

R E C E N Z J E

Paul Gaechter SJ, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*. Zweite durchgesehene Auflage, Innsbruck — Wien — München 1954, Marianischer Verlag der Verlagsanstalt Tyrolia, s. 260. — Dritte durchgesehene Aufl., tamże 1955, s. 262.

F. M. Braun, *La Mère des Fidèles. Essai de théologie johannique* (Cahiers de l'actualité religieuse). Deuxième édition revue et augmentée, Tournai — Paris 1954, Casterman, s. 215.

Oba powyższe dzieła ukazały się w pierwszym wydaniu w r. 1953 i oba dzięki swym wybitnym zaletom zdobyły taką pożyteczność, iż w krótkim czasie ujawniła się potrzeba następnych wydań. Łączy je bardzo dużo cech wspólnych obok niewątpliwych różnic. Oba za przedmiot mają mariologię biblijną, oba tego tematu nie wyczerpują i oba zgadzają się w rozwiązaniu tych głównych problemów, które są im wspólne. Różnica jest w tym najpierw, że Gaechter omawia problemy maryjne związane z ewangeliami w ogóle, Braun zaś ogranicza się do myśli jednego tylko św. Jana, wyrażonych zarówno w ewangelii jak i w Apokalipsie. Co do metody również jest pewna różnica: Gaechter z założenia daje pracę o charakterze ściśle egzegetycznym i historyczno-literackim, sporadycznie tylko sięgając w dziedzinę teologiczną; natomiast Braun zgodnie z podtytułem dzieła traktuje rzecz jako wycinek teologii Janowej, jakkolwiek opiera swe wywody na dokładnej analizie tekstu.

I. Dzieło *Maria im Erdenleben* obejmuje szereg tematów, które G. znacznie wcześniej omówił w różnych czasopismach, mianowicie: II. *Die Chronologie von Marias Verlobung bis zur Geburt Christi* w „Theological Studies“, 2 (1941), III. *Magnificat* w „Collectanea Commissionis Synodalis in Sinis“, 16 (1943), IV *Maria in Kana* (Jo 2, 1—11) w „Zeitschr. für Kath. Theologie“, 55 (1931), wreszcie V. *Die geistige Mutterschaft Marias* w tym samym czasopiśmie, 47 (1923). Tylko pierwszy rozdział *Die literarische Geschichte von Lk 1—2* jest całkiem nowy. Rozdziały II—V uległy jednak mniejszej lub większej przeróbce w stosunku do swej pierwotnej formy; dotyczy to zwłaszcza rozdziałów IV i V.

Trzeba wyznać, że dzieło G. czyta się z wielkim zainteresowaniem. A. wprost więzi uwagę czytelnika swoją problematyką i sposobem jej rozwiązania. Umysłem żywym i rzutkim docieka wnikliwie w tajemnice tekstu świętego wyzyskując z ogromną

pomysłowością tło historyczne i społeczne wydarzeń i sytuację psychologiczną osób działających. Przyrównał go ktoś dowcipnie i trafnie, do biegłego detektywa, który charakter i zidentyfikowanie osoby wyprowadza ze śladów najbardziej nieznacznych i pozornie niezwiązanych; podobnie G. przez krytykę literacką i obliczenia chronologiczne prowadzi czytelnika do konkretnych okoliczności życia N. P. Marii dostarczając wglądów w jej psychę, a nawet w doświadczenia, które dręczyły jej duszę. Ustalając okoliczności wydarzeń A. wychodzi słusznie z założenia, że należy się opierać na tym, co zwyczajnie i powszechnie się działo. Gdzie taka zasada nie wystarcza, ucieka się do domysłów znacząc jednak wówczas lojalnie ich hipotetyczny charakter.

Co się tyczy genezy Łk 1—2 (ewangelia dzieciństwa), A. wykazuje dość silnymi dowodami, że nie da się utrzymać tezy Harnacka, iż Łukasz naśladuje tu ściśle język i styl LXX, że natomiast włączył on do swojej ewangelii z małymi tylko zmianami opowiadanie greckie o dzieciństwie, które jakiś Żyd antiocheński przełożył z oryginału hebrajskiego (nie aramejskiego!) o dzieciństwie, będącego w obiegu wśród chrześcijan Palestyny. Autor zaś oryginału hebrajskiego miał do dyspozycji kilka źródeł. Mianowicie do historii dzieciństwa św. Jana Chrzciciela służyło mu za źródło opowiadanie kapłana żydowskiego, nawróconego do Chrystusa po wniebowstąpieniu, oparte na relacji niewiast zaprzyjaźnionych z Elżbietą. Do historii dzieciństwa Jezusa miał pod ręką dwa różne źródła pisane, oparte również na relacji niewiast, w ostatecznej analizie na opowiadaniu samej Marii, przekazanych odnośnie do zwiastowania za pośrednictwem Elżbiety. Rozumowanie Autora, jakkolwiek z natury rzeczy koniekturalne, robi wrażenie dużego prawdopodobieństwa. Pewnemu zastrzeżeniu podlegałoby naszym zdaniem twierdzenie A., że hymny *Magnificat* i *Benedictus* były wygłoszone w innych okolicznościach niż te, na które wskazuje tekst ewangelii. Nie wydaje się bowiem możliwym wskazać inne stosowniejsze okazje, w których jeden i drugi hymn mógł być wygłoszony; sam G. zresztą zadowala się ogólnikami. Natomiast trudności z kontekstu, jakie A. wysuwa, można ominąć, jeżeli się przyjmie, że Łukasz, względnie autor źródła hebrajskiego nie podał wszystkiego, co Maria i Zachariasz w danej chwili powiedzieli, ograniczając się tylko do hymnu, który mu najbardziej leżał na sercu.

Rozważanie chronologii wydarzeń życia Marii od zwiastowania aż do narodzenia P. Jezusa A. kończy bardzo konkretnymi wnioskami, do których doszedł na podstawie szczegółowej analizy tekstu i zwyczajów Żydów Palestyny, a w szczególności Judei.

Ważne jest dla egzegezy wykazanie przez G. na podstawie źródeł żydowskich, że „zaręczyny“, które zwykle rok czasu oddzielał od przeprowadzenia oblubienicy do domu oblubieńca, nie dawało również u Żydów prawa do stosunków małżeńskich, jakkolwiek ewentualne naruszenie prawa moralnego w tej materii przez zaręczonych nie było prawnie karalne.

W łączności ze stwierdzeniem tego stanu rzeczy G. uważa, że słów Marii: „Jakże się to stanie, gdyż męża nie znam?“ (Łk 1, 34) nie można rozumieć, jak się to pospolicie robi, o związaniu Marii ślubem czystości, lecz sens tych słów jest jedynie taki, iż Maria przed przeprowadzeniem i natychmiast, będąc tylko zaręczoną, nie może zgodnie z moralnością w naturalny sposób począć człowieka. To twierdzenie A. wywołało najwięcej sprzeciwów ze strony recenzentów, to też A. w przedmowie do trzeciego wydania poświęcił mu przeszło trzy strony (8—11) wyjaśniając, zbijając zarzuty i dostarczając nowych dowodów. M. in. podkreśla, że św. Augustyn był pierwszy, który Łk 1, 34 pojął jako wyraz ślubu czystości N. M. P. bez powoływania się zresztą na dawniejszą tradycję; natomiast współczesny mu św. Hieronim, dla którego takie tłumaczenie mogło być bardzo dogodne, gdyby było znane w przeszłości, wcale nie wspomina o ślubie czystości Marii. Stąd A. wnosi, że nie można takiego tłumaczenia uważać za tradycyjnie pewne. Zastanawiająca jest również analogia z *Tysiąca i jednej nocy*. W nocy 27 młodzieniec po uszy zakochany w dziewczynie i zapytany przez nią, czy ma żonę, odpowiada: „Nie znam żadnych niewiast“, co zgodnie z kontekstem może tylko znaczyć: „Nie jestem żonaty“; analogiczne byłoby znaczenie wypowiedzi Marii w Łk. 1, 34.

Uzupełnienia A. przyczynią się w znacznej mierze do wyjaśnienia zawilej sprawy, ale nie śmielibyśmy twierdzić, że usuwają wszystkie wątpliwości. W dowodzeniu A. ważna jest przesłanka, która głosi, że słowa anioła: „Oto poczniesz w łonie i porodzisz syna“ (1, 31) są nie prostą zapowiedzią, ale poleceniem, uzależnionym jednak od zgody Dziewicy. Otóż to twierdzenie stawiamy pod znakiem zapytania, gdyż charakter polecenia nie wpływa koniecznie ani z formy gramatycznej (indic. fut.), ani stąd, iż trzeci człon zdania: „i nadasz mu imię Jezus“, jest rzeczywiście poleceniem, bo realizacja tego trzeciego członu jest pozostawiona całkowicie Marii, podczas gdy realizacja dwu pierwszych członów jest z natury rzeczy zależna — w każdej supozycji — od czynników wyższych (por. Sdz 13, 5). Wreszcie nie wynika to również stąd, że anioł czeka na przyzwolenie Marii, gdyż to wyczekiwanie nie jest widoczne z w. 31, podobnie jak

go nie ma w Rdz 16, 11; Sdz 13, 15; Łk 1, 13. Dla tych powodów mimo wyjaśnień A., uważamy za wskazane sąd swój w tej sprawie zawiesić.

Autora objaśnienie cudu w Kanie (J 2, 1—11), a zwłaszcza zagadkowej odpowiedzi Jezusa danej Marii (w. 4) znalazło wdzięczne przyjęcie u wielu mariologów i zostało przez nich opatrzone daleko posuniętymi wnioskami. Istotą tego tłumaczenia jest to, 1^o że odpowiedź Jezusa jest odmowna; 2^o że „godzina“ oznacza główne dzieło mesjańskie Jezusa, tzn. mękę i śmierć wraz z następującym uwielbieniem; 3^o że Jezus nie dozwala swej Matce mieszać się do jego działalności w okresie nauczania, natomiast obiecuje jej współdziałanie w okresie uwielbienia, mianowicie przez wstawiennictwo i prośbę; 4^o że mimo to w Kanie Jezus robi wyjątek od powyższej zasady i na wstawiennictwo swej Matki dokonuje cudu. Całe to tłumaczenie jest wypracowane bardzo solidnie i wszechstronnie, ale ponieważ nikt jeszcze na ziemi wszystkich nie zadowolili, spotkało się i ono z krytyką. Pomijając recenzje, zwłaszcza recenzję M. E. Boismarda OP w „Revue Biblique“, 61 (1954) 293—295, osobny artykuł o tej materii napisał J. Michl w „Biblica“, 36 (1955) 492—509; nie zgadza się on wcale na odmowny charakter odpowiedzi Jezusa i punkt po punkcie zbija pozycje Gächtera i Brauna. G. nie mógł zająć stanowiska wobec tej krytyki w wyd. 3, które się ukazało równocześnie z artykułem Michla, ale bez wątpienia uwzględni je w wydaniu następnym, które — mamy nadzieję — dojdzie wnet do skutku.

Rozdział V omówimy razem z odpowiednimi rozdziałami dzieła Brauna.

2. Książka o. F. M. Brauna OP również nie jest rzeczą całkiem nową. Trzy lata przedtem A. przedłożył te same zasadniczo myśli szkicowo w „Revue Thomiste“ 50 (1950) 429—479 i 51 (1951) 5—68 pt. *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean*; obecnie owo opracowanie przejrzone, powiększone, inaczej zatytułowane i rozłożone, ukazało się jako osobne dzieło. Jak bardzo było ono na czasie (w roku maryjnym!) i jakie ma zalety, może świadczyć chociażby ten fakt, że już w kilka miesięcy po ukazaniu się pierwszego wydania na półkach księgarskich cały nakład został wyczerpany. I rzeczywiście książka zasługiwała na takie powodzenie: napisana lekko, ale z gruntownym podkładem naukowym wprowadza cna po mistrzowsku w jeden, nie dość dotychczas opracowany odcinek teologii św. Jana, w jego mariologię.

Interpretacja św. Jana nie tylko w Apokalipsie, lecz również w ewangelii nie jest łatwa. Św. Jan jest ewangelistą i apokalipytykiem, ale jest i teologiem. Teologia zaś jego jest zamknięta w pewnych symbolach (nawet w ewangelii) i w sensie głębszym, który autor zamierzał, oraz w sensie pełniejszym, który przez autora narzędnego najwyżej niedoskonale był poznany. Dlatego A. w celu ułatwienia czytelnikowi orientacji omawia we wstępie sensy Pisma św. kreśląc przy tym wiele trafnych uwag o sensie pełniejszym, który niesłusznie jest przez niektórych uczonych odrzucany.

W rozdziale I. *La Mère de Jésus (Jo, I, 13—14)* A. poddawszy dokładnej analizie związku łączące wzajemnie ewangelię według św. Jana i według św. Łukasza, śledzi następnie rozproszone po ewangelii św. Jana wiadomości o życiu ukrytym Jezusa, a wreszcie odkrywa rzecz przez ogół wiernych najmniej oczekiwaną: że św. Jan mówi *implicite* o dziewiczym zrodzeniu Jezusa. Opiera zaś to twierdzenie, podobnie jak stwierdzenie przez Jana macierzyństwa Marii zarówno w stosunku do Chrystusa-Boga, jak i do rodzaju ludzkiego na pewnej lekcji J 1, 13 poświadczonej przez jeden stary przekład łaciński, zachowany w kodeksie weroniańskim, przez przekład syryjski kodeksu kuretoniańskiego oraz przez kilka rękopisów syryjskiej Pešitta, wreszcie przez Ojców Ireneusza i Tertuliana, prawdopodobnie również Ignacego i Justyna. Według tej lekcji tekst zamiast brzmienia Wulgaty: *qui non ex sanguinibus... sed ex Deo nati sunt* miałby formę: *qui non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est* odnosząc to do Słowa wcielonego. Nie chcemy tutaj rozstrzygać tego trudnego wypadku krytyki tekstualnej, ale mimo dowodów przytoczonych przez B. nie podzielamy jego zapału i pewności, z jakimi tej lekcji broni przeciw ogółowi rękopisów i przekładów oraz świadectwu większości Ojców. Zaznaczamy, że lekcja tradycyjna doskonale zgadza się zarówno z ideologią św. Jana, wyrażoną w 3, 3—9 oraz w pierwszym liście 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18, jak i z kontekstem, gdyż wyjaśnia, w jaki sposób ludzie stają się dziećmi Bożymi w. 12. Również łatwiej jest wytłumaczyć zmianę liczby mnogiej na liczbę pojedynczą na skutek debat chrystologicznych w II w., niż zmianą odwrotną; powód wysunięty przez Tertuliana, jakoby heretycy Walentynianie dokonali zmiany, jest nie do utrzymania, bo nie da się pogodzić z powszechnością lekcji tradycyjnej. Dla tych powodów wnioski A. oparte na przyjętej przez niego lekcji J 1, 13 uważamy za wątpliwe.

W rozdziale II *Le Mystère de Cana (Jo, II, 1—11)* A. daje rozwiązanie to samo, co jego poprzednik. To również trzeba po-

wiedzieć o rozdziale III *Marie au Calvaire* (Jo, XIX, 25) i o rozdziale IV *La Mère du Disciple* (Jo, XIX, 26—28); ale B. pewne punkty dowodzenia szerzej i jaśniej omawia i wnioski doprowadza do końca. Według obu Autorów scena na Kalwarii J 19, 25—27 jest opisana jako wypełnienie Protoewangelii zawartej w Rdz 3, 15, przedstawiając zwycięstwo niewiasty i jej potomstwa nad szatanem. Mimo głęboko przemyślanej i zwartej argumentacji, cechującej zwłaszcza wywody B., nie sądzimy, żeby można było zgodzić się na to zapatrywanie. Słusznie zauważył już M. E. Boismard OP w „Revue Biblique“, 61 (1954) 293—296, że jakkolwiek sekcja ukrzyżowania u Jana zawiera kilka odnośni do wypełnienia prorocत्व, nie wynika stąd koniecznie, że 19, 25—27 ma podobnie realizować jakieś prorocत्व; tym bardziej — dodać możemy — że i dla ww. 38—42, które B. tu słusznie wciąga, nie znajduje on żadnej przepowiedni, do której by Jan nawiązywał. Poza tym w twierdzeniu, że „wszystko już się wykonało“, zawartym w w. 28, nie można upatrywać powołania się św. Jana na jakieś prorocत्व odnośnie do ww. 25—27, gdyż słowa te mają znaczenie bardzo ogólne i dotyczą całego dzieła mesjańskiego Chrystusa. Do tych trafnych przeciwargumentów Boismarda dodajmy od nas jeszcze jeden, nie mniej ważki. B. broniąc się przeciw zarzutowi, że jednak dziwne jest, iż Jan nie cytuje wyraźnie tekstu Rdz 3, 15, odpowiada, że wstrzymał się on od cytacji, ponieważ widocznie był przekonany, iż ów tekst sám się narzuci (92n.). Można by na to zauważyć, że Ewangelista w tym wypadku bardzo się zawiódł, bo trzeba było czekać aż do naszych czasów, żeby jego „sugestia“ została zrozumiana. Ale najważniejsze jest to, że św. Justyn i św. Ireneusz, którzy — jak przyjmuje B. (120n. 154n. 196) — przechowali bardzo wiernie dziedzictwo teologiczne św. Jana, tak ważnej i według B. tak wyraźnej aluzji Janowej sceny Kalwarii do Protoewangelii wcale nie zauważyli. Dowodem jest najpierw to, że takiego zestawienia nigdzie u nich nie spotykamy. Po drugie, nawet antytezy Ewa-Maria — opartej wprawdzie nie na Protoewangelii, lecz nawiązującej do sceny upadku pierwszych rodziców — nigdy nie rozciągają oni na scenę Kalwarii, jak sam B. przyznaje (90). Wreszcie, co najdziwniejsze, Justyn nie zna nawet wcale chrystomaryjnego tłumaczenia Rdz. 3, 15 (por. nasze artykuły w „Collect. Theol.“, 23 (1952) — 318—335; „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych“; 3 (1956) 70—119), a Ireneusz przebija się do niego z trudem przez cały gąszcz pomocniczych tekstów biblijnych, zanim do niego dochodzi („Roczniki Teologiczno-Kanoniczne“, 3 (1956) 115—118). Czy można przypuścić, że Justyn i podobnie

Ireneusz tak dalece w tym tak ważnym punkcie odstępili od tradycji św. Jana? Dla tych powodów nie wydaje się nam rzeczą możliwą przyjąć, że św. Jan w 19, 25—27 zrobił jakąkolwiek aluzję do Protoewangelii.

Inaczej osądzimy zdanie Brauna i Gaechtera o duchowym macierzyństwie Marii, wyrażonym w słowach „Oto syn twój“, „Oto matka twoja“ Pospolicie uważa się, że tymi słowami Jezus umierający powierzył swoją Matkę w opiekę św. Janowi i tak rozumiał to ogół Ojców pierwszych wieków. Obaj wymienieni Autorzy wzbraniają się do tego ograniczyć sens słów Jezusa i uważają, że oddanie Marii Janowi obok swojej rzeczywistości historycznej miało znaczenie symboliczne. Braun pojmuje to w ten sposób. Św. Jan w ewangelii prócz innych symbolizmów lubi przedstawiać pewne grupy ludzi za pomocą poszczególnych osób. W scenie Kalwarii Ewangelista, określając siebie, jako „ucznia, którego miłował Jezus“ (19, 26), personifikuje grupę uczniów Jezusa, mianowicie uczniów wiernych i miłujących Jezusa. Dlatego w osobie Jana wszyscy wierni, a w szczególności apostołowie otrzymują Marię za Matkę.

Żeby wypowiedzieć o tym nasze skromne zdanie, zdaje się nam, że B. wpadł na dobrą myśl, by Jana w scenie Kalwarii pojąć jako przedstawiciela jakiejś zbiorowości osób i w ten sposób uzasadnić w J 19, 26—27 sens macierzyństwa duchowego Marii. Mimo to uważamy, że rozumowanie jego w pewnym punkcie nie dopisało. Bo najpierw, czy jest to psychologicznie możliwe do wytłumaczenia, że Jan, który w swojej skromności nie chciał zdradzić imienia ucznia umiłowanego przez Jezusa, uważał za stosowne przedstawić siebie jako typ i wzór wszystkich wiernych i miłujących uczniów? A po drugie, zasięg macierzyństwa Marii, o ile jest wyrażony w tym tekście, został w ten sposób przez B. dowolnie zacieśniony do samych tylko wiernych. Mamy zaś wypowiedzi papieży, którzy ten tekst stosują nie tylko do wiernych, tj. do chrześcijan, lecz do całego rodzaju ludzkiego. B. czuł tę trudność, gdy pisał swój artykuł do „Revue Thomiste“, i dlatego nazwał takie tłumaczenie „sensem wywnioskowanym (*sens dérivé*), który pośrednio wypływa z tekstu drogą rozumowania teologicznego“ „Revue Thomiste“, 51 (1951) 29). W dziele które omawiamy, trudność i odpowiedź zostały pominięte milczeniem (zob. s. 111n.). Ale trudność mimo wszystko trwa. Trzeba zwrócić na to uwagę, że w ten sposób wyraził się nie jeden tylko papież ale cały ich szereg od Leona XIII począwszy aż do Piusa XI (zob. G. M. Roschini, *Mariologia*, II, 1², 1947, 204—206), i to najwidocz-

niej pojmując tekst w sensie dosłownym. Jeżeli która z wypowiedzi papieskich odnosi to tłumaczenie tekstu do samych tylko chrześcijan, (co zresztą nie jest pewne), to jest szczegółowym zastosowaniem do jednej klasy duchowych dzieci Marii tego, co w myśl tychże papieży odnosi się do całego rodzaju ludzkiego.

Otóż błąd rozumowania B. leży naszym zdaniem w tym, iż św. Janowi w J 19, 26—27 przypisuje rolę ucznia miłującego Jezusa i wiernego, podczas gdy on występuje jako uczeń umiłowany przez Jezusa, jak wyraźnie tekst podkreśla; jako taki był przedstawicielem tych wszystkich, których Jezus do końca umiłował (J 13, 1) oddając za nich swe życie (J 15, 13), czyli wszystkich ludzi, i dlatego cały ród ludzki w osobie Jana otrzymał Marię za Matkę. To oczywiście nie wyklucza, lecz przeciwnie zakłada, że Jan w porządku doczesnym został adoptowany przez Marię. Mielibyśmy w ten sposób do czynienia z sensem pełniejszym, doskonałym (macierzyństwo duchowe w stosunku do wszystkich ludzi), bazującym na sensie niedoskonałym: macierzyństwo przez adoptację w stosunku do Jana. Czy Ewangelista zdawał sobie sprawę z tej swojej roli reprezentanta rodzaju ludzkiego? Odpowiedź pozostawiamy w zawieszeniu. Wystarczy, jeżeli taka była myśl Jezusa, wypowiadającego słowa J 19, 26—27. Że zaś taką myśl jego była, staje się rzeczą coraz bardziej prawdopodobną, jeśli nie pewną w świetle licznych wypowiedzi papieskich. Oczywiście to nie znaczy, iż dopiero mocą słów Jezusowych Maria stała się matką duchową wszystkich ludzi. Ta godność przypadła jej w udziale w sposób niejako zaczątkowy od chwili, gdy przez swoje *Fiat* stała się matką Jezusa, który jest dawcą i źródłem naszego życia nadprzyrodzonego; w sposób pełny zaś wówczas, gdy pod krzyżem łączyła się z cierpieniami swojego Syna. Słowa Jezusa były tego macierzyństwa tylko zewnętrznym oficjalnym wyrazem.

W ostatnim rozdziale V *La Femme de l'Apocalypse* (Apoc, XII) „niewiastę obleczoną w słońce“ B. rozumie o Marii i o Kościele, przy czym Maria jest prototypem Kościoła. Na to możemy się zgodzić. Dziwi tylko to, że jakkolwiek cały sposób przedstawienia rzeczy przez A. prowadzi logicznie do stwierdzenia, iż zachodzi tutaj wypadek sensu pełniejszego, A. ten wniosek odrzuca (187). Ale powód, jaki podaje, nie wydaje się przekonującym. Mianowicie A. powołuje się na to, że sensu pełniejszego nie można przedkładać bez oparcia o objawienie, objawienie zaś skończyło się z Apokalipsą, która nie zawiera interpretacji r. 12 (127). Zdaje się nam, że ten powód opiera się na jakimś nieporozumieniu. Przyznajemy Autorowi, że o sensie pełniejszym (podobnie zresztą jak o sensie typicznym, który A. w naszym

wypadku przyjmuje) nie możemy mieć pewności jak tylko ze źródeł objawienia. Ale przecież źródłem objawienia jest nie tylko Pismo św., lecz również tradycja i urząd nauczycielski Kościoła. Dlatego ważnym uzupełnieniem wnikliwego studium o. Brauna byłoby zbadanie historii tłumaczenia Obj. 12. Studium takie przeprowadził już A. Rivera w „Verbum Domini“, 21 (1921) 113—122. 183—189 i w następstwie doszedł do wniosku, że mamy tu właśnie zastosowanie sensu pełnego (pełniejszego) o podwójnej realizacji (tamże, 187—189). Zdaje się nam, że jest to najbardziej logiczne rozwiązanie. Oczywiście są pewne różnice między tym sensem pełniejszym, a podobnym sensem w Starym Testamencie, tzw. *theoria* szkoły antiocheńskiej. Mianowicie: 1^o tam pierwszy podmiot jest aktualny lub należący do najbliższej przyszłości, drugi należy do czasów mesjańskich; tutaj zaś oba podmioty są współczesne; 2^o tam realizacja w podmiocie drugim jest zasadniczo o wiele doskonalsza niż w podmiocie pierwszym; tutaj doskonałość realizacji różnych elementów jest rozmaicie rozłożona na oba podmioty. Związkiem zaś łączącym oba podmioty jest to, że Maria jest prototypem Kościoła.

Wysunęliśmy dość długi szereg zastrzeżeń i wątpliwości, jakie nam nasunęło czytanie obu bliźniaczych dzieł: o. Gaechtera i o. Brauna. Ale błędem było by wyciągać stąd wniosek, że to coś umniejsza wartość tych dzieł. Można się nie zgadzać na stanowisko zajęte przez Autorów w pewnych szczegółach, ale one nie wyczerpują ani w drobnęj części ogromnego bogactwa myśli i rozwiązań zawartych w każdej z tych książek. Gdyby się chciało wyliczać wszystkie pozytywne ich osiągnięcia, trzeba by kilkakrotnie rozszerzyć ramy tej już i tak długiej recenzji. A nawet i te szczegóły, które zostały przez nas zakwestionowane, warto przestudiować, bo zmuszają do myślenia i badania. Śmiało można powiedzieć, że oba dzieła są najwybitniejszymi monografiami ostatnich czasów z zakresu mariologii biblijnej.

Ks. St. Styś T. J.