naprzód w pielgrzymce wiary...* Także pod Krzyżem pozostaje więc Maryja wielkim Pielgrzymem, który tylko w wierze (i z tej racji nie całkiem pojmując) „rozumie” to wstrząsające zdarzenie, na które w pełnej miłości przyzwolili. Z pewnością można powiedzieć, że Maryja współdziałała z Synem pod krzyżem (współpracując ze swym wyposażeniem łaski) z taką intensywnością, jakiej nie osiągnął żaden człowiek, albo że współdziałała z Synem ze szczególną, umożliwiającą przez Ducha, intensywnością swej łaski uświęcającej. Ze wspomnianych wyżej racji nie chce jednak H. Mühlen pytać, jakie znaczenie ma ten „osobowy” akt Maryi dla „obiektywnego” dzieła Odkupienia dokonanego przez Jezusa.

Można jednak powiedzieć, że jeżeli Chrystus dopiero w swej godzinie śmierci w pełnym sensie stał się Głową Kościoła, to także Maryja dopiero pod Krzyżem stała się w pełnym sensie członkiem Kościoła, a to Jej „stanie się członkiem” ma wtedy przyczynowo-wzorcze znaczenie dla włączenia innych ludzi w Ciało Chrystusa. Maryja jest bowiem praobrazem charakteru członkostwa reszty chrześcijan nie tylko w platońskim znaczeniu, gdyż w godzinie śmierci Jezusa jest Ona razem także „osobowym przejściem” (*personale Durchgang*) dla *actio personalis ipsius Christi*, w którym to działaniu Chrystus „wydaje” Kościołowi swego Ducha jako sprawczą moc „charakteru członkostwa” i jako „Pośrednictwo” bezpośrednio przekazujące to członkostwo. Można powiedzieć, że konsekracyjna świętość Jezusa jest *causa prima* naszego charakteru chrztu, a tym samym powszechnego kapłaństwa, a konsekracyjna świętość Maryi jest *causa exemplaris secundaria*. W obu sposobach „przyczynowania” działa Duch. W pierwszym wypadku Duch ukazuje się jako „wychodzący” z Jezusa, a w drugim jako „stawiający” Maryję w Kościele prawzorczo „wobec” Oblubieńca. Inaczej mówiąc: od godziny śmierci Jezusa, Jego Duch tak „wdaje” się w historię Kościoła, że wszyscy, którzy Go „posiadają” oraz przez wiarę i chrzest są włączeni w Kościół, są raz na zawsze „pieczętowaniem” Ducha włączeni w Chrystusa. Wychodząc z tego punktu widzenia można w myśl Vaticanum II powiedzieć, że Maryja *nie bez postanowienia Bożego* stała pod Krzyżem, gdyż dopiero w godzinie śmierci Jezusa Duch wkracza konkretnie w historię Kościoła (por. J 7,39) jako eklezjotwórcza Moc działająca w historii, a Maryja tworzy wtedy, razem z innymi stojącymi pod Krzyżem, pierw-

szą przez Ducha zjednoczoną kultyczną wspólnotę, która jest prawzorczą dla powszechnego kapłaństwa wiernych⁵¹.

Podsumowując i oceniając powyższą naukę H. Mühlена, trzeba przyznać, że jego koncepcja stosunku pośrednictwa Maryi do posłannictwa Ducha Świętego jest konsekwentnie osadzona w jego pneumatologicznej eklezjologii. Ta ostatnia stanowi dla niego „horyzont” rozumienia zagadnień mariologicznych. W oparciu o ten właśnie „horyzont” H. Mühlen wydaje się czasem przejawiać pewną „powściągliwość” czy nawet tendencję „pomniejszającą” (w stosunku do ujęć tradycyjnych) rolę Maryi w historii zbawienia. Przyznaje np., że Sobór w KK 61 mówi o współpracy (*cooperatio*) Maryi z umierającym Synem, czyli w tzw. obiektywnym dziele Odkupienia. Nie podejmuje jednak pytania: co oznacza ta współpraca. Sugeruje, że należyte postawienie tego problemu będzie dopiero możliwe po pełniejszym rozwinięciu nauki o współpracy Ducha Świętego ze zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa⁵². Odwołując się do kontekstu, ogranicza się do wskazania, że to współcierpienie Maryi z Synem umierającym na krzyżu mieści się w ramach Jej „pielgrzymki w wierze” (KK 58). Być może że jego nauka o personologicznej funkcji Maryi w historii zbawienia pozwoliłaby na powiedzenie czegoś więcej w tym przedmiocie, ale autor jest ostrożny. Pozostawia problem jako otwarty.

Kilkakrotnie sygnalizuje H. Mühlen, że przy tradycyjnej koncepcji roli Maryi w historii zbawienia grozi niebezpieczeństwo niepostrzeżonego i nierefleksyjnego (oczywiście „intencjonalnego”) ustawiania przez nas Maryi w „miejscu” i roli Ducha Świętego. To niebezpieczeństwo, wynikające z braku pneumatologicznej wizji pośrednictwa Maryi, wydaje się być realne i niejednokrotnie faktycznie zachodzące (ale nie w sensie wykluczania Ducha, lecz braku pneumatologicznej wizji). Powyższe przestrogi nie oznaczają jednak antymaryjności H. Mühlена czy głoszenia konkurencyjności (nazywanej czasem „antynomicznością”) kultu Maryi i kultu Ducha Świętego⁵³. Chodzi mu o integralne rozumienie tych spraw i o kultyczne przeżywanie ich w „kontekście” tak właśnie dziejącej się historii zbawienia.

⁵¹ Tamże s. 489—494.

⁵² Kolejne studium H. Mühlена dotyczące tej właśnie problematyki: *Das Christuserignis als Tat des Heiligen Geistes. Mysterium Salutis. B.III/2. Einsiedeln—Zürich—Köln 1969 s. 513—544.*

⁵³ Zagadnienie relacji kultu Maryi do kultu Ducha Świętego; por. L. Balter, dz. cyt.; S. Rumiński. *Kult maryjny w harmonii z teologią Ducha Świętego. HD 45(1976) nr 3 s. 177—186; L.J. Suenens, dz. cyt., s. 230, 242.* — W przemówieniu z okazji Roku Świętego Paweł VI powiedział, że jeśli się chce otrzymać Ducha Świętego i być autentycznym wyznawcą Chrystusa, trzeba ożywić nabożeństwo do Matki Bożej, por. *L'Osservatore Romano* z 31.V.1973 r.

Generalna wizja interesującej nas tu nauki H. Mühlena jest taka: Duch Święty jest jakby ukrytą „Przestrzenią” (kenoza Ducha) i Mocą (osobową) realizowanej przez Boga historii zbawienia; „Bliskością” i „Bezpośredniością” Osób Bożych między sobą, w stosunku do nas i nas między sobą. Chrystus jako Człowiek spełnia swe zbawcze posłannictwo w Duchu, również cała macierzyńska egzystencja i macierzyńskie pośrednictwo Maryi dzieje się w mocy Ducha. Maryja uczestniczy w posłannictwie Ducha i Jemu jest podporządkowana. Z daru Ducha otrzymuje wszystkie swe łaski i uczestnictwo w Jego posłannictwie. Podmiotami ukazującymi się w swoim osobowym działaniu jest Chrystus i Maryja. Maryja jest dzięki Duchowi całą swą egzystencją oddana Chrystusowi i do Niego prowadząca. Niewidzialny Duch jest „Przestrzenią” ich jedności, „Mocą” ich działania, podstawą wszelkiego działania Maryi (kenoza Ducha). Maryja w całości swej tajemnicy jest darem Ducha. Duch jest w historii zbawienia Tym, który b e z p o ś r e d n i o urzeczywistnia zbawienie; Tym, który daje Maryję i nas Chrystusowi, a przez Niego Ojcu. Maryja dzięki Duchowi i w Duchu prowadzi nas do Chrystusa, dzięki Duchowi jest w jedności z nami i wyjednuje Go dla nas, pod wpływem Ducha zwracamy się do Niej o pośrednictwo.

W tym świetle można powiedzieć, że pośredniczące macierzyństwo Maryi, uczestniczące w posłannictwie Ducha, wydaje się jakby przedłużać zbawczą bliskość, bezpośredniość i życiodajność Ducha, Jemu posługiwać. Serce Maryi jest tajemnicą Miłości Boga, tajemnicą Jego miłującej bliskości przez serce Matki Jezusa Chrystusa (por. RH 22) ⁵⁴.

⁵⁴ Nauka H. Mühlena i innych teologów (np. R. Laurentina, L.J. Suenensa, A. Krupy) jako teologiczne tło rozumienia RH 22 — por. T. Wilski, Pośrednictwo Maryi a posłannictwo Ducha Świętego. Od Vaticanum II do Redemptor hominis (22) Jana Pawła II (zarys zagadnienia). W: W nurcie zagadnień posoborowych. T. 13.