

# Giovanni Odasso

---

## Hermeneutyka biblijna w mariologii

---

Salvatoris Mater 3/2, 203-236

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wyrażenie „hermeneutyka biblijna w mariologii” wymaga najpierw kilku wyjaśnień, ponieważ samo pojęcie hermeneutyki nie jest dokładnie sprecyzowane\*. Ma ono bowiem związek z rozumieniem, rozeznaniem, dogłębnym zrozumieniem lub nie, ale samo w sobie nie jest zdefiniowane na tyle jednoznacznie, aby definicja taka wykluczała nieporozumienia<sup>1</sup>. Wiadomym jest, że aż do XVIII wieku termin ten był praktycznie synonimem egzegezy. Zgodnie z etymologicznym znaczeniem tego słowa (hermeneuein = tłumaczyć, interpretować), oznacza ono proces „wyjaśniania”, a więc działania mającego na celu zrozumienie tekstu zgodnie z intencją autora przekazu. Chociaż synonimiczne traktowanie „egzegezy” i „hermeneutyki” nie zanikło całkowicie i nadal dość często te dwa terminy używane są jako równoznaczne, nie można już jednak nie dostrzec drogi, jaką przeszła współczesna myśl, zgodnie z którą hermeneutyka stała się kategorią filozoficzną, a następnie także teologiczną.

Ta droga, zapoczątkowana przez F. Asta (1818-1841) i skonsolidowana przez F.D.E. Schleiermachera (1868-1934), po raz pierwszy znajduje swój dojrzwały wyraz u W. Dilthey’a (1883-1911), dla którego hermeneutyka jest fundamentem nauk o duchu. Życie ducha nosi w sobie załączkową formę wiedzy, którą człowiek jest w stanie uchwycić nie bezpośrednio, lecz tylko poprzez jej znaczące przejawy czy uzewnętrznienia w sztuce i kulturze. Zgodnie z tą wizją hermeneutyka jest kwalifikowana jako sztuka rozumienia ekspresji życiowych utrwalonych w piśmie. Akcentu nie kładzie się na interpretację (nadal bardzo ważny moment egzegetyczny), lecz na „rozumienie” ludzkiego bytu, jego początkowej/pierwotnej wiedzy, jego ducha.

Na myśli Diltheya oraz na fenomenologii Husserla opiera się Heidegger, dla którego życiem ducha jest zrozumienie. Bycie człowiekiem (= podmiotem, który realizuje się w historii zgodnie z wła-

Giovanni Odasso

## Hermeneutyka biblijna w mariologii

SALVATORIS MATER  
3(2001) nr 2, 203-236

\* G. ODASSO, *Ermenetica biblica in mariologia*, „Theotokos” 2(1994) nr 1, 37-72.

<sup>1</sup> Por. A.H.J. GUNNEWEG, *Comprendere l'antico Testamento. Un'ermeneutica* (Antico Testamento, 5), Brescia 1986, 9. Bardzo ważne dla naszego tematu jest także dzieło H. GESE, *Sulla teologia biblica*, Brescia 1989, 13-38, w którym Autor pisze o „biblijnym rozumieniu Pisma”. Syntetyczna prezentacja wszystkich metod, łącznie z kwestiami hermeneutyki, znajduje się w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej pt. „Interpretacja Pisma świętego w Kościele”, opublikowanym w 1993 r.

snymi możliwościami) oznacza zrozumienie (= przeżywane poznanie własnych możliwości), a zatem uchwycenie własnego bytu w jego związku z czasem, który go charakteryzuje<sup>2</sup>. W tej optyce badanie historii daje dostęp do zrozumienia przez ludzkość jej własnej egzystencji, i to zrozumienie otwiera przed człowiekiem możliwości jego własnej przyszłości w całym autentyzmie egzystencji.

Ten krótki zarys drogi hermeneutyki, która z prostego synonimu egzegezy staje się kategorią filozoficzną zrozumienia i samego bytu człowieka (życie ducha to rozumienie), był konieczny ze względu na fakt, że nauka biblijna i teologiczna naszego wieku w dużym stopniu są jej dłużniczkami zarówno w zakresie ich własnej pracy badawczej, jak i proponowanych koncepcji i rozwiązań problemów (Bultmann, Ebeling, Fuchs, Pannenberg, Moltmann, Ricoeur, Ramsey). Nawet jeśli nie zawsze założenia filozoficzne niektórych autorów są zgodne z kerygmatycznym przepowiadaniem wiary ewangelicznej, nie ma wątpliwości, że hermeneutyka rozwinęła perspektywy i kierunki stanowiące cenny wkład nie tylko do egzegezy biblijnej, ale także do samej teologii, której celem jest włączenie poznania Objawienia w rzeczywistość człowieka i jego historii.

Te wstępne uwagi pozwalają nakreślić zakres tego artykułu. Przede wszystkim dokonana zostanie pokrótce analiza istotnych aspektów charakteryzujących egzegezę naukową, aby wykazać wynikające z niej konsekwencje dla badań mariologicznych. Następnie zostaną zdefiniowane najbardziej znaczące wymogi hermeneutyki w celu wyodrębnienia kierunków otwierających przed mariologią nową przyszłość w ramach teologii, której powołaniem jest całościowa interpretacja człowieka w świetle Boga i jego Słowa.

## 1. Fakt egzegetyczny

### 1.1. Droga egzegezy biblijnej

Interpretacja Biblii to zjawisko, które napotykamy już w niej samej, jak to się wnioskuje z licznych reinterpretacji widocznych w procesie formowania się poszczególnych tekstów. Jednak od drugiej połowy XVIII wieku egzegeza biblijna wkroczyła w nową fazę, charakteryzującą się silnym wyczuciem historii i krytyczną mentalnością, skierowaną ku dążeniu do naukowości na wszystkich polach poznania. W ten sposób pojawia się egzegeza „historyczno-krytyczna”,

<sup>2</sup> Por. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 1953, 157-158.

posiadająca własną metodologię, z czasem coraz bardziej się udoskonalającą<sup>3</sup>. Ta metodologia dzieli się przede wszystkim na krytykę tekstu (która dąży do rekonstrukcji tekstu pewnego), krytykę literacką (która ukazuje jednolity lub złożony charakter tekstu, w przypadku tego ostatniego wyodrębniając dodatki i glosy), krytykę historyczną (która ocenia treść pod względem jej wartości historycznej). To właśnie krytyka literacka pozwoliła na określenie istnienia wielu źródeł ostatecznego tekstu Pisma świętego. Zjawisko to jest szczególnie znane dzięki rezultatom osiągniętym w studium Pięcioksięgu Mojżesza, które okazało się „szkatułą” pełną cennych świadectw, „zbieranych” na przestrzeni wielu wieków. Należy tu przypomnieć analizę stylistyczną i strukturalną, dzięki którym wzmocniono możliwości badań literackich i rozwinęto system uzyskiwania danych istotnych dla zrozumienia tekstu. „Historią form” nazwano nową metodę, opracowaną przez krytyków pod koniec XIX wieku. Dzięki niej możliwe było ponowne odkrycie i wyodrębnienie małych jednostek, żyjących własnym życiem, zanim stały się częścią fazy literackiej tekstu. Metoda historii form, pomimo ideologicznych założeń, które naznaczyły jej początki, oraz pewnych nadużyć w stosowaniu, miała duży udział w odkryciu pierwotnej wspólnoty, uchwyciwszy ją w niektórych sytuacjach życiowych, szczególnie ważnych dla genezy tekstu i jego zrozumienia. Wraz z G. Von Radem i przede wszystkim z M. Nothem wchodzimy w fazę nowej metody historyczno-krytycznej, znanej jako „historia tradycji”. Dąży ona, z pomocą krytyki literackiej i historii form, do wyodrębnienia tych tradycji, które charakteryzują historię danego tekstu zarówno w jego fazie przedliterackiej, jak i w fazie literackiej. Po drugiej wojnie światowej, w reakcji na ograniczenia historii form i na hipotetyczny charakter jej licznych rekonstrukcji, opracowano metodę „historii redakcji”. Stosowana najpierw w badaniach nad Nowym Testamentem, a następnie przeniesiona na grunt badań starotestamentowych, metoda ta wychodzi z założenia, że teksty biblijne nie są czystym nagromadzeniem materiałów istniejących wcześniej, lecz stanowią prawdziwe dzieło literackie, w którym konkretyzuje się i wyraża projekt autora, a zatem przekazywana jest informacja, którą zamierzał on przekazać.

<sup>3</sup> Por. *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, Stuttgart 1973; W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989; P. GUILLEMETTE-M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici*, Roma 1990. Ta ostatnia praca wyjaśnia metody stosowane w egzegezie zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu.

Metody historyczno-krytyczne nie są jedynymi stosowanymi obecnie w egzegezie. Znane są metody *analizy egzystencjalnej, społecznej, politycznej i symbolicznej*. Ponieważ jednak metody te są pochodną współczesnych spekulacji na temat hermeneutyki, będzie o nich mowa w drugiej części niniejszego studium. Tu natomiast należy wspomnieć o trzech kolejnych metodach: analizie retorycznej, analizie narracyjnej i krytyce kanonicznej („canonical criticism”). *Analiza retoryczna* dąży do uchwycenia tekstu jako faktu retorycznego, który, przede wszystkim poprzez swą konstrukcję i argumentację, ma przekonać czytelnika do przekazu, którego jest nośnikiem<sup>4</sup>. Podstawowym celem *analizy narracyjnej* jest ukazanie specyficznych zasad biblijnej sztuki opowiadania<sup>5</sup>, przy założeniu, że sens tekstu biblijnego może być właściwie i w pełni odczytany, gdy się zna cały repertuar literackich środków wyrazu<sup>6</sup>. *Krytyka kanoniczna* wreszcie stara się zrozumieć tekst w jego ostatecznej konfiguracji, z uwzględnieniem jego umiejscowienia zarówno w określonej księdze biblijnej, jak i w kontekście całej Biblii<sup>7</sup>.

Ten pobeżny przegląd metod historyczno-krytycznych i metod najnowszych pozwala na sformułowanie pewnych ważnych stwierdzeń. Po pierwsze: różne metody wyrażają zasadniczo dwa podejścia do tekstu. Mowa tu o „podejściu diachronicznym”, podkreślanym przez krytykę historyczno-formalną, historyczno-tradycyjną i, po części, przez krytykę literacką. Dzięki tej perspektywie coraz łatwiej jest czytać Pismo święte z uwzględnieniem nie tylko historii tekstu, jego drogi przedliterackiej i literackiej, ale także historyczno-zyciowej rzeczywistości wspólnoty jako nośnika słowa Bożego. Chodzi tu niewątpliwie o Słowo Boga, które pochodzi od Niego i przez Niego zostało przysłane, ale to Słowo jest takie właśnie dlatego, że zostało przyjęte przez wspólnotę, która zawsze nosi Je w sobie i dlatego wciąż Je „rodzi” w czasie, aby zostać przez Niego w swoim czasie odrodzoną. Drugie podejście, zwane „synchronicznym”, częściowo realizowane jest przez krytykę literacką. Jest ono jednak spe-

<sup>4</sup> W związku z analizą retoryczną, której polem zastosowania jest w szczególności Nowy Testament, por. N. SCHNEIDER, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, Tübingen 1970; J.N. ALETTI, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, „Biblica” 71(1990) 1-24.

<sup>5</sup> R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990, 9.

<sup>6</sup> TAMŻE, 35; odnośnie całościowej wizji, por. 213-226.

<sup>7</sup> Chodzi tu o najnowszą metodę, opartą również o wiedzę, która pochodzi z innych metodologii naukowych. Dlatego też jej tok rozumowania nie ogranicza się do naiwnej i bezkrytycznej lektury, lecz dąży do zrozumienia racji obecnej konfiguracji Pisma, z uwzględnieniem historii jego formowania. O dużej wartości naukowej tej metody, zob. B.S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986.

cialnie eksponowane przez metodę historii redakcji, przez metodę retoryczną, narracyjną i metodę lektury kanonicznej Biblii. Z tych dwóch sposobów podejścia tworzą się dwa bieguny, podtrzymujące luk, wewnątrz którego każda egzegeza tworzy się w sposób organiczny i witalny: tekst Pisma świętego i wspólnota, w której tekst miał nie tylko swój początek, ale także własny wzrost witalny i hermeneutyczny.

Pierwsze stwierdzenie dotyczące podejścia diachronicznego i synchronicznego otwiera drogę kolejnej refleksji. Za sprawą egzegezy historyczno-krytycznej ma miejsce podwójny powrót: do Pisma świętego, a następnie do tekstu.

Powrót do Pisma świętego przede wszystkim. Rzeczywiście stało się ono miejscem, z którego wydobywano (słusznie lub niesłusznie) cytaty mające apologetycznie potwierdzać tezy rozwijane w oparciu o opracowanie spekulatywne. Właśnie w teologii modelu „podręcznikowego, pozytywnego, scholastycznego”, jak można to sobie łatwo wyobrazić, prawda objawiona słabła *coraz bardziej [...] aż do zejścia na plan dalszy*<sup>8</sup>. Należy z pewnością zaliczyć do głównych zasług egzegezy naukowej fakt, że ożywiła ona ponownie zainteresowanie Pismem świętym i jego wewnętrzną wartością literacką, co musi brać pod uwagę każdy wierzący, aby uważnie słuchać słowa Bożego i karmić się nim. Pismo święte, jako wcielenie Słowa w księżde, rodzi się w efekcie wcielenia Słowa w historii wspólnoty i posiada energię wcielania Słowa we wspólnotę ludu Bożego, która idzie swoją drogą w stronę Królestwa. Należy zatem wykluczyć lekturę dokonywaną w oparciu o kryteria apologetyczne, pietystyczne i fundamentalistyczne.

W tej perspektywie istotny jest *powrót do tekstu*, który został odnowiony przez egzegezę. Pismo święte przemawia każdym swoim fragmentem, właściwie rozumianym w świetle jego prehistorii, genezy, historii i aktualnego umiejscowienia wewnątrz Biblii. Tekst, poprzez swój język, organizację literacką, bogaty sam w sobie przekaz i związek z całym Pismem świętym, stanowi „wąską drogę”, niezbędną i niezastąpioną, która wprowadza krok po kroku osobę wierzącą w otwarte przestrzenie słowa Bożego i w ożywcze światło Objawienia.

Pamiętajmy wreszcie, że ten podwójny „powrót” – uznany uroczysto w Kościele katolickim przez Sobór Watykański II – rozwinął i nadal rozwija swą niezwykłą siłę transformacji. Widać to szczególnie w teologii, która, pomimo pewnych oporów, podjęła drogę dialogu z człowiekiem i jego historią, wchodzącą dziś w epokową

<sup>8</sup> C. VAGAGGINI, *Teologia*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1998, 1629.

fazę postmodernizmu. W tym kontekście również mariologia, tworząca się w oparciu o dane Objawienia, krytycznie *dbająca, aby nie pozwolić na instrumentalne ich traktowanie w oparciu o wcześniej postawione tezy*<sup>9</sup>, będzie się dynamicznie rozwijać, jak to ma zresztą miejsce w ostatnich latach. Właśnie w tej dziedzinie ukaze się zatem z nową świeżością i wigorem płodność tego poznania, które z tekstów Pisma świętego czerpie inspirujące i twórcze światło swej drogi.

## 1.2. Znaczenie dla mariologii

Analiza perspektyw, które droga przebyta przez egzegezę biblijną otwiera przed badaniami mariologicznymi, zostanie dokonana w dwóch etapach: najpierw ukażemy wymogi i skutki wynikające z powrotu do Pisma świętego, a następnie wykażemy konsekwencje wynikające z powrotu do tekstu. W ten sposób nie tylko okaże się łatwiejsza weryfikacja różnych danych, ale także będzie wyraźnie widać, że nie można mówić o powrocie do Pisma świętego bez stałego i nieprzerwanego kontaktu z tekstem słowa Bożego, jak też na odwrót: powrót do tekstu bez głębokiej harmonii z fundamentalnymi wymaganiami Pisma świętego jest skazany na nietrwałość.

### 1.2.1. Powrót do Pisma świętego

Powrót do Pisma świętego jest sprawą zasadniczą dla rozwoju mariologii, dążącej do przewyciężenia trudności, w jakie popadli twórcy podręczników okresu przedsoborowego, opracowując samodzielny traktat mariologiczny, stosując *definicje przywilejów lepiej lub gorzej pojętych*<sup>10</sup> i zatracając sens całości Bożej tajemnicy i jej zbawczego objawienia.

Harmonia z Pismem świętym rzeczywiście otwiera to, co możemy określić mianem „wizji biblijnej”. Chodzi tu o zasadniczą perspektywę, czy też horyzont teofaniczny, który kieruje wierzącego ku zrozumieniu własnego doświadczenia wiary, a następnie istnienia Kościoła i historii świata, jako przestrzeni i czasu, w których Bóg realizuje dzieło zbawienia i objawia swą chwałę. Wymiar doksolologicz-

<sup>9</sup> Słusznie S. De Fiores, ukazując ograniczenia podręcznikowych traktatów mariologicznych, zauważa, że *ma swe ograniczenia sposób wykorzystania Pisma świętego i Ojców*, ponieważ w tych źródłach poszukiwane są *argumenty mające na celu udowodnienie określonych tez, bez docenienia całej treści biblijnej i integralnej doktryny patrystycznej* (por. *Maria microstoria della salvezza, „Theotokos”* (1992) nr 0, 11.

<sup>10</sup> L. BOUYER, *Mariologie*, w: *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963, 418-19.

ny, w jakim wierzący wyznaje jedynego Boga i Ojca, objawionego przez Pana Jezusa Chrystusa w mocy Ducha, przyjmując z dnia na dzień Jego zbawienie, stanowi nie tylko najgłębszy i najwyższy aspekt odbioru Objawienia, lecz także stanowi początkowy i zarazem kulminacyjny moment aktu wiary, która rozwija się w świetle Pisma świętego. Jest archimedesowym punktem teologii, która nie może ograniczać się do bycia nauką abstrakcyjną, ale powinna rozwijać się jako radosny udział w uczcie Bożej Mądrości. Coraz częściej zauważana potrzeba wprowadzenia mariologii do całości Objawienia, w taki sposób, aby była uchwycona w zadziwiającym „nexus mysteriorum inter se”, znajduje w tej biblijnej wizji istotny kierunek, a także granicę, której nigdy nie powinna przekroczyć, jeśli nie chcemy, aby dyskurs mariologiczny kończył się na konstrukcji ideologicznej, zamykającej człowieka w ciasnym świecie jego sublimacji i abstraktów.

Wizja biblijna charakteryzuje się także perspektywą chrystocentryczną. *Doxa* Pana objawia się w Synu. Teologia Janowa bardzo tę kwestię rozjaśnia: temat wyjścia, opowiedziany w Torze, perspektywa nowego wyjścia, rozwinięta w tradycji proroków i wreszcie zidentyfikowanie Syna dzięki refleksji nad Słowem-Sophia, które uczestniczy w Boskiej *doxa*, pozwalają czwartej Ewangelii postawić czytelników (wspólnotę wierzących) przed tajemnicą Świętego Boga objawiającego chwałę, o której mówi całe Pismo święte, w Synu, czy bardziej precyzyjnie, w krzyżu Jezusowym. Teologia biblijnie dokso logiczna musi być chrystocentryczna. Ta prawda jest szczególnie oświecająca i płodna dla mariologii, zamierzającej przejść „radykalną transformację”, do której jest ona wzywana wraz z całą teologią. Słusznie uznaje się dziś, że, w odróżnieniu od niedalekiej przeszłości, *prymat aksjologiczny i metodologiczny powinien być w bardziej widoczny sposób zarezerwowany dla Chrystusa, aby uchronić fakt Jego pośrednictwa od jakichkolwiek nieporozumień*<sup>11</sup>.

Powrót do Pisma świętego prowadzi także do progresywnej harmonii z *teologią biblijną*, przy czym wyrażenia tego nie należy rozumieć jako opisu tematów teologicznych ubogaconych cytatami biblijnymi, lecz jako organiczny rozwój wielkich tematów, pojawiających się w Biblii jako całość, jako świadectwo Objawienia w procesie tworzenia się ludu Bożego<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Por. S. DE FIORES, *Mariologia*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia...*, 879-881.

<sup>12</sup> Konieczność całościowej i głębokiej harmonii z Pismem świętym podkreślał A. Valentini: *nie wystarczy zatrzymywać się przy wyizolowanych cytatach, lecz konieczne jest czytanie Pisma świętego jako spójnej całości, w harmonii Starego i Nowego Testamentu i wszystkich ksiąg, które tworzą Biblię. Chodzi tu o przejście od egzegazy tekstów do teologii biblijnej, czy raczej do identyfikacji różnych teologii, wielorakich i uzupełniających się nawzajem, które w Chrystusie mają najwyższy*



Naszym zdaniem można wyodrębnić trzy zasadnicze tematy tej teologii:

a) *Wieczna obietnica miłości Bożej*. Chodzi tu o perspektywę, której pierwszym usystematyzowaniem jest teologia tradycji kapłańskiej, gdzie *b'rit* JHWH z Izraelem pełni funkcję zasady hermeneutycznej całej jej narracji<sup>13</sup>. W przypadku Nowego Testamentu ta obietnica miłości wypełnia się w Chrystusie (por. Łk 1, 72-73: *i wspomni na swoje święte Przymierze – na przysięgę, którą złożył ojcu naszemu, Abrahamowi*) i Jego uczniach, których Bóg usprawiedliwia i gloryfikuje, realizując w ten sposób swoją miłość, w której ich od wieków poznał i przeznaczył na to, by stali się na wzór obrazu Jego Syna (por. Rz 8, 28-30).

b) Obiecana *b'rit*, jako epifania planu miłości (por. Oz 11), realizuje się poprzez wyprowadzenie z niewoli<sup>14</sup>. Chodzi tu o temat biblijny odkryty w okresie bezpośrednio następującym po Soborze Watykańskim II. Exodus jest rzeczywiście kategorią hermeneutyczną całej Tory, jako że w niej Boże zbawienie pojawia się jako wydarzenie, które nie osiągnęło jeszcze całej swej pełni. Wyzwolenie z niewoli egipskiej jest początkiem drogi, którą lud może przejść tylko w świetle Objawienia, w nieustannej tajemnicy góry Horeb. Ziemia obiecana, jako zakończenie wędrówki, jest symbolem wydarzenia, które pełnię swego znaczenia i realizacji może osiągnąć wyłącznie w przyszłości, a do oczekiwania na nie z niezachwianą pewnością naród wierzący wzywany jest nieustannie przez Boga, jak do tego zachęca narracja o Mojżeszu, który przed śmiercią może oglądać cały kraj. Zauważmy jeszcze, że to właśnie w Torze wyraźnie odślaniany jest głęboki sens teologicznej symboliki exodusu. Wyrażenie „przywiodłem was do Mnie” w *Księdze Wyjścia* 19, 4 ukazuje, że prawdziwy cel wędrówki nie jest osiągnięty w przybyciu do ziemi Kanaan, ale wypełnia się on w łasce żywotnego i trwałego zespolenia z Panem (wyjście jest tu przedstawiane nie jako wyizolowany moment Bożego zbawienia, lecz w jego wewnętrznym celu, jakim jest przymierze z Bogiem).

Ten biblijny temat pogłębiony zostaje przez zapowiedź nowego wyjścia w *Księdze Izajasza*. Chodzi tu o wiadomość, która nie może

---

*punkt zbieżności i pełni*. A. VALENTINI, *Maria negli studi biblici del XX secolo*, „Theotokos” 1(1993) nr 1, 84.

<sup>13</sup> Przez autora kapłańskiego historia przedstawia realizację, w czasie, obietnicy, którą Bóg złożył Ojcom (por. Rdz 17, 1-8 z Wj 6, 2-8).

<sup>14</sup> Dla teologicznego zrozumienia biblijnego tematu wyjścia – który zawarty jest w księdze o takim tytule – podstawowym dziełem jest praca G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo*, Bologna 19802 (oryginalne dzieło francuskie pochodzi z 1961 r.).

być traktowana wyłącznie jako element nośny przepowiadania anonimowego proroka okresu wygnania, zwyczajowo zwanego Deuteriozajaszem. W rzeczywistości ten przekaz wywarł ogromny wpływ na tradycję biblijną, co można wnioskować po tym, że został wprowadzony do ostatecznej wersji *Księgi Izajasza*, gdzie „wyjście” staje się kategorią, przy pomocy której interpretuje się transformację Jeruzalem z miasta nierządu w miasto sprawiedliwości, wierne miasto, oblubienicę, którą Pan uczynił dziewiczą<sup>15</sup>. Wreszcie Księga Mądrości, której kulminacją jest podniosły i sugestywny opis paschalnej nocy wyzwolenia, świadczy nie tylko o asymilacji tego tematu w tradycji mądrościowej, ale też o jego rozszerzeniu semantyczno-symbolicznym, aż do konotacji nowego świata zmartwychwstania, kiedy zbawieni na zawsze będą stali blisko przy Bogu (por. Mdr 6, 19).

c) Wieczna obietnica Bożej miłości, źródło wyjścia, znajduje swe spełnienie w *przymierzu*, to znaczy w życiowym zespoleniu, które jednoczy Pana i Jego naród węzłem wzajemnej przynależności rodzinnej. I taki jest właśnie przekaz tak zwanej formuły przymierza: „Ja jestem twoim Bogiem ty jesteś moim ludem”<sup>16</sup>. To właśnie wyrażenie, nawiązujące do formuły adopcyjnej i zaślubin, ukazuje, że zjednoczenie pomiędzy JHWH i Jego ludem może być właściwie rozumiane tylko w perspektywie miłości rodzinnej: miłość, która jednoczy wzajemnie ojca z synem i która sprawia, że małżonek i małżonka stają się jednym ciałem. Innymi słowy, kategoria przymierza stanowi biblijny i duchowy horyzont, w którym symbole synostwa i małżeństwa rozwijają się harmonijnie jako język, poprzez który wiara rozumie i wyraża swoje doświadczenie zbawienia. Witalność i płodność tego języka wynikają z samego faktu, że pełni on zasadniczą i niezastąpioną rolę wewnątrz Nowego Testamentu, zarówno pod kątem chrystologicznym i eklezjalnym, jak i na poziomie egzystencjalnym.

W tym kontekście pojawia się niezwykle bogactwo i niewyczerpana płodność, jakie powrót do Pisma świętego otwiera przed mariologią i kultem maryjnym. Rzeczywiście, teologia biblijna sytuuje kwestię mariologiczną w kontekście charakteryzującym się niezwykle gęstym związkiem tajemnic zbawienia i nieustannie oświecanym przez niewymowną tajemnicę miłości Boga, który objawił się w tajemnicy paschalnej Zmartwychwstałego i jest przeżywany we wspólnocie

<sup>15</sup> Na temat problemów związanych z redakcją *Księgi Izajasza* i jej ogólnego przesłania, por. B. GOSSE, *Isaïe 1 dans la rédaction du livre d'Isaïe*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 104(1992) 552-66.

<sup>16</sup> Wśród najbardziej znaczących tekstów tej formuły, por. Wj 6, 2-8; 19, 3-8; Kpl 26, 9-12; Pwt 26, 17-19; 27, 9-10; 29, 9-14; Jr 31, 31-34; Ez 36, 24-28.

tych, którzy będąc uczestnikami zmartwychwstania Chrystusa, żyją w łasce nowego i wiecznego przymierza. W konsekwencji teologiczna refleksja o Maryi powinna rozwijać się w optyce wiecznej obietnicy Bożej miłości i w ramach zbawczych doświadczeń „wyjścia” i przymierza, rozumianych w nowotestamentowej perspektywie zmartwychwstania Pana. Z tego zasadniczego statusu wynika także nieunikniona konieczność, aby studia mariologiczne kroczyły swoją drogą nie tylko bez uchybiania mesjańsko-soteriologicznej transcendencji Chrystusa, ale także bez narażania czy wręcz odsuwania na dalszy plan rzeczywistości Kościoła<sup>17</sup>. W nim właśnie wszyscy ochrzczeni tworzą naród „wyjścia” i przymierza, naród święty i nieskalany (por. Ef 1, 4), nad którym Bóg rozpościera swoją miłość (por. Rz 5, 5).

### 1.2.2. Powrót do tekstu

Także powrót do tekstu, stanowiący oczywiście niezbędny warunek dla autentycznego powrotu do Pisma świętego, okazuje się niezwykle twórczy wobec żądanego odnowienia teologii w ogóle i mariologii w szczególności. W tym miejscu zostaną wskazane, schematycznie i wyłącznie tytułem przykładu, niektóre znaczące konsekwencje, które, mimo że jeszcze nie rozpowszechnione, zostały poddane niezbędnej weryfikacji naukowej.

Powrót do tekstu powoduje przede wszystkim *oczyszczenie języka teologicznego* poprzez ponowne zaadaptowanie konotacji własnych języka biblijnego. Stąd wynika np. fakt, że terminy, które Pismo święte odnosi do Boga (jak Mądrość uosobiona), nie mogą być stosowane wobec Maryi, nawet przy odwołaniu się do mylącej i subiektywnej kategorii tak zwanego sensu akomodacyjnego. Oczyszczenie języka okazuje się szczególnie konieczne w przypadkach, gdy określone słowa przeszły ewolucję semantyczną, w efekcie której w kulturze współczesnej uzyskują inne znaczenie niż to, które posiadały w Biblii. I tak słowo sługa („servo”) w tradycji starożytnego Wschodu może oznaczać ministrów króla (np. wyrażenie „słudzy faraona”). Jeszcze bardziej specyficzne określenie w Piśmie świętym „sługa Pana” oznacza proroków, ponieważ będąc świadkami słowa JHWH, są oni ministrami Jego ekonomii zbawczo-królewskiej. Znacząca pod tym kątem jest postać Sługi, emblematycznie nakreślona w Iz 42, 1-4, którego zadaniem jest ustanowienie, za pośred-

<sup>17</sup> Por. S. DE FIORES, *Mariologia/marialogia*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. DE FIORES, S. MEO, Cinisello Balsamo 1988, 894.

nictwem Słowa, panowania Bożego na ziemi<sup>18</sup>. Ta sama koncepcja pojawia się w literaturze deuteronomistycznej i po niej następującej, gdzie Mojżesz prezentowany jest jako Sługa Pana *kat' exochén*. Ta informacja jest niezwykle interesująca dla naszego studium. Mając na uwadze to znaczenie, nie można już rozumieć wyrażenia „oto służebnica Pańska” tak, jak to było do niedawna rozpowszechnione, w interpretacji uznającej to wyrażenie za budujące świadectwo pokory Maryi. W rzeczywistości podobne wyjaśnienie nie jest zgodne z teologiczną perspektywą opisu zwiastowania, gdzie Dziewica, zgodnie ze schematem powołań proroczych, przedstawiona jest w momencie, gdy przyjmuje swą misję z pełną świadomością funkcji, która jest Jej powierzana. Innymi słowy, Maryja jest tu kontemplowana w wielkości swej samoświadomości bycia „ministrem” Pana w wypełnianiu Jego wiecznego planu łaski.

Powrót do tekstu ponadto sprzyja i rozwija *stopniowe dostrajanie z żywym i oryginalnym przesłaniem słowa Bożego*. Jak wiadomo, nie można go zrozumieć właściwie, jeżeli poprzez fideistyczne i fundamentalne podejście izoluje się je od kontekstu historyczno-literackiego i kulturalno-teologicznego. Zasadniczą kwestią przy interpretacji słowa Bożego jest umieszczenie go w kontekście tradycji zawartej w Piśmie świętym. Z tej perspektywy szczególnie rozjaśniające może być zrozumienie tytułu „dziewica”, który w Tradycji Kościoła nabiera dużego znaczenia, ponieważ zawsze kojarzony jest z podstawowym tytułem *Theotokos*. Tak szczególne znaczenie przypisane temu tytułowi maryjnemu może być rozumiane w całym jego biblijnym bogactwie w świetle *Księgi Izajasza* 62, 4-5, gdzie Syjonowi, będącemu w swej historii niewierną małżonką, zostaje oznajmione, że Pan go odnowi swą miłością, poślubiając go tak, „jak młodzieniec poślubia dziewicę”, i weseląc się z niego, „jak oblubieniec weseli się z oblubienicą”. Z drugiej strony tekst ten, z całym bogactwem obrazu zaślubin, mieści się w tradycji przymierza. Ponadto wieść o całkowitym odnowieniu i wewnętrznej przemianie ludu ma na celu rozwinięcie i zaktualizowanie Jeremiaszowej obietnicy Nowego Przymierza (por. Jr 31, 31-34). Znając i pogłębiając ten wątek tradycji biblijnej, możemy zrozumieć, że główną intencją Kościoła, wyznającego od czasów Nowego Testamentu dziewictwo Maryi, nie było (na pierwszym miejscu) sformułowanie twierdzenia natury biologicznej (a takie dziwne, fantastycznie przerysowane intencje spotykane są w ewangeljach apokryficznych). Zamiarem Kościoła było natomiast

<sup>18</sup> W kwestii tego tekstu por. G. ODASSO, *La missione universale del „Servo del Signore”*, „Euntes Docete” 42(1989) 371-390, szczególnie 382-386.

przekazanie dobrej nowiny (*euanghélion*), że wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa wypełniła się obietnica, a zatem nastąpił *kairós* Nowego Przymierza, czas, w którym Pan dzięki pneumatycznej energii swej miłości obłubieńczej czyni z Kościoła nowe stworzenie: dziewicę w wierze i miłości jako uczestniczkę Jego zmartwychwstania<sup>19</sup>.

Powrót do tekstu powoduje w końcu *zwrócenie szczególnej uwagi na dynamikę tradycji biblijnej*, w szczególności zaś kolejnych reinterpretacji tekstów, które zrekonstruowane w miarę możliwości, pozwalają śledzić w sposób diachroniczny rozwój niektórych tematów wiary biblijnej, a następnie pozwalają właściwie zinterpretować ich włączenie do pism nowotestamentowych<sup>20</sup>.

Najbardziej znaczącym przykładem jest tu z pewnością, z różnych względów, fragment Iz 7, 1-17. Sama krytyka literacka podkreśla tu istnienie licznych reinterpretacji, co jest niewątpliwym znakiem, że w określonych fazach historii uznawano konieczność aktualizowania przesłania tego fragmentu i dostosowania go do wznoszącej żywej tradycji oraz do pojawiających się nowych zdobyczy literackich i teologicznych. Poza tym inne fragmenty, które znalazły się w *Księdze Izajasza* upewniają nas, że oryginalne słowo, zachowane w naszym tekście, było zreinterpretowane w świetle pojawiających się nowych sytuacji historycznych o szczególnym znaczeniu dla samej dynamiki tradycji. Dla jasności wyводу wydzielimy tu kilka faz<sup>21</sup>.

Mamy po pierwsze fazę ustną, reprezentowaną przez spotkanie Izajasza z królem Jerozolimy. Prorok oznajmia Achazowi, że projekt koalicji syro-efraimskiej, mającej na celu zrzucenie go z tronu, nie powiedzie się (por. Iz 7, 7). Po odrzuceniu przez króla działania zgodnie ze wskazaniami proroka, Izajasz przywołuje znak dziecka mającego się narodzić, a znak ten stanowi konotację negatywną, czyli odwrotną niż ta, o której mówi dość rozpowszechniona opinia. Dynastia Dawidowa, wierna obietnicy, przetrwa, jednak nad królestwem przetoczy się kataklizm o niesłychanych rozmiarach.

Następna faza to pierwsza redakcja „pamiętnika” Izajaszowego. Słowo skierowane do króla wypełniło się i zgodnie z obietnicą tron pozostał przy domu Dawidowym. W tej realizacji obietnicy sam Iza-

<sup>19</sup> Pojawia się tu waga „zmartwychwstania” jako kategorii biblijnej i teologicznej, zasadniczej dla zrozumienia chrześcijańskiej egzystencji, a przez to samej mariologii. Na ten temat por. G. O’COLLINS, *Gesù Risorto*, Brescia 1989.

<sup>20</sup> Na ten temat podstawowym dziełem jest studium G. FOHRERA, *Tradition und Interpretation*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 73(1961) 1-30.

<sup>21</sup> Różne opisywane tu fazy są owocem osobistych badań, które zamierzamy wkrótce opublikować, aby przedstawić naukowy dowód rekonstrukcji, która jest tu prezentowana po raz pierwszy.

jasz, lub któryś z jego uczniów, widzi ponowne potwierdzenie zarówno wierności JHWH, jak i Jego zbawczego dzieła w historii narodu. O ile w pierwszej fazie akcent padał na wczesne dzieciństwo, o tyle teraz przesuwają się one na samo narodzenie dziecka, które otrzymuje symboliczne imię „Emmanuel”. Obecność Emmanuela, historyczny znak wierności Pana względem swojej obietnicy, ukazuje się jako jedyna gwarancja wolnej przyszłości, która nadejdzie, burząc obecną niepewność i opresję.

Trzecia faza jest zawarta w Iz 9,1-6a, a charakteryzuje się ona reinterpretacją obietnicy z Iz 7. Widzi ona w Jozjaszu, jednoczącym dwanaście plemion Izraela pod berłem domu Dawidowego, obiecanego Emmanuela, czyli znak zbawczo-wyzwoleńczej obecności JHWH w historycznym istnieniu Jego narodu.

Czwarta faza sięga szkoły *Księgi Powtórzonego Prawa* – niewoli egipskiej i okresu, który bezpośrednio po niej nastąpił. Faza ta jest widoczna w części narracyjnej Iz 7 i charakteryzuje się docenieniem motywów teologicznych, przy użyciu których ta szkoła zreinterpretowała starą tradycję „wojny JHWH” (por. Iz 7, 2b. 4a z Pwt 20, 1-4) w kontekście silnego wezwania do potrzeby ufności i wierności ludu wobec JHWH. W ten sposób wołanie proroka Izajasza o wiarę (por. Iz 7, 9b) jest nie tylko mocno zaakcentowane, ale ma ono głęboki związek z obietnicą Emmanuela. Ta ostatnia, będąc wyrazem dynamicznej obecności JHWH w historii (por. Bóg-z-nami z teologiczną perspektywą Pwt 20, 1b), ukazuje się jako zasadnicza motywacja, która podtrzymuje wiarę i ufność ludu w jego oczekiwaniu na przyszłość zbawienia.

Ostatnia faza to obietnica pojawienia się odrośli w Iz 11, 1-4. Naszym zdaniem ten fragment łączy się z zapowiedzią nowego Dawida z Ez 34, 23 i odrośli z Za 6, 12-13 i powstał w tym samym środowisku kulturowym, w którym spisano ostateczną wersję *Księgi Przysłów*. Jednakże, podczas gdy zapowiedzi Ezechiela i Zachariasza opisują nowego Dawida w kontekście rekonstruowania dynastii Dawidowej, tekst Iz 11, z jednoznacznym obrazem pnia, pozwala przypuszczać, że dom Dawida jako taki definitywnie znikł z horyzontu historii. Dla naszego autora fakt ten nie oznacza w każdym razie, że oczekiwanie na nowego Dawida okaże się wielką iluzją wiary Izraela. Obiecany „Dawid” przybędzie nie poprzez pochodzenie genealogiczno-dynastyczne, lecz dlatego, że sam Bóg przyśle go jako odrośl, która łączy w sobie energię Ducha (ideał dawidowy) i dary Mądrości (ideał salomonowy). Wprowadzenie tej perykopy do fragmentów tworzących ramę pamiętnika Izajaszowego jest

widomym znakiem, że obietnica przybycia Emmanuela jest obecnie odczytywana w perspektywie tej reinterpretacji. Dokonuje ona autentycznego skoku jakościowego i umiejscawia się jako mesjańskie oczekiwanie w ścisłym tego słowa znaczeniu<sup>22</sup>.

Następną fazę, szóstą w serii tych nam znanych, można jeszcze znaleźć w wersji LXX, która oddaje Izajaszowe słowo *almah* (kobieta) jako *parthénos* (dziewica). Podczas gdy niektórzy uczeni, np. Lohfink<sup>23</sup>, są zdania, że takie tłumaczenie zostało dokonane z nieznanymi nam przyczyn, my uważamy, że jest jeszcze możliwe dotarcie do takiego wyjaśnienia, bowiem rzeczywiście wszystko wskazuje na to, że w judaizmie epoki LXX fragment Iz 7 był interpretowany w świetle Iz 62, 4-5. W tej perspektywie podczas lektury Iz 7 uwaga przenosi się z dziecka na matkę. Mesjasz, oczekiwany już z nadzieją otwartą przez Iz 11, 1-4, narodzi się z „córy Syjonu”, która zgodnie z obietnicą nowego przymierza, ukaże się jako całkowicie odnowiona przez Pana, jako że – w perspektywie Iz 62, 4-5 – uczyniona zostanie dziewicą przez swego Pana i Oblubieńca.

Ostatnia reinterpretacja możliwa jeszcze do odczytania ma charakter apokaliptyczny, jak to wynika z krótkiej perykopy Iz 8, 9-10, łączącej się bezpośrednio z imieniem Emmanuela. Dzięki niej dowiadujemy się, że oczekiwanie na Emmanuela łączyło się z nadzieją na nowy świat zmartwychwstania, a zatem z wydarzeniem, w którym JHWH miał w pełni objawić swoją *dóxa* (chwałę), i definitywnie wypełniając swoje obietnice, wprowadziłby ludzkość w pełnię wspólnoty - objawienia i życia (por. Iz 25, 6-8).

To nawiązanie, z konieczności schematyczne, do tradycji Iz 7 pozwala uchwycić w nowej perspektywie wezwanie i aluzje do naszego tekstu, które napotyka się w pismach Nowego Testamentu (por. np. Mt 1, 23; Łk 1, 26. 21. 31-32). Macierzyństwo Maryi jest umiejscawiane i rozumiane przez wspólnoty pierwszych chrześcijan w kontekście wierności Pana wobec przymierza. Właśnie dlatego posiada ono potrójną cechę: mesjańską, eklezjalną i eschatologiczną. W tej optyce macierzyństwo Dziewicy ukazuje się jako zbawcze wydarzenie odkupienia, trwające w Kościele i poprzez Kościół, w którym widać przedsmak przyszłej chwały wiecznego spełnienia obietnic Bożych.

<sup>22</sup> Ta informacja wyjaśnia ponowną, „mesjańską” lekturę Pisma świętego, o której świadczą *targumim*.

<sup>23</sup> Cytowany Autor, w związku z wersją LXX stwierdza: *zauważyliśmy, w jaki sposób w tłumaczeniu Księgi Izajasza na grecki zostało wprowadzone słowo „dziewica”, natomiast nie mogliśmy wskazać, na podstawie jakiej wyjaśniającej refleksji tak się stało*. N. LOHFINK, *I profeti ieri e oggi*, Brescia 1967, 73.

Definitywnie rzecz ujmując, powrót do tekstu, a poprzez tekst także do Pisma świętego, ukazuje się jako zasadniczy wymóg każdego dyskursu teologicznego, a zatem także mariologii i kultu maryjnego. Co jednak należy rozumieć poprzez słowo „powrót”? Może być ono rozumiane zarówno w sensie ponownego wejścia na właściwą drogę, w przeszłości porzuconą, jak i w sensie wiecznie żywego odkrywania Pisma świętego, którego niewyczerpane bogactwa otwierają przed życiem wiernych źródło zawsze pożywnego pokarmu, a przed zrozumieniem wiary – płodne światło. Podsumowaniem, które naszym zdaniem najlepiej odpowiada pierwszej części niniejszej wypowiedzi, jest życzenie, aby w przyszłości mariologii powrót do tekstu nastąpił zgodnie z wielkimi możliwościami owego drugiego znaczenia „powrotu”.

## 2. Fakt hermeneutyczny

Jak już o tym wspomnieliśmy, w ostatnim stuleciu hermeneutyka wywarła decydujący wpływ nie tylko na filozofię, gdzie znacząco się rozwinęła<sup>24</sup>, lecz także na egzegezę biblijną i samą teologię. Nie zamierzamy oczywiście spisywać tu bilansu prądu myślowego, który w dużej części charakteryzuje intelektualną i duchową drogę XX wieku. Dla naszych potrzeb wystarczy zaprezentowanie najbogatszych i najbardziej płodnych perspektyw, otwartych przez myśl hermeneutyczną i będących w stanie dać cenny wkład w badania teologiczne, a zatem i w samą mariologię, umożliwiając jej niesienie światła, docierające do człowieka naszego wieku w jego konkretnej sytuacji socjo-kulturowej i w jego otwarciu na przyszłość, która przekraczając go, otwiera przed nim życiową przestrzeń wolności i nadziei. Nawiązując do hermeneutyki biblijnej, należy także wskazać na Stary Testament, który stanowił i nadal stanowi podstawowy problem hermeneutyczny chrześcijaństwa. Właściwe zrozumienie teologiczne Starego Testamentu jest niezbędnym warunkiem dla zrozumienia wiary w Jezusa, Mesjasza i Pana, i dlatego także dla każdej autentycznej odnowy teologii. Dopiero po przejściu tych dwóch etapów można będzie uchwycić w syntetycznej i całościowej wizji impulsy, które mariologia otrzymuje od nauki hermeneutycznej naszych czasów, oraz witalne kierunki, które uwolnią ją od abs-

<sup>24</sup> Dobra prezentacja hermeneutyki, rozumianej *nie jako zjawisko dyscyplinarne i specjalistyczne, lecz jako konstytutywna cecha ludzkiej egzystencji* (G. Vattimo), znajduje się w antologii T. GRIFFERO, F. VERCELLONE, M. FERRARI, *Il pensiero ermeneutico*, Genova 1986.



trakcji, z powodu których wiele ucierpiała w przeszłości, i uczynią ją żywym językiem wewnątrz jedyne Słowa zbawienia, o którym Ojciec mówi swoim dzieciom: Słowo miłości, które w Jednorodzonym Synu ukazuje się jako odwieczne „tak” człowiekowi i dla człowieka.

## 2.1. Główne zasługi współczesnej hermeneutyki

Tradycyjna hermeneutyka ograniczyła się do bycia teorią jednego tylko działu interpretacji: egzegezy. W ten sposób zatraciła niezwykle rozległe pole, które angażuje ludzką egzystencję w zdolność rozumienia i komunikowania się. Nowa hermeneutyka ma na celu naukowe badanie i wykazanie na poziomie praktycznym całej rozpiętości problemu interpretacyjnego i jego implikacji, które są wyzwaniem dla całej egzystencji człowieka i w konsekwencji - jego wiary. Właśnie dlatego współczesna hermeneutyka prezentuje się z ogromnym bogactwem perspektyw i wymogów, z których wiele jest bardzo istotnych dla samorozumienia człowieka i dla zrozumienia jego otwarcia na Boga poprzez doświadczenie wiary.

Pierwszy aspekt, który w tym kontekście zasługuje na podkreślenie, to z pewnością *antropologiczna charakterystyka* refleksji hermeneutycznej. W centrum badania i refleksji XX wieku znajdował się przede wszystkim człowiek. Jest on, według Heideggera, podmiotem, który się samoprojektuje, wykorzystując własne możliwości. Tę wizję Bultmann rozwija w perspektywie teologiczno-biblijnej. Znaczące są tu jego słowa w tej kwestii: *Ludzka istota jest radykalnie odmienna od bytu natury odbieranego w obiektywizującej kontemplacji. Zazwyczaj określamy taki byt specyficznie ludzki mianem „egzystencji”. Ten termin wskazuje w tym przypadku nie na czyste być-obecnym, jak to ma miejsce w przypadku roślin i zwierząt, gdy mówimy że ‘istnieją’, lecz na sposób istnienia specyficznie ludzki... Autentyczna egzystencja charakteryzuje się otwarciem na przyszłość, wolnością, która za każdym razem realizuje się od nowa. Zatem rzeczywistość człowieka historycznego nie jest czymś zamkniętym, jak rzeczywistość zwierzęcia, która zawsze jest tym, czym jest w jakimkolwiek momencie. Rzeczywistość człowieka to jego historia: jest ona zawsze poza jego osobą, tak że można słusznie stwierdzić, iż bycie dla przyszłości stanowi ostateczną rzeczywistość człowieka<sup>25</sup>.*

Zdaniem Bultmanna teksty i źródła historyczne nie są zbiorem czystych faktów, jak błędnie uważał pozytywizm. Wprost przeciwnie - w nich jest zawarte zrozumienie istnienia (egzystencji), posia-

<sup>25</sup> R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1970, 239. 240-241.

dane i rozwijane przez autorów. Znajomość źródeł jest zatem żywa, ponieważ pozwala współczesnemu człowiekowi zbliżyć się do egzystencjalnego samozrozumienia, osiąganego przez ludzkość w jej historycznej wędrówce. W sposób szczególny dotyczy to tekstów będących nośnikami słowa Bożego. Są one świadectwem zrozumienia egzystencji w świetle wiary w Jezusa zmarłego i zmartwychwstałego, zrozumienia, które trwa w kerygmie. Oznacza to konkretnie, że nowotestamentowe głoszenie zmartwychwstania ukazuje wierzącemu ostateczne i zbawcze znaczenie krzyża w codziennej rzeczywistości życia ludzkiego. Z tego punktu widzenia kwestia „uprzedniego zrozumienia”, pełniąca determinującą funkcję w hermeneutycznej koncepcji Bultmanna, okazuje się niezwykle twórcza. Jeśli prawdą jest, że dzieło przemawia zgodnie z zainteresowaniem, które nakłoniło czytelnika do wysłuchania go (estetycznym, psychologicznym, socjologicznym, religijnym...), to im bardziej człowiek świadom jest problematyczności własnej egzystencji, stale zagrożonej w trakcie tworzenia się, im bardziej jest gotów walczyć o własną autentyczność, tym bardziej otwiera się na kerygmę, która dociera do jego egzystencji i czyni ją zdolną odpowiedzieć „tak” na Słowo.

W tym kontekście z pewnością wiele wyjaśnia myśl E. Fuchsa, który wraz z G. Ebelingiem powinien być zaliczony do głównych przedstawicieli nowej hermeneutyki. Głównym wyróżnikiem tego prądu jest skoncentrowanie uwagi na Piśmie świętym jako języku, a zatem na istotności Słowa, które dociera do człowieka tam, gdzie on decyduje sam o sobie i tworzy własną przyszłość: w sumieniu. Nasz autor podkreśla stan niewolnictwa, charakteryzujący historyczny byt człowieka. Wobec tego pryncypium hermeneutycznym nie może być człowiek jako egzegeta naukowy, lecz człowiek w jego konkretnej nędzy jako istoty historycznej i grzesznej, podległy śmierci<sup>26</sup>. Wobec śmierci, która „drwi z naszego istnienia, zbyt nietrwałego”, człowiek wzywany jest do tego, by wierzyć, że miłość potrafi zwyciężyć nawet śmierć. Autentycznym językiem, zdaniem Fuchsa, jest język miłości, którego używa Jezus i spotykamy go w przekazie Nowego Testamentu. Słuchanie tego języka jawi się tymczasem jako zadanie hermeneutyczne *par excellence*, dotyczy ono człowieka w konkretnej sytuacji jego historii i czyni go zdolnym do „tłumaczenia” we własnej egzystencji języka Boga, którego cechą zasadniczą jest miłość<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Myśl Fuchsa omawia J.M. ROBINSON, *L'ermeneutica da Karl Barth ai nostri giorni*, w: J.M. ROBINSON, E. FUCHS, *La nuova ermeneutica*, Brescia 1967, 67-74.

<sup>27</sup> Jak to słusznie ukazuje Robinson, Fuchs jako pierwszy, o ile wiadomo, uwypatnił znaczenie złożenia „Über – setzung” (przekład), które implikuje przeniesienie z języka tekstu do języka współczesnego. TAMZE, 76.

Drugą cechą nowej hermeneutyki jest *ponowne odkrycie historii* jako obszaru przestrzenno-czasowego, w którym człowiek wyraża i realizuje swoją egzystencję. Prawdopodobnie to w tym właśnie sektorze hermeneutyka naszego wieku ukazała najwyraźniej dynamikę własnej metody i wewnętrzną żywotność swoich zdobywczy. Spekulatywnym przedstawicielem perspektywy historycznej jest W. Pannenberg. Jego zdaniem każde pytanie (*Frage*) i każda odpowiedź (*Antwort*) typu teologicznego zyskują sens tylko wewnątrz historii, w której ukazuje się Bóg, objawiając się człowiekowi i realizując jego zbawienie. Objawienie posiada tu zatem zasadniczą konotację historyczną (*Offenbarung als Geschichte*), do tego stopnia, że będzie ono mogło zrealizować się w pełni dopiero u kresu historii. W tej wizji Pannenberg zachowuje definitywność danych chrześcijańskich, czy, innymi słowy, nowotestamentowe roszczenie do świadczenia o ostatecznym objawieniu Boga w Chrystusie Jezusie, poprzez odniesienie do wydarzenia zmartwychwstania, w którym przejawia się antycypacja końca świata. Proleptyczny wymiar zmartwychwstania daje wierzącemu możliwość uchwycenia ostatecznego sensu historii w świetle jej przyszłego wypełnienia i uwalnia go od więzów teraźniejszości, a jednocześnie pozwala mu w codziennej rzeczywistości przeżywać wiarę z nadzieją i oczekiwaniem na przyszłość w Bogu. Dochodzi tu jeszcze sprawa nadziei, która cechuje działanie chrześcijanina, ponieważ teraz *przyjmuje postać aktu proleptycznego, skierowanego na wypełnienie przyszłości ukazanej w zmartwychwstałym Chrystusie*<sup>28</sup>.

Połączenie historii z nadzieją i pojmowanie tej ostatniej jako centralnego składnika wiary chrześcijańskiej to wielki wkład teologa J. Moltmanna. Rzeczywiście, ludzka historia ukazuje się jako szlak nadziei, na którym znajomość przeszłości powinna zawsze dawać energię do tworzenia lepszej przyszłości. To właśnie, uważa Moltmann, jest perspektywa wytyczona przez samą wiarę biblijną, z całym jej dążeniem ku przyszłości. Przesłanie Ewangelii podejmuje sprzeciw wobec nędzy człowieka i intensyfikuje jego dążenie do wyzwolenia. Innymi słowy, nadzieja na udział w królestwie Bożym prowadzi wiarę chrześcijańską do pracy nad przekształcaniem społeczeństwa we wszystkich jego przejawach, w tym organizacji państwowej, aby przygotować nadejście przyszłości nacechowanej zbawieniem i przez to bardziej autentycznie ludzkiej. Jak wynika z powyższego, hermeneutyka Moltmanna posiada wyraźny *charakter polityczny*. Opiera się on na wizji historii rozumianej jako pole bi-

<sup>28</sup> G. ANGELINI, *Speranza*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia...*, 1529.

twy, na którym przygotowywane jest nadejście nowej ludzkości, czyli inaczej – na dążeniu człowieka do przyszłości w rzeczywistej wolności i godności. Potwierdza to sam program tej hermeneutyki politycznej, złożonej z trzech rodzajów wyzwolenia człowieka: od nędzy materialnej (głodu), politycznej (kolonializmu) i religijnej (nieobecności Boga).

W tej perspektywie umiejscawia się w sposób szczególny katolicki teolog J.B. Metz, u którego polityka urasta do rangi hermeneutycznej podstawy całego Objawienia. Chrześcijańskie przesłanie – jego zdaniem – nie jest właściwie rozumiane ani przez interpretację metafizyczną scholastyki (Rahner), ani przez interpretację egzystencjalną (Bultmann), ani przez świecką (Gogarten). Publiczny i społeczny charakter Objawienia skłania refleksję teologiczną do wychodzenia z jałowego, abstrakcyjnego rozumienia tajemnicy zbawienia i do rozwijania konkretnych konsekwencji zarówno w obszarze indywidualnym, jak i w sferze społecznej i politycznej. Cały Kościół, siłą swej „rezerwy eschatologicznej”, ma za zadanie prowadzenie działalności politycznej, oczywiście nie w sposób pozytywny i bezpośredni, lecz jako „instytucja krytyczna”. Kościół wreszcie, *wobec wszelkich abstrakcyjnych koncepcji postępu i wszelkich abstrakcyjnych ideałów humanitarnych, [...] niszczy dążenia do traktowania żyjącego obecnie indywiduum jak materiału czy środka do tworzenia całkowicie zaplanowanej przyszłości technologicznej. Kościół jest przeciwny tendencjom do traktowania osoby jako przedmiotu poddanego ewolucji społecznej kierowanej przez technikę*<sup>29</sup>.

Także *teologia wyzwolenia* umiejscawia się w linii ponownego odkrycia egzystencjalnej wartości historii, jako że pochodzi ona od *historycznej charakterystyki* hermeneutyki, a w szczególny sposób od jej implikacji socjologicznych<sup>30</sup>. Według tej teologii (czy raczej: tych teologii) hermeneutyka nie próbuje tylko rozwiązać problemu prawdziwości twierdzeń dotyczących Chrystusa, lecz także próbuje znaleźć sposób, aby uczynić je zrozumiałymi i sprawczymi, czyli uczynić z tradycji istniejącej wokół Chrystusa coś, co zawsze będzie żywe

<sup>29</sup> B. MONDIN, *Politica*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia...*, 1179.

<sup>30</sup> To połączenie z wymiarem historyczno-socjo-politycznym wynika z pierwszej propozycji, sformułowanej i zatwierdzonej podczas Kongresu w Brukseli w 1970 r., który został zorganizowany przez redakcję „Concilium”. Wspomniana propozycja wyraża się w taki oto sposób: *Bez intencji zdefiniowania w tym miejscu teologii, my uważamy ją za refleksję, którą chrześcijanie podejmują nad swoją wiarą oraz ich chrześcijańskim doświadczeniem w określonym czasie i kulturze. Z tego wynika, że tylko wspólnoty włączone w życie współczesnego im świata i odpowiedzialne społecznie będą mogły stać się miejscem wypracowania teologii przyszłości. Por. Il libro del Congresso. L'avvenire della Chiesa. Bruxelles 1970, Brescia 1970, 226.*

i aktualne”<sup>31</sup>. Pomijając złożoność tej koncepcji prezentowanej przez teologię wyzwolenia, która uzyskała szeroki rozgłos w Ameryce Łacińskiej i stała się popularna wśród czarnej ludności Stanów Zjednoczonych, a także w Afryce i Azji, należy tu jednakże dostrzec jej zasługę w zaakcentowaniu biblijnego motywu wyzwolenia ludzkości z jarzma nędzy i ucisku. Historyczny wymiar hermeneutyki osiąga tu *climax*, w którym głoszenie dobrej nowiny, otwierającej przed ubogimi ewangeliczną perspektywę sprawiedliwej przyszłości, przekształca się w kryterium życiowego autentyzmu, w hermeneutyczną podstawę Objawienia.

Kolejnym aspektem współczesnej hermeneutyki jest jej *charakterystyka symboliczna*, której najbardziej autorytatywnym i twórczym przedstawicielem jest P. Ricoeur. Bardzo poważnie przyjmuje on wyzwanie prądów współczesnej myśli, zgodnie z którymi zawartość ludzkiej świadomości to ekspresje, które wypływają z ciemnego dna pożądania i do tego są odbierane przez „ego” w sposób nieautentyczny, fałszywy i iluzoryczny. Polem, na którym autor dokonuje konfrontacji z tymi prądami, a które bardzo trafnie nazywa „filozofiami podejrzenia” (filozofie Marksa, Freuda, Nietzschego), jest symbol, ponieważ jest on najprostszą i najbardziej autentyczną formą, w jakiej obiektywizuje się ludzka egzystencja. Wychodząc od fenomenologii komparatywnej symbolu i zajmując się interpretacją symboliki zła z powodu jego egzystencjalnej wagi w ludzkim języku, Ricoeur wyznaczył niektóre perspektywy będące bardzo istotnymi zdobyczami myśli w ogóle, a refleksji teologicznej w szczególności. Konkretnie rzecz biorąc, badania Ricoeura dowiodły, że *symbol poddaje się podwójnej interpretacji*: pierwsza - redukcyjna, zgodnie z analizą Freuda ujmuje symbol w powiązaniu z jego genezą, druga natomiast - restauratorska, dystansująca się od koncepcji freudowskiej, wyzwała semantyczne wartości symbolu i naświetla jego wymiar otwartości na przyszłość, jego charakter słowa obietnicy. A zatem: człowiek jako podmiot nie tylko naznaczony jest jego archeologią, ale jest także charakteryzowany przez jego teleologię: kierując się ku przyszłości, jest nakłaniany do przekraczania samego siebie zgodnie z dynamiką, która ostatecznie otwiera możliwość eschatologii<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> J. SOBRINO, *Cristologia desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Messico 1977<sup>2</sup>, 299.

<sup>32</sup> Sugestywne są tu słowa Ricoeura na temat dialektyki Bożego ojcostwa: *Zwracanie się więc do Boga jako ojca, poza tym, że nie jest łatwe, bo grozi popadaniem w archaizm, jest także rzadkie, trudne, ryzykowne, ponieważ jest prorocze, skierowane ku spełnieniu raczej niż ku początkowi. Nie patrzy ono wstecz, w stronę wielkiego przodka, lecz naprzód, ku nowej bliskości ukształtowanej według modelu znajomości syna ... Religia ojca nie jest zatem daleką i wrogą transcendencją,*

W myśli Ricoeura pojawia się sprawa nadziei oświecanej przez chrześcijańskie Objawienie. W konflikcie, pozornie nierozwiązywalnym, który naznacza historię w każdym jej przejawie (etycznym, politycznym, technicznym), nadzieja jest wielkim słowem, które nie odsłaniając swej tajemnicy, pozwala uchwycić swój sens w walce przeciw wszelkim formom negacji i przeciw granicom nabytych systemów. Chodzi tu o walkę, w której człowiek realizuje swoją wolność zgodnie z nadzieją, czyli jako misję. Podobna wolność jest rzeczywiście mniej skupiona na subiektywizmie, na autentyzmie personalnym, a bardziej na sprawiedliwości społecznej i politycznej, od momentu, kiedy implikuje ona pojednanie, domagające się wpisania w dzieło zjednoczenia wszystkich rzeczy<sup>33</sup>.

Jeśli chcesz tu syntetycznie zebrać wielkie zasługi współczesnej hermeneutyki, można by stwierdzić, że dzięki niej człowiek okazuje się coraz bardziej wpisany w swoją rzeczywistość egzystencjalno-historyczną i otwarty na przyszłość. W enigmatycznej i zanurzonej w ciemności historii człowiek wzywany jest do tego, aby rozwijał dynamikę wyzwolenia na szlaku nadziei. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera wartość słowa jako komunikacji jednoczącej ludzi w niepowtarzalnym doświadczeniu miłości i wspólnego dążenia ku ideałom autentycznej egzystencji. Wreszcie w „symbolu” wyodrębniliśmy język człowieka teleologicznego, wartość która pozwala człowiekowi wyjść poza granice filozofii podejrzeń i zbliżyć się do ontologii wolności i miłości. Chodzi tu o perspektywy, które często były osiągane po trudnej wędrówce lub, w niektórych przypadkach, rozwijały się wychodząc od założeń nie zawsze spójnych, przynajmniej na pierwszy rzut oka, z wiarą w Ewangelię miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie. W każdym razie, perspektywy są wartościowe same w sobie i przy spokojnej analizie ujawniają głębokie podobieństwa do biblijnej myśli Starego i Nowego Testamentu. Właśnie z powodu ich wartości i głębokiej harmonii z Pismem świętym nie mogą one być pomijane przez debatę teologiczną, która zamierza rozwijać się w całościowym dialogu z człowiekiem naszego wieku, a więc nie tylko z problemami, które go dręczą, lecz także z całym bogactwem jego wielkich możliwości w zakresie wiedzy, łączącej naukę i mądrość<sup>34</sup>. Właśnie dlatego mariologia, współ-

*ponieważ w niej ojcostwo prowadzi do dziecięctwa, a dziecięctwo do wspólnoty ducha.* P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, 505.

<sup>33</sup> TAMZE, 422.

<sup>34</sup> Potrzeba teologii bardziej skierowanej ku głębokiemu wymiarowi języka symbolicznego wpłynęła na pojawienie się kilku prób opracowania teologicznego. Warto tu wspomnieć w szczególności CH.A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Roma 1984. Autor podkreśla wyraźnie fakt, że działanie symboliczne jest zakorzenione

grająca z wartościami, które zawierają osiągnięcia hermeneutyczne, nie tylko sprzyja koniecznemu dialogowi z kulturą naszych czasów, ale także otrzymuje twórczy bodziec dla swej przyszłości.

## 2.2. Problem hermeneutyczny Starego Testamentu

*Nie jest żadną przesadą uznanie problemu hermeneutycznego Starego Testamentu nie tylko za problem, ale za problem teologii chrześcijańskiej, którego rozwiązanie dotyczy, w ten czy inny sposób, wszystkich innych kwestii teologicznych.* Ta opinia A.H.J. Gunnewega<sup>35</sup> skutecznie i obiektywnie wyraża kwestię związaną z całościowym rozumieniem Starego Testamentu we wspólnotach chrześcijańskich zarówno na poziomie teologiczno-naukowym, jak i duszpasterko-praktycznym.

W rzeczywistości nie chodzi tu o problem, który pojawił się niedawno. Począwszy już od II wieku, przechodzi on, różnie akcentowany i w rozmaitych formach, przez całą historię Kościoła. W okresie, kiedy powstawały pisma, które później stały się częścią Nowego Testamentu, problem ten nie istniał. Dla pierwotnych wspólnot chrześcijańskich to, co obecnie zwane jest „Starym Testamentem” – oczywiście nie jest to zbyt szczęśliwe określenie – było „Pismem”, jedynym Pismem, które przekazywało słowo Boże, którym karmiły one swoją wiarę w Jezusa Mesjasza i Pana, czerpiąc z niego mądrość poznania i wskazówki do autentycznego i spójnego przyjmowania Ewangelii<sup>36</sup>.

Około roku 150. Marcjon opracował doktrynę, która oddalała się zupełnie od samoświadomości i praktyki ówczesnego Kościoła. Odwołując się do niektórych koncepcji gnostycznych twierdził, że Boga miłości i miłosierdzia, objawionego w Jezusie i przez Jezusa, nie można pogodzić z Bogiem stwórcą ze Starego Testamentu. U „Boga Żydów” bowiem widoczne są aspekty sprawiedliwości i gniewu, podczas gdy nieobecne są atrybuty dobroci i opatrności. W konsekwencji Marcjon odrzucił Stary Testament i w swoim Kościele zastąpił go Ewangelią według świętego Łukasza i dziesięćcio-

---

w ludzkiej kondycji: *Symbolizm, miejsce przejścia od tego, co cielesne, do tego, co duchowe, ma swoją podstawę w człowieku.* TAMŻE, 67.

<sup>35</sup> A.H.J. GUNNEWEG, *Comprendere l'antico Testamento...*, 10.

<sup>36</sup> Perykopa o uczniach z Emaus jest sugestywnym świadectwem przeżyć Kościoła pierwotnego, który w wierze zmartwychwstałego Pana czyta Pismo święte, aby go ono prowadziło w zrozumieniu planu Bożego, który wypełnił się w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa.

ma listami św. Pawła. Tylko te pisma, jego zdaniem, stanowiły jedyne „Pismo”, zawierające autentyczne i oryginalne orędzie Jezusa. Ponadto Marcjon w pełnej zgodności z głoszoną przez siebie doktryną, uznał także za konieczną ingerencję w te pisma, aby uwolnić je od wyrażeń czy fragmentów, które zawierały język lub przekaz natury starotestamentowej, a zatem musiały być żydowskimi fałszerstwami.

Właśnie tu pojawia się niezwykle znaczący motyw: odrzucenie Starego Testamentu doprowadziło Marcjona do ingerencji w pisma wspólnot Nowego Testamentu, które faktycznie weszły do życia Kościoła. Oznacza to, że do niego stosuje się już zasada kanonu w kanonie, zgodnie z którym słowem Bożym są te teksty, które zawierają przekaz zgodny z kilkoma wyznacznikami, ustalonymi *a priori*. Oczywiście, Bóg u Marcjona nie tylko nie przypomina Boga *miłosiernego i łaskawego, nieskorego do gniewu i bardzo łagodnego* (Ez 34, 6-7; por. Ps 103, 8), ale różni się także zarówno od Boga przedstawianego przez Jezusa, jak i od ewangelicznego przekazu samego Pawła i Kościoła. Jak to słusznie zauważył Adolf von Harnack, Marcjon ze swą doktryną stał się „założycielem pewnej religii”, i jako taki został uznany przez tego, który był *jego współczesnym i pierwszym przeciwnikiem literackim, apologetę Justyna*<sup>37</sup>. W każdym razie Stary Testament, jako Pismo, tak głęboko należał do życia i świadomości Kościoła, że odrzucił on zasadniczą tezę Marcjona i w konsekwencji nie przyjął jego kanonu. Jednakże herezja Marcjona wywarła wpływ na Kościół, ponieważ spowodowała pojawienie się kwestii kanonu – prawowitego i obowiązującego wszystkich. W ten sposób Kościół, po długich dyskusjach, opracował kanon kościelny, złożony z ksiąg Starego i Nowego Testamentu.

Ta wzmianka o Marcjonie i odpowiedzi Kościoła na jego koncepcję rzuca podwójne światło na naszą kwestię. Przede wszystkim okazuje się, że nie jest możliwe zrozumienie wiary chrześcijańskiej bez nawiązania do Starego Testamentu. Rzeczywiście, za każdym razem, kiedy podejmowano takie próby, co ukazuje historia przyjmowania Starego Testamentu w Kościele<sup>38</sup>, pojawiały się reperkusje natury chrystologicznej. Ważnym głosem w tej kwestii jest pozycja Friedricha Delitzscha (1850-1922). W swoim dziele *Die grosse Tauschung* twierdzi on, zgodnie z prądem myślowym mającym swe odległe korzenie w teorii Marcjona, że Stary Testament, choć zawiera

<sup>37</sup> Cytowany w A.H.J. GUNNEWEG, *Comprendre l'antico Testamento...*, 56.

<sup>38</sup> Dla poznania historii tego przyjmowania, podstawowym dziełem jest nadal dzieło L. DIESTELA, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869; por. także N. LOHFINK, *Das Alte Testament in historischer und christlicher Auslegung* (Entscheidung, 51), Kevelaer 1966.



ważne informacje dotyczące historii religii, nie może być częścią chrześcijańskiego kanonu. Ta właśnie koncepcja stała się dla tego autora bodźcem do stworzenia doktryny, która nadwerężała rozumienie Jezusa, poświadczone i ogłoszone w Ewangeliach. Zgodnie z jego przekonaniem nie do pomyślenia był fakt, że pomiędzy judaizmem, z jego religią tak bardzo materialną, a Jezusem mógłby istnieć jakiś związek. Delitzsch rozwiązał ten problem twierdząc, że Jezus nie był Żydem, lecz pochodził z „Galilei narodów”. Na tej podstawie, a zatem w oparciu o odrzucenie Starego Testamentu, w kontekście społeczno-kulturowym lat dwudziestych rodziła się idea Jezusa Aryczyka<sup>39</sup>! W tym kontekście warto przytoczyć – zgodnie z danymi historycznymi – stwierdzenie Gunnewega, że *odrzucenie Starego Testamentu nie tylko uczyniłoby przesłanie Nowego Testamentu niezrozumiałym, ale bardzo by go zubożyło. Dlatego też marcjonizm – ten pierwotny, a także jego współczesne formy – zawsze dotykał podstawy samego chrześcijaństwa: Chrystus u Marcjona – którego interesował Paweł – jest tak niewiele podobny do Chrystusa głoszonego przez Apostoła, jak i Aryczykiem, albo też społecznie zaangażowanym przedstawicielem „Boga umarłego” z epoki współczesnej*<sup>40</sup>.

Chrześcijańska reakcja na marcjonizm ukazuje ze swej strony nowy, kolejny kierunek naszego tematu. Chcąc rozwiązać hermeneutyczny problem Starego Testamentu, należy koniecznie sięgnąć do początków Kościoła, kiedy „Mojżesz, Prorocy i Psalmi” stanowiły jedyne „Pismo” dla wspólnot wyznających wiarę w Jezusa Mesjasza i budowały swoją egzystencję w oparciu o Ewangelię śmierci i zmartwychwstania Pana (Kyrios). Tylko *rozumienie Starego Testamentu* jako „Pisma” – dzięki któremu wiara w Jezusa Mesjasza i Pana umiejscowiona jest w kontekście odwiecznego planu Boga Najwyższego, a zatem w perspektywie Tory, proroków i Mądrości – umożliwia dzisiejszemu Kościołowi przeżywanie zbawczego doświadczenia pierwszych wspólnot chrześcijańskich Nowego Testamentu jako swojego własnego, odkrywając moc zmartwychwstania, radość bycia wspólnotą (*koinonía*) i zapal misyjny. Jest to zasadnicza perspektywa rozumienia przede wszystkim Starego Testamentu w życiu Kościoła, a także kanonicznego związku pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Sama kategoria historii zbawienia, mająca wyjaśniać ten związek – bez wcześniejszego zrozumienia znaczenia Starego Testamentu jako Pisma dla wiary uczniów Chrystusa – nie może być bezkrytycznie uznawana za perspektywę rozwiązującą nasz pro-

<sup>39</sup> Por. A.H.J. GUNNEWEG, *Comprendere l'antico Testamento...*, 190-193 (szczeg. 192).

<sup>40</sup> TAMŻE, 290-291.

blem<sup>41</sup>. Tylko zrozumienie Starego Testamentu jako Pisma stanowi punkt wyjścia, niezbędny dla hermeneutycznej refleksji biblijno-chrześcijańskiej, będącej w stanie rozsądnie połączyć horyzont współczesnego wiernego z horyzontem pierwszych wspólnot chrześcijańskich.

*Ale co oznacza Stary Testament jako Pismo?* Odpowiedź na podobne pytanie byłaby rozwiązaniem problemu hermeneutycznego, którym obecnie się zajmujemy. Uważamy jednak, że możliwe jest, chociażby hipotetycznie, wyznaczenie *dwóch kierunków* przyszłego rozwiązania omawianej kwestii. Po pierwsze, przyjęcie Starego Testamentu jako Pisma<sup>42</sup> sytuuje *chrześcijańską egzystencję w świetle cudów Bożych*, w optyce Jego cudów, w których ogłaszając zbawienie, objawia On swoją chwałę. Z tego światła wyłaniają się pewne ważne kwestie: wyjście z niewoli egipskiej, kiedy to Bóg ukazuje się jako wyzwoliciel; temat przymierza jako wydarzenie, w którym Bóg wznosi swój lud ku sobie, czyniąc go uczestnikiem swego własnego życia; temat Słowa, które objawia Miłość, jako obecność i obietnicę; i na samym szczycie – temat wierności Boga, która jest fundamentem nadziei w pewne spełnienie Bożego planu zbawienia.

Drugi kierunek wynika z faktu, że pierwsze wspólnoty, które uwierzyły w zmartwychwstanie, wyznawały *Jezusa jako „Pana i Mesjasza”* (Dz 2, 36). To wyznanie, w świetle badań Duponta<sup>43</sup>, zakłada podwójną perspektywę. Rzeczywiście, Jezus jest Mesjaszem, bo w Nim zrealizowały się Boże obietnice, natomiast głoszenie, że Jezus jest Panem zakłada, że Kościół żyje w oczekiwaniu przybycia Oblubieńca, aby móc być wprowadzonym na wieczyste zaślubiny. Przypuśćmy, że ta właśnie podwójna perspektywa jest podstawą do rozwinięcia interpretacji i zrozumienia Starego Testamentu jako Pisma.

Idąc tym śladem, możemy rzeczywiście stwierdzić, że Stary Testament przedstawia się przede wszystkim jako „*tak*”, *które Bóg mówi swemu ludowi i całej ludzkości*. Wiara w Jezusa Mesjasza pozwala wierzącym przyjąć to „*tak*”, dzięki któremu człowiek odczuwa także miłość Boga i dlatego może słuchać jedyne Słowa, które rozjaśnia sens istnienia, stawiając je w przestrzeni życia i wolności: *Ukochałem cię odwieczną miłością* (Jr 31, 3); *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał* (J 3, 16). Zatem poprzez wiarę w Jezusa chrześcijanin nie tylko widzi, że obietnice Boga stały się „*tak*”, lecz wyznaje, że sam Bóg jest odwiecznym słowem „*tak*”

<sup>41</sup> TAMŻE, 241-256.

<sup>42</sup> Konsekwencją takiej postawy będzie powrót do języka nowotestamentowego, dla którego nie istniał Stary Testament, lecz „Pisma”.

<sup>43</sup> Por. J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina, 45), Paris 1967, 367-390.

w niewypowiedzianej tajemnicy swej miłości i wierności: *dobry jest Pan, łaskawość jego trwa na wieki, a wierność Jego przez pokolenia* (Ps 100, 5). Dzięki tej wierze osoba ochrzczona odczuwa, że przeszła z ciemności do światła, ze śmierci do życia i tak wie dzie swą egzystencję, czy to w radosnej świadomości swego wyzwolenia i odkupienia, czy to w życiowej dynamice autentyzmu i odpowiedzialności.

Z drugiej strony wyznawanie Jezusa jako Pana (*Kyrios*), jak widzieliśmy, wyraża wiarę Kościoła, który w Duchu oczekuje chwalebnego przybycia swego Oblubieńca, kiedy to powierzy Królestwo Ojcu, aby Bóg był wszystkim we wszystkich. W perspektywie tego podstawowego podejścia wiary ewangelicznej, rozumienie Starego Testamentu jako Pisma ukazuje inny istotny wymiar jego przesłania. Chodzi tu o *nadzieję na przyszłość Bożą*, kiedy wyjście z niewoli stanie się pełnią zmartwychwstania, a ono wprowadzi ludzkość w ostateczne wypełnienie przymierza, czyli w wieczną i żywą wspólnotę z Bogiem żywym. W tym aspekcie *Stary Testament świadczy o „tak” człowieka*, który przeżywa łaskę zbawienia w nadziei na jego wypełnienie. To właśnie nadzieja od wewnątrz ożywia odpowiedź człowieka, który przyjmuje dzieło Boże w swoim życiu; jest konkretnym wyrazem człowieka, który przeżywa swoją wiarę jak Oblubienica w Pieśni nad Pieśniami: w postawie zasluchania i gorącego poszukiwania Oblubieńca<sup>44</sup>. Z tego punktu widzenia jasnym jest, że dla wierzących w Chrystusa *Stary Testament nie wyczerpał swej misji*: wręcz przeciwnie - oświeca on ich i podtrzymuje siłą Słowa, aby odpowiadali swoim pełnym nadziei „tak” temu, który wzywa ich do swego królestwa i do swojej chwały. To „tak” nie pozostaje zamknięte w obszarze prywatności i płytkiego dewocjonizmu, ale ukazuje się jako bezinteresowne prorocze świadectwo paschalne dane Ewangelii, jako siła solidarności i zaangażowania ludzkości coraz bardziej oświetlanej światłem Objawienia, przeżyciem zbawienia i wolnością nadziei. Ciekawe może tu być wykazanie głębokiej zbieżności tej wizji z głównymi założeniami współczesnej hermeneutyki. W każdym razie perspektywa nadziei, która wypływa z chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz przyszłości w sprawiedliwości i miłości, nie może być rozumiana jako ucieczka od dramatyzmu historii i tragizmu wynikającego z istnienia najróżniejszych form niesprawiedliwości i ucisku. Starotestamentowy tekst o Słudze Pańskim, który ofiarowuje

<sup>44</sup> Temat zasluchania należy połączyć z wezwaniem do „słuchania głosu Pana”. To wezwanie, jak wykazała prof. M.P. Scanu, w studium które powinno wkrótce się ukazać, było formułą głównego przykazania w okresie wyjścia z niewoli. Naszym zdaniem, także sformułowanie „szukać Pana” było wyrazem głównego przykazania w epoce Kronikarza.

siebie za wszystkich (por. Iz 52, 13-53, 12), wykazuje, że „*tak*” nadziei konkretyzuje się w profetycznej diakonii, nakłaniającego wierzącego do wiernego wypełniania misji, aż po ofiarowanie swego życia. „Tak” nadziei wreszcie, realizuje się zgodnie z wszelkimi swymi możliwościami na krzyżu: w Jezusowym „tak” jako odpowiedzi na plan Ojca. Dlatego w Jezusie, który kocha Kościół i za niego ofiaruje siebie, ukazuje się zbawcze światło Pisma, wieczna młodość Starego Testamentu. W tej optyce hermeneutyka Starego Testamentu nie może już być uznawana za opcję w obszarze różnych możliwości: jest ona zadaniem, do którego w nowy i naglący sposób wzywany jest cały Kościół.

### 2.3. Konsekwencje dla mariologii

Perspektywy otwarte przez współczesną hermeneutykę i analizę Starego Testamentu jako chrześcijańskiego problemu hermeneutycznego nie dają gotowych rozwiązań w zakresie badań teologicznych, czyli także mariologii. Nadają one natomiast, zgodnie z samą naturą hermeneutyki, cenne i w pewnym sensie również główne, kierunki odnowionej mariologii w głębokiej harmonii z całością Objawienia i w autentycznym dialogu z człowiekiem naszych czasów i jego drogą historyczno-kulturową.

Dyskusja mariologiczna wrażliwa na problemy i zdobycze hermeneutyki naszych czasów odczuwa przede wszystkim nieodpartą potrzebę *przewyciężenia postawy triumfalnej*, która w dużej części charakteryzowała podręcznikową mariologię przedsoborową. W rzeczywistości podobne podejście nie tylko znalazło żyzny grunt w kaznodziejstwie, w którym dominowały elementy sentymentalne, ale wręcz miało możliwość rozwinięcia się wewnątrz samej refleksji teologicznej, szczególnie zorientowanej na wyliczanie i pogłębianie tak zwanych przywilejów Maryi, z zamiarem ukazywania i głoszenia coraz nowych tytułów ku Jej czci. Nie ma tu konieczności zatrzymywania się przy tej postawie, dziś już przewyciężonej zarówno w aspekcie metodologicznym, jak i treściowym, głównie z powodu abstrakcyjności licznych traktatów i analiz, dalekich od żywotnych zainteresowań człowieka i bagażu społeczno-kulturowego historii XX wieku. Warto natomiast pamiętać o ocenie S.C. Napiórkowskiego, który krytycznie podszedł do błędów tej metody już u samych korzeni i wykazał konieczność uprawiania mariologii tworzonej w oparciu o dane objawione: *przywiązanie do wierności Pismu św. i prawdzie ustąpiło miejsca głoszeniu*

coraz nowych tytułów ku chwale Maryi [...]. Dobre wino Ewangelii zostało zamienione w morze słów o Maryi<sup>45</sup>.

Ponadto wielkie założenia hermeneutyki XX wieku stają się także drogami odnowy teologii, a w niej także mariologii. Pojawia się tu impuls, który mariologia może otrzymać od *antropologicznej charakterystyki hermeneutyki*. W tym kontekście Maryja widziana jest jako kobieta, która w pełni zrealizowała autentyzm ludzkiej egzystencji. Już nowotestamentowe opisy przedstawiają Ją jako postać o autentycznym podejściu hermeneutycznym. Rzeczywiście, w chwili, gdy dowiaduje się o powołaniu-misji swego życia, Dziewica z Nazaretu ukazuje się w stanie „zaniepokojenia”, który prowadzi Ją do poszukiwania sensu swego doświadczenia: „pytała sama siebie, jaki jest sens tego pozdrowienia” (por. Łk 1, 29). Jednocześnie poprzez swoją ofiarną postawę pozwala Ona w pełni włączyć się w Boży plan, otwierając się na niego i angażując się w nowy stan bycia „służebnicą Pańską”. Jej „tak” zawiera w sobie bezwarunkowe oddanie, właśnie dlatego że jest wypowiedziane w postawie inwokacyjnej: *niech mi się stanie według słowa twego* (Łk 1, 38). Ta inwokacja ukazuje właśnie perspektywę autora, który kontempluje Maryję w Jej całkowitym otwarciu na przyszłość Bożą, otwarciu, które ożywa w przeżyciu cudów Pana i trwa w oczekiwaniu spełnienia Jego Słowa. Ta potrójna postawa: hermeneutyczna, ofiarna i inwokacyjna otwiera refleksję mariologiczną na widzenie w Matce Jezusa ikony autentycznej egzystencji, kobiety, która w problemach swej codzienności umiała odważnie i spójnie przekładać słowo Bożej miłości na swoje życie i misję.

Świadectwo Nowego Testamentu pozwala także uchwycić w procesie refleksji mariologicznej zasady, które pochodzą od *historycznej charakterystyki hermeneutyki*. Tekst Ga 4, 4-5, który bez wątpienia należy odczytywać w kluczu chrystologicznym, pozwala w każdym razie stwierdzić, że Maryja jest kobietą, poprzez którą boska misja Syna zostaje wprowadzona do historii<sup>46</sup> i działa w niej jak źródło tego rzeczywistego wyzwolenia, mającego swą pełną realizację w *uiothesía*, czyli w synowskiej pozycji tych, którzy są w Jezusie Chrystusie. Teologia Łukasza ukazuje osobiste zaangażowanie Dzie-

<sup>45</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Ecumenismo*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia...*, 519.

<sup>46</sup> Słusznie zauważa Schlier, że wyrażenie „*gínesthai ek*” wskazuje na pochodzenie zesłanego Syna od kobiety, a zatem, choć oznacza ‘przybyły’, a nie ‘narodzony’ (*gennómenos*), podkreśla ludzkie narodzenie tego boskiego posłańca... Podkreśla prawdziwe człowieczeństwo Syna. W nim znajduje się nie tylko natura, ale też i jego historia. H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1966, 203.

wicy w nadejście nowej ludzkości. Autor trzeciej Ewangelii przedstawia Maryję nie tylko świadomą własnej misji, ale też ukazuje Ją w głębi Jej wiary, z jaką opiewa moc Pana, który odnawia wyjście z niewoli, gubiąc zarozumiałych, poniżając potężnych i wynosząc „pokornych”, czyli otwierając przyszłość nadziei przed tymi, którzy wierzą w jego miłość i obietnicę (por. Łk 1, 51-55). Ważkie motywy teologii biblijnej, obecne w hymnie *Magnificat* nie pozwalają interpretować tej pieśni wyłącznie w kluczu indywidualizmu i przeżycia wewnętrznego. Ewangelista przedstawia tu Maryję jako wzór dla uczniów Jezusa, którzy w modlitwie opiewają cuda Boskie i przywołują nadejście nowego świata w historii ludzkiej<sup>47</sup>. Ta sama perspektywa nakreślona jest na początku Dziejów Apostolskich, gdzie Matka Jezusa ukazana jest razem z uczniami w modlitewnym oczekiwaniu na zesłanie Ducha Świętego, a więc w przywoływaniu Bożej „Mocy”, która będzie prowadzić wiernych do działania we wspólnocie miłości i świadczenia o Ewangelii, tak aby zbawienie Boże w Jezusie Chrystusie rozszerzało się aż po krańce ziemi.

Także *symbolika* jest znaczącym wkładem, jaki może dać mariologii hermeneutyka. Rozumienie Maryi jako symbolu zbawienia może, naszym zdaniem, otworzyć przed mariologią nowe możliwości rzeczywistej i twórczej odnowy. Ujęta w tej perspektywie Maryja rzeczywiście kieruje nas ku przeszłości i jednocześnie ku przyszłości. Jej postać, którą widzimy za pośrednictwem teologii nowotestamentowej, kieruje nas najpierw ku przeszłości człowieka będącej czasem grzechu, niewolnictwa i strachu. W Niej, nowej „córce Syjonu”, przeszłość ukazuje się także jako czas miłosierdzia Boga, który za pośrednictwem swego Syna pochyła się nad człowiekiem i uwalnia go, przyciągając ku sobie i wprowadzając do radości przebaczenia, do doświadczenia wolności i miłości. Właśnie dlatego Maryja, jako symbol zbawienia, kieruje nas także ku przyszłości w Bogu, który wykracza poza czas i historię. Ta przyszłość, według wiary Kościoła, jaśnieje w Niej, Matce Pana, pełnej łaski, niepokalanej i wniebowziętej. Uwzględniając symboliczny wkład hermeneutyki, zadaniem mariologii jest zgodnie z tą wizją wzbogacanie wymiaru chrystologicznego, który charakteryzuje ją zawsze, w perspektywie eklezjologicznej i antropologicznej, w owocnym dialogu z teologią i wiedzą hermeneutyczną.

Wszystkie te perspektywy, naszym zdaniem, wypływają z refleksji nad problemem hermeneutycznym Starego Testamentu. Rzeczywi-

<sup>47</sup> Istotnym jest tu studium A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987.

ście, Nowy Testament prezentuje Maryję w *kategoriach Pisma*, a zatem jako ikonę wspólnoty Nowego Przymierza, w którym wypełniają się Boże obietnice i realizuje się zbawienie. Tak zatem w tradycji Mt 1-2 Matka Jezusa pojawia się jako „dziewica”, przedstawicielka ludzkości, z którą spotkał się Bóg i odnowił swoją miłością. W Łk 1-2 Matka Pana jest przedstawiona jako wspólnota Nowego Przymierza, pełna łaski i niosąca zbawienie, która na Boże „tak” odpowiada ofiarną i epikletyczną zgodą. W końcu w tradycji Janowej, Maryja jest postrzegana jako nowa Ewa, Oblubienica nowego Adama, obok krzyża i w chwale, ikona wspólnoty mesjańskiej, przez Boga ustanowiona dziewicą i matką. Zgodnie z tą wizją Matka Jezusa ukazuje się jako miejsce, w którym „tak” Boga wobec człowieka i „tak” Bożego stworzenia wobec Boga stapiają się w cudowną jedność. Pierwsze „tak” otwiera przed nami możliwość przyszłości, to drugie - wzywa Boga do spełnienia obietnicy. Jedność tych dwóch „tak” wyraża urzeczywistnienie Bożej bliskości i ubóstwienia człowieka, i dlatego objawia i wciela w życie tajemnicę miłości. Maryja, „łaski pełna”, jest epifanią miłości. Tak staje się zrozumiały fakt, że tradycja Kościoła, poczynsz od samych świadectw nowotestamentowych, postrzegając Dziewicę Maryję w świetle wielkich kategorii Pisma świętego, wskazanych powyżej. Z tej kwestii wynika ważna konsekwencja: skoro nie ma wątpliwości, że rozwój autentycznej hermeneutyki Starego Testamentu może mieć wielki wpływ na mariologię, wydaje się równie pewne to, że badanie Nowego Testamentu i Ojców Kościoła, z zamiarem wyodrębnienia i zbadania świadectw dotyczących rozumienia Maryi w świetle wielkich tematów biblijnych, mogłoby się okazać owocne dla samej wiedzy hermeneutycznej Starego Testamentu.

### 3. Uwagi końcowe

Dokonana analiza pozwala na stwierdzenie, że istnieją interesujące perspektywy dla mariologii, jeśli ta w procesie radykalnej odnowy rozwijać się będzie w oparciu o dane egzegezy (powrót do tekstu i Pisma świętego) oraz wykorzystanie dorobku hermeneutyki.

Horyzont doksologiczno-trynitarny i chrystologiczno-mądrościowy, jak też wielkie tematy biblijne związane z Bożą obietnicą, wprowadzeniem z niewoli i przymierzem – właściwie rozumiane w świetle zmartwychwstania, a zatem w optyce wierności Pana danemu przez siebie Słowu – stanowią niezbędny warunek oczekiwa-

nej transformacji mariologii i podatny grunt dla jej przyszłego rozwoju w harmonijnym połączeniu z całością badań teologicznych<sup>48</sup>. Poza tym, sam powrót do tekstu, jeśli ma być autentyczny i naukowy, powinien z jednej strony zakładać całkowitą harmonię z Biblią, z drugiej wspierać ją i stale rozwijać. Bez wątplenia w tym kontekście nabierają nowego znaczenia zarówno badania nowotestamentowego świadectwa o Maryi, jak i badania odniesień do Pisma świętego, które znajdują się na stronicach Nowego Testamentu nie tylko jako bezpośrednie cytaty, ale także przejawiają się dzięki tak zwanej technice aluzji. Ważne treści mariologiczne nabierają tutaj szczególnej wartości i ukazują się jako innowacyjne możliwości rozumienia. Za przykład mogą posłużyć wcześniejsze wzmianki na temat „Służebnicy Pańskiej”, interpretacja terminu „dziewica” w Piśmie świętym i jak można wnioskować z prezentacji Iz 7 - w obszarze tradycji starotestamentowej pozwalającej uchwycić z większą precyzją potrójny wymiar, mesjański, eklezjalny i eschatologiczny macierzyństwa Maryi Dziewicy.

Nowe możliwości, otwarte przez powrót do tekstu i Pisma świętego, są wzmacniane w sposób znaczący przez wkład myśli hermeneutycznej naszego wieku zarówno na polu filozoficznym, jak i w ściślejszym zakresie biblijno-teologicznym. Myśl hermeneutyczna pozwala utrzymać w jedności dwa zjawiska, które mają tendencję do rozdzielenia i autonomicznego rozwoju, a zatem spowodowania podziału wewnątrz wielkiej jedności charakteryzującej przekaz biblijny. Mówimy tu po pierwsze o potrzebie odtworzenia, poprzez refleksję, koniecznego rozpatrywania historycznej postaci Maryi z Nazaretu, z całą konkretnością życia w Jej czasach, zgodnie z wyznacznikami egzystencjalnymi oraz horyzontami kulturowymi i duchowymi właściwymi ludowi przymierza w okresie międzytestamentowym. Jednocześnie ta potrzeba nie może być nigdy oddzielona od zrozumienia symboliczno-teologicznego znaczenia, które Maryja przyjęła dla pierwszych wspólnot chrześcijańskich, a których doświadczenie ukazane jest w pismach nowotestamentowych. Innymi słowy, chodzi tu o rozumienie Maryi jako symbolu zbawienia *par excellence*, czyli proroczego znaku miłości Boga, obrazu ludu przymierza będą-

<sup>48</sup> Niektóre studia mariologiczne podążają w tym kierunku. Przypominamy w szczególności: B. BUBY, *Mary, the Faithful Disciple*, Mahwah, N.J. 1985; M.-H. HUGUET, *Miryam et Israël. Le mystère de l'Épouse*, Novan-Le Fuzelier 1988. To ostatnie jest szczególnie sugestywne ze względu na ożywiające je gorące inspiracje biblijne i niektóre głębokie intuicje (jak: oblubieńczy wymiar Kościoła, jeden Izrael...).



cego uczestnikiem zmartwychwstania Syna, pneumatycznej ikony Kościoła, oblubienicy „świętej i nieskalanej”.

Współczesna refleksja mariologiczna powinna rozwijać te dwie tendencje w ich wzajemnym związku, bez popadania czy to w abstrakcyjną prezentację Maryi, zawierającą tylko nieliczne i mało znaczące punkty zbieżne z ziemską Matką Jezusa, czy też w historyczno-kulturalną rekonstrukcję, niedopuszczającą zrozumienia znaczenia i funkcji Maryi dla wspólnot Nowego Testamentu i dla chrześcijaństwa następnych epok. Wiedza hermeneutyczna ukazuje się tu w całym swym bogactwie i płodnej inspiracji dla odnowy teologii, a w niej i mariologii<sup>49</sup>. W Maryi, symbolu zbawienia, wyraża się typ człowieka wierzącego, który podczas życiowej wędrówki dokonuje swoistej fuzji pamięci i oczekiwania, tak że pamięć o cudach dokonanych przez Pana staje się energią zwracającą wiarę ku przyszłości, kiedy wszystkie Boże obietnice zostaną spełnione na wieki. Tam, gdzie pamięć łączy się w sposób doskonały z oczekiwaniem, Maryja ukazuje się jako idealna ikona ludzkiej osoby, która została wezwana do autentycznej realizacji swej egzystencji w historii, aktualizując pamięć własnej tradycji, aby mogła ona być w sposób dynamiczny i poprzez energię nadziei, skierowana ku przyszłości nowego świata, coraz lepiej kształtowanego przez sprawiedliwość i braterstwo, wolność i miłość.

W tym zakresie nauki antropologiczne będą mogły stanowić ważną zachętę do tego, aby dyskusja o Maryi, jak każda refleksja teologiczna, rozwijała się nie jako abstrakcyjna teoria, lecz jako wiedza, która prowadzi „dialog” z człowiekiem w jego historycznym, kulturowym i społecznym wymiarze, wiedza, która staje się źródłem wewnętrznego wzrostu i rozwoju w miłości, według dynamiki wiary. Jednocześnie, nowością przyszłości, o której mówiliśmy, jest dla chrześcijanina dzieło Ducha Świętego, które systematycznie przekształca człowieka w chwale Zmartwychwstałego. Przy uwzględnieniu tej perspektywy nowotestamentowej, rozumienie Maryi – symbolu zbawienia i ikony rzeczywistej egzystencji, która rozwija się w świetle Mądrości i Ducha – może być wielkim wkładem nie tylko w zrozumienie kultur i ich wzajemnego oddziaływania, ale także w samą teologię religii i dialogu między religiami<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Bardzo znaczące jest w tej kwestii dzieło: L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981.

<sup>50</sup> O mądrościowej tradycji biblijnej i jej wkładzie w refleksję teologiczną o religiach, por. G. ODASSO, *La sapienza di Dio tra gli uomini. Prospettive bibliche per una teologia delle religioni*, „Euntes Docete” 46(1993) 361-381.

Potwierdzeniem faktu, że w tej wizji uchwycona jest zasadnicza wartość dla mariologii, jest kontekst, w jakim trzecia Ewangelia umieszcza hymn *Magnificat*. W rzeczywistości ta pieśń, jako słowo, które „Maryja rzekła” (Łk 1, 46), na poziomie narracyjnym figuruje jako oddźwięk na podwójną deklarację Elżbiety: wyznanie, że Maryja jest „matką Pana” i błogosławieństwo za to, że Dziewica uwierzyła w spełnienie słów Pana. W narracji Łukasza zatem bycie Matką Pana i uwierzenie w Boże słowo „przetwarzają się” w Maryi w pieśń, która łączy wielkie tematy biblijne: cuda Pana, zbawczą pozycję tych, którzy ufają Bogu, koniec pyszałków i władców. Stąd wynika, że wiara w Maryję, Matkę Pana, doprowadziła ostateczną wersję Ewangelii według św. Łukasza do postrzegania Dziewicy z Nazaretu jako „hermeneuty” Pisma świętego, głosicielki zbawienia, a więc Tej, która czyni nadzieję dostępną dla ludzkości cierpiącej ubóstwo i niesprawiedliwość.

Także mariologia, usytuowana w horyzoncie biblijnym, jest powołana siłą „teologicznego” zrozumienia Matki Pana, do spójnego rozwijania „maryjnej” hermeneutyki Pisma świętego, które zwiastuje „pokornym” i „ubogim” Królestwo Boże, stając się tym samym słowem życia, które rozwija się w ciągłym dialogu z człowiekiem, jego kulturą i historią. Inaczej mówiąc, badania mariologiczne powinny interpretować oraz rozwijać kwestię fuzji „tak” Boga z „tak” ludzkości, która wedle Nowego Testamentu w sposób wzorcowy została dokonana w sercu Maryi Dziewicy. Dzięki temu zadaniu mariologia, uwzględniająca dokonania egzegezy i hermeneutyki, rozwija się jako refleksja teologiczna, która kontynuuje w historii *Magnificat* Boskiej chwały (*dóxa*) i jednocześnie staje się kwestią antropologiczną umożliwiającą, przy wszystkich ograniczeniach i ryzykach ludzkiego istnienia, epiklezę Ducha jako Boskiej pieczęci nadziei, która nie jest płonna, bo zawsze pochodzi od Miłości.

Giovanni Odasso

Piazza del Tempio di Diana, 14  
00153 Roma  
Italia

# The biblical hermeneutics in mariology

(Summary)

The word „hermeneutics”, originally synonymous with exegesis, has become in recent times a philosophical and theological-biblical category. For this reason the present study points to the paths created by exegesis, thanks to the various methodologies it has developed. It follows then that the „return to the Scriptures” favours the insertion of mariology into the overall view of revelation, underlining the doxological and christological aspect in intimate harmony with biblical theology. The „return to the text”, then, calls for the purification of theological language through the reappropriation of biblical language; it develops an increasing syntony with the message of the Word and draws attention to the dynamism of biblical tradition (the fruits of this aspect are clear from an examination of Is 7, 1-17).

The second part of the article examines the more significant contributions of hermeneutics in the field of anthropological, theological and biblical studies, and, because of its importance, it considers also the hermeneutic problem of the Old Testament. From this there emerge some rich and challenging implications for mariology: the leaving aside of the triumphalistic perspective, the understanding of Mary as an icon of authentic human existence, thus a symbol of salvation; Mary as the icon of the community of the new covenant, and thus as the place in which the „yes” of God to man and the „yes” of man to God merge in the fullness of love.